جلد اول

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوٰۃ المصابیح

از افادات :

جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث

مولانا نذیر احمد صاحب رحمہ اللہ

بانی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ترتیب ومراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر

مکتبۃ العارفی

جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

فون: 041-8715856

اشرف التوضیح اردو شرح مشکوٰۃ المصابیح

اشرف التوضیح

تقریر اُردو

مشکوٰۃ المصابیح

افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم

صدر و مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ ○ فیصل آباد

خلیفہ ارشد عارف باللہ حضرۃ مولانا ڈاکٹر عبدالحیؒ صاحب عارفی قدس سرہ

ترتیب و مراجعت

مولانا محمد زاھد و مولانا محمد مجاھد

ناشر

مکتبہ اسلامیہ امدادیہ

گلشنِ امداد ○ فیصل آباد

نام کتاب ________ اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح
افادات ________ حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم
طبع اوّل ________ ذیقعدہ ۱۴۰۸ھ
تعداد ________ ایک ہزار
سرورق ________ حضرت سید نفیس الحسینی شاہ صاحب دامت برکاتہم
کتابت ________ عبدالسلام یوسفی جھنگ شہر (الخطاط)

ملنے کے پتے:

ملک سنز ________ کارخانہ بازار فیصل آباد۔
مکتبہ مدنیہ ________ اردو بازار۔ لاہور۔
ادارہ اسلامیات ________ انارکلی۔ لاہور۔
ادارہ تالیفات اشرفیہ ________ ملتان۔
مکتبہ دارالعلوم ________ کراچی۔ ۱۴
ادارۃ المعارف ________ کراچی۔ ۱۴
دارالاشاعت ________ مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔

ترتیب ایک نظر میں

یہ ھدیہ اُمّتِ مُسلمہ کے اُن خوش نصیب فرزندوں کی خدمت میں پیش کرنے کی جسارت کی جارہی ہے جن کے لئے کائنات کی سب سے بڑی مستجاب الدعوات شخصیت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان الفاظ میں دُعاء کی ہے:

"نضر اللہ عبدا سمع مقالتی فحفظہا ووعاہا واداہا، فرب حامل فقہ غیر فقیہ و رب حامل فقہ إلی من ھو افقہ منہ۔

اللہ تعالیٰ اس بندے کو تروتازہ اور خوش وخرم رکھے جس نے میری بات کو سُنا اور سُن کر یاد کرلیا پھر اس کو محفوظ رکھا اور اس کو آگے پہنچادیا (ایسے شخص کی یہ خدمت واقعی قابلِ قدر ہے.) اس لئے کہ ہوسکتا ہے بعض دین کی بات محفوظ رکھنے والے ایسے ہوں جو خود اس کی زیادہ گہری سمجھ نہ رکھتے ہوں اور ہوسکتا ہے کہ وہ آگے کسی شخص کو یہ بات پہنچادے جو اس سے زیادہ فقہی بصیرت رکھنے والا ہو"

کتنے خوش قسمت ہیں وہ لوگ جو یہ دُعائیں لے رہے ہیں! کتنے خوش نصیب ہیں وہ لوگ جن کو یہ بشارتِ عظمٰی دی گئی!

حق تعالیٰ قدردانی کی توفیق عطاء فرمائیں! آمین

فہرست

تقریب و تعارف (از مرتب)

حامدًا ومصلیا ومسلما۔ برصغیر پاک وہند کے مدارس دینیہ اور خصوصًا دارالعلوم دیوبند سے علمی اور فکری طور پر وابستہ مدارس کے نصاب میں جو علم آخری توجہ کا مرکز اور محور بن جاتا ہے، وہ علم حدیث ہے چنانچہ ان مدارس میں تعلیم کا آخری سال اسی مبارک علم کی تحصیل کے لئے وقف ہوتا ہے جس کو "دورۂ حدیث شریف" کہا جاتا ہے۔ اس میں اساتذۂ کرام ہر باب کی احادیث پر حدیث، اصُول حدیث، فقہ اور اسماء الرجال وغیرہ ہر پہلو سے سیر حاصل بحث اور اپنے تحقیقی مطالعوں کا نچوڑ پیش فرماتے ہیں جس سے طلباء میں علم حدیث کے ساتھ ایک خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چودہویں صدی ہجری میں برصغیر پاک و ہند کے علماء نے اس علم کی جو خدمات سرانجام دی ہیں ان کا اعتراف بلادِ عرب کے بہت سے علماء نے بھی کیا ہے۔ چنانچہ مصر کے مشہور تجدد پسند عالم اور محدث السید رشید رضاؒ فرماتے ہیں۔ ولولا عناية إخواننا علماء الهند بعلوم الحديث فى هذا العصر لقضى عليها بالزوال من امصار الشرق، فقد ضعفت فى مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة، حتى بلغت منتهى الضعف فى أوائل هذا القرن الرابع عشر۔ (مقدمۂ مفتاح کنوز السنۃ)

دورۂ حدیث سے پچھلے سال میں حدیث کے مقبول اور جامع منتخب مجموعہ "مشکوٰۃ المصابیح" کا درس ہوتا ہے جس کا مقصد طلباء کو دورۂ حدیث کے لئے تیار کرنا اور ان میں دورۂ حدیث والے سال بیان ہونے والے فنی مباحث کو اچھی طرح سمجھنے کی استعداد پیدا کرنا ہے۔ اسی وجہ سے اس درجہ کو "درجہ موقوف علیہ" کہا جاتا ہے۔ اور اسی مناسبت سے دورۂ حدیث کے مباحث نسبۃً کم بسط و تفصیل کے ساتھ درس مشکوٰۃ کے دوران بھی بیان کئے جاتے ہیں اور طلباء میں ان مباحث کو قلمبند کر کے اپنے پاس محفوظ رکھنے کا رواج بھی چلا آرہا ہے۔ یہ تقریریں امتحانات کے علاوہ مستقبل کی عملی زندگی میں بھی معاون ثابت ہوتی ہیں۔

استاذی ووالدی المکرم شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دام برکاتہم کے درس حدیث کا شمار بھی پاکستان کے اہم اور مقبول ترین دروس حدیث میں ہوتا ہے خصوصًا آپ کا درس مشکوٰۃ آپ کے طویل تدریسی و تعلیمی تجربہ و مطالعہ اور دیگر بہت سی خصوصیات کی بنا پر ملک کے صف اوّل کے چند گنتی کے درسوں میں سے ایک ہے اسی وجہ سے ہر سال طلباء حدیث کی ایک اچھی خاصی تعداد اپنی علمی پیاس

بجھانے کے لئے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتی اور اس چشمۂ فیض سے سیراب ہوتی ہے۔

آپ کے درس کی اسی مقبولیت کی بناء پر جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد میں زیر تعلیم طلباء کے پاس طلباء اور اساتذہ کرام کی طرف سے اس قسم کی فرمائشیں اکثر آتی رہتی ہیں کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی مشکوٰۃ، جامع ترمذی یا صحیح بخاری کی تقریر فوٹوسٹیٹ کرا کر بھیجیں چنانچہ سالہا سال سے ان تقریرات کی فوٹوسٹیٹ کاپیاں مختلف مدارس کے اساتذہ وطلباء میں پھیلی ہوئی ہیں ان سے استفادہ جاری ہے۔ دوسری طرف خود طلباء جامعہ بھی علمی استعداد اور قوت تحریر کی کمی کی وجہ سے یہ تقاریر ساتھ ساتھ قلمبند کرنے میں دقت محسوس کرتے تھے۔ بہت سے طلباء دوسرے ساتھیوں کی لکھی ہوئی کاپیوں کی فوٹوسٹیٹ پر اکتفاء کرتے تھے۔ اس صورت حال کی بناء پر عرصہ سے یہ ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ ان تقریروں کو مرتب کرکے کتابی شکل میں شائع کردیا جائے لیکن بوجوہ یہ کام مؤخر ہوتا گیا۔

گزشتہ سال طلباء کے شدید اصرار کی بناء پر حضرت دامت برکاتہم نے ان تقریروں کو مرتب کرانے کا ارادہ فرمایا۔ اس مقصد کے لئے سب سے پہلے تقریر مشکوٰۃ المصابیح کا انتخاب کیا گیا اور اس کے ابتدائی حصہ کی ذمہ داری عزیزم مولوی محمد مجاھد سلمہٗ کو سونپی گئی۔ چنانچہ انہوں نے تھوڑی مدت میں بہت اچھے انداز میں اس کام کو حدیث إنما الاعمال بالنیات اور کتاب الایمان کے ابتدائی مباحث تک پہنچایا۔ اس کے بعد حدیث جبرئیل سے آگے یہ کام احقر کے ناتواں کندھوں پر ڈالا گیا۔ اپنی علمی بے مائیگی کے باوجود تعمیل ارشاد کو باعث سعادت سمجھتے ہوئے توکلاً علی اللہ اور حضرت دامت برکاتہم کی رہنمائیوں کی توقع پر احقر نے یہ کام شروع کرکے "باب القرأۃ فی الصلوٰۃ" کے آخر تک پہنچایا۔

اس کتاب میں ترتیب کے وقت مختلف سالوں میں طلباء کی لکھی ہوئی کاپیاں پیش نظر رہیں۔ ان سب کاپیوں سے ضروری مضامین اخذ کرکے ان کو مناسب ترتیب دی گئی جہاں کہیں کسی حدیث کا حوالہ آیا اصل ماخذ سے دیکھ کر حاشیہ میں اس کا حوالہ مع صفحہ نمبر وغیرہ دے دیا۔ فقہی مسائل میں ذکر کردہ مذاہب کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ بعض مقامات پر بالکل مکمل تقریر کسی بھی کاپی میں نہیں ملی۔ ایسے موقعہ پر مختلف کاپیوں سے جتنا کچھ مواد ملا۔ مناسب ترتیب کے ساتھ پیش کردیا گیا ہے۔ ایسی صورت حال "باب الاعتصام بالکتاب" اور کتاب العلم میں پیش آئی ہے کیونکہ یہاں پر مباحث اور مضامین کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں کہ طلباء ان کو قلمبند کرنے کی بجائے پوری توجہ سے سن کر اپنے دلوں میں اتارنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہر حال جتنا کچھ پیش کردیا گیا ہے وہ بھی انشاء اللہ کافی حد تک مفید ثابت ہوگا۔

یہاں پر یہ عرض کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی استاذ کے درس میں بیان کردہ معلومات و مضامین کو تو کتابی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے لیکن ایک بڑے اور تجربہ کار استاذ کی درسی خصوصیات حوالۂ قلم نہیں کی جا سکتیں، بلکہ ان سے مستفید اور لطف اندوز ہونے کا طریقہ صرف مشاہدہ کرنا اور خود دیکھنا ہی ہے۔ اس لئے اس مجموعہ کے متعلق یہ دعویٰ تو نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں آپ کے درس کی مکمل تصویر کشی کر دی گئی ہے۔ البتہ اپنی استعداد کی حد تک اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ آپ کے بیان کردہ مضامین پیش کر کے آپ کے درس کی ایک جھلک پیش کر دی جائے جو طلباء موقوف علیہ و دورۂ حدیث شریف کے لئے امتحانی نقطۂ نگاہ سے بھی مفید ثابت ہو اور علمِ حدیث اور دورۂ حدیث شریف کے ضمن میں بیان ہونے والے فنی مباحث کے ساتھ مناسبت پیدا کرنے کا ذریعہ بھی۔

ویسے تو اس قسم کے تقریری مجموعوں میں کچھ غلطیاں اور فروگذاشتیں رہ جانا ناگزیر ہوتا ہی ہے لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ یہ کام مجھ جیسے تہیدستِ علم کے ہاتھوں مختصر مدت میں انجام پایا ہے۔ اس لئے پوری کوشش کے باوجود بھی عین ممکن ہے کہ اس میں علمی غلطیاں رہ گئی ہوں۔ خصوصاً زبان و بیان کی خامیاں اصحابِ ذوق پر بار ہو سکتی ہیں، کتابت وغیرہ کی غلطیوں وغیرہ کا بھی امکان ہے۔ اس سلسلہ میں اہلِ علم، اساتذہ کرام اور طلباء کی آراء اور مشوروں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے درس کی چند خصوصیات جنہیں احقر جیسے بے ذوق نے بھی واضح طور پر محسوس کیا ہے مختصراً ذکر کر دی جائیں۔

۱. آپ کو حق تعالیٰ نے ایسا طریقۂ تفہیم عطاء فرمایا ہے کہ مشکل سے مشکل مباحث بھی طلباء کو بڑے سہل اور دل نشین انداز سے سمجھا لیتے ہیں۔ ایک ہی مسئلہ کو مختلف پیرایوں میں بیان فرماتے رہتے ہیں تا آنکہ یہ اطمینان ہو جائے کہ کم ذہن طلباء بھی سمجھ گئے ہیں۔

۲. طویل مباحث کو آخر میں اس انداز سے سمیٹ دیتے ہیں کہ طلباء ان کو درسگاہ ہی میں یاد کر لیتے ہیں

۳. آپ کے درس میں ایسی دلچسپی اور کشش ہوتی ہے کہ گھنٹوں سبق جاری رہنے کے باوجود طلباء اکتاہٹ محسوس نہیں کرتے۔

۴. علم حدیث سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کا گاہ بگاہ تعارف بھی کراتے رہتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے اہم مباحث میں جن کتابوں کا حوالہ دینا ہوتا ہے وہ کتابیں درسگاہ میں منگوا کر طلباء کے سامنے اس کی متعلقہ عبارت پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ اس کتاب کا اجمالی تعارف بھی کرا دیتے ہیں۔

۵. اس دور کے اہم دینی فتنوں پر مناسب موقعوں پر علمی انداز میں مفید تبصرے بھی فرماتے رہتے ہیں۔

۶. موضوع سے متعلق صرف روایتی مباحث پر اکتفاء نہیں فرماتے بلکہ تزکیۂ نفس و احسان کے متعلق بھی کچھ فرماتے رہتے ہیں اور زیر درس حدیث کا طلباء کی عملی زندگی سے تعلق بھی واضح فرماتے رہتے ہیں۔

۷. اخلاص وللہیت، دینی خدمت کے لئے ہر قسم کے دنیوی مفادات کی قربانی کا جذبہ، جزئی امور میں اختلاف رائے کے باوجود علماء اہلِ حق کا احترام وغیرہ امور کے متعلق اللہ والوں اور خصوصاً اکابر علماء دیوبند کے ایمان افروز واقعات بھی گاہ بگاہ بیان فرماتے رہتے ہیں۔

۸. موقوف علیہ اور دورۂ حدیث شریف چونکہ دینی مدارس میں عموماً تعلیم کے آخری مراحل ہوتے ہیں اس کے بعد طلباء کو اہم دینی ذمہ داریاں سنبھالنی ہوتی ہیں، اس لئے گاہے گاہے اپنے تجربات اور ارشادات اکابر کی روشنی میں مستقبل میں دینی وعلمی کام کرنے کے لئے مفید ہدایات سے طلبہ کو نوازتے رہتے ہیں۔

یہ چند خصوصیات ہیں جو بطور مثال پیش کی گئی ہیں اور جنہیں اس مجموعہ میں نہیں سمویا جا سکا۔ دُعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت عطاء فرمائیں اور اپنی عمر اور توانائیاں علوم نبوت کی خدمت میں صرف کرنے کی توفیق عطاء فرمائیں۔ قارئین سے بھی دُعاؤں کی عاجزانہ درخواست ہے۔

احقر محمد زاھد غفرلہٗ

تقدمہ

از صاحب امالی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

حق تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے عرصۂ دراز سے مشکوٰۃ المصابیح پڑھانے کی توفیق مرحمت فرما رکھی ہے۔ اس میں اپنی استطاعت کی حد تک طلبۂ کرام میں ذوقِ حدیث پیدا کرنے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔ کافی تعداد میں طلبہ تقریرات کو ضبط کرنے کی سعی کرتے رہتے ہیں۔

عام طور پر لکھنے والوں کے پاس دو قسم کی بیاضات ہوتی ہیں۔ الفاظ حدیث کا ترجمہ تشریح اور ترجمہ سے متعلق صرف ونحو بلاغت وغیرہا فنون کے قواعد کی مباحث ضمنی نکات۔ اس قسم کے امور کی املاء نہیں کروائی جاتی طلبہ خود ان کو ضبط کر لیتے ہیں جو اس وقت نہیں لکھ سکتے وہ دوسروں کی کاپیوں سے بعد میں نقل کر لیتے ہیں۔

شروع میں مقدمہ حدیث، فوائد دیباچہ، کلامی وفقہی مباحث، اختلافی مسائل میں ائمہ کے مذاہب دلائل وترجیحات وغیرہ اہم مضامین عموماً املاء کرا دیئے جاتے ہیں۔ اس حصہ کو تقریباً سب طلبہ لکھتے ہیں۔ سالہا سال سے ان دونوں حصوں کی یا صرف املائی حصہ کی فوٹو سٹیٹ کاپیاں طلبہ اور مدرسین میں کافی چل رہی ہیں ان کی طباعت کے تقاضے بھی چلتے رہے ہیں۔ لیکن اپنی طرف نسبت ہونے کے اعتبار سے اس تقاضا کو قابلِ اعتناء نہیں سمجھا گیا۔

اب حالت یہ ہے کہ کافی طلبہ ایسے آجاتے ہیں جو املاء والے حصہ کو بھی مناسب رفتار سے ضبط نہیں کر سکتے۔ ان کی رعایت ترک کر کے تیز چلنا بھی طبیعت پر گراں گزرتا ہے رعایت کرنے سے سست روی اتنی ہو جاتی ہے کہ کتاب نہیں چلتی۔ دو تین سال سے یہ مسئلہ زیادہ درپیش رہے۔ گذشتہ سال کے طلباء نے زوردار درخواست کی کہ کم از کم املاء والے حصہ کی طباعت ہو جائے تو آسانی پیدا ہو جائے گی اس کی ضرورت کا خود بھی شدید احساس پیدا ہوا۔ یہی امر اس کی اشاعت کا محرک اصلی بنا ہے۔ طباعت کے بعد بھی طرزِ تعلیم وتفہیم وہی رہے گا۔ جو پہلے تھا اطمینان سے تمام مباحث کی تقریرات مناسب تکرار کے ساتھ اس انداز سے چلتی رہیں گی جن کو متوسط لکھنے والے ضبط کر سکیں گے۔ البتہ اب اس مُفرط سست روی کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اشاعت کے انداز میں کافی ذہنی کشمکش رہی اگر تقریری اور املائی حصہ دونوں کی اشاعت ہوتی ہے

تو ضخامت بہت ہی بڑھ جاتی ہے۔ اگر اردو ترجمہ کا بھی التزام کرلیا جاتا ہے تو طوالت میں اور بھی اضافہ ہوجاتا ہے اگر صرف املائی حصہ کی طباعت ہوتی ہے تو زیادہ زور دار اور زیادہ نافع حصہ رہ جاتا ہے۔ ترجمہ کی ضرورت بھی شدت سے محسوس کی جارہی ہے۔

کافی غور وخوض کے بعد یہ طے ہوا کہ فی الحال ترجمہ کے بغیر املائی حصہ پورا اور تقریری حصہ کی اہم مباحث مرتب کرکے طبع کرادی جائیں باقی خدمات دوسرے موقع کے لئے ملتوی کردی جائیں۔

خیال یہ ہے کہ مشکوٰۃ شریف کی دو خدمتیں اور ہونی چاہئیں ایک یہ کہ بامحاورہ مطلب خیز ترجمہ اور مختصر فوائد زیب قرطاس کرکے منظر عام پر لائے جائیں دوسری خدمت یہ کہ اس مبارک کتاب کی تمام مندرجہ احادیث کی تشریح میں محدثین، فقہاء اور شارحین کی تمام کاوشوں کا لباب عام فہم اردو میں باحوالجات منضبط ہوجائے دوسری نوعیت کی خدمت کا آغاز کیا ہے ——— لیکن سردست یہ کام التواء میں ہے ایک تو نئے مدرسہ کی مصروفیات کی کثرت کی وجہ سے دوسرے فی الحال کتب خانہ ایسی تالیف کے لئے ناکافی ہونے کی بنا پر۔ لعل اللّٰہ یحدث بعد ذالک امرًا۔ بہرحال یہ دو باتیں عزائم میں داخل ہیں۔ حق تعالیٰ انہیں پورا کرنے یا کرانے کی توفیق مرحمت فرمائیں۔

جس کیفیت سے تقریرات مشکوٰۃ مرتب کرکے شائع کرنا طے کیا گیا تھا احقر کے پاس اس کی ترتیب کے لئے قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی مصروفیت کے علاوہ انتہائی کوتاہ قلم بھی ہوں۔ گھنٹوں بیان کردینا آسان ہے۔ ایک دو صفحے لکھنا گراں ہے۔

ترتیب ومراجعت کا کام جامع الکمالات حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثمانی مدظلہ کی اجازت ومشورہ سے عزیزم مولوی حافظ محمد مجاھد سلمہ کے حوالے کیا گیا۔ رمضان شریف کی رخصتوں میں دارالعلوم کراچی میں تخصص کے نئے سال کے کام کے آغاز تک انہوں نے کچھ حصہ مرتب کرلیا۔ اس کے بعد عزیزم مولوی حافظ محمد زاہد سلمہ انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد سے گرمیوں کی رخصتوں پر آئے پہلی جلد کے باقی مباحث کی ترتیب انہوں نے کی۔ ماشاء اللہ دونوں نے نہایت سلیقہ ومحنت سے میری توقع سے زیادہ اچھا کام کیا ہے۔ اللھم زد فزد۔ انشاء اللہ ان کی یہ محنت کامیاب استاذ حدیث بننے میں مدد ومعاون ثابت ہوگی۔

اہم کمی

تقریر سبق اور تصنیف میں نمایاں فرق ہوتا ہے۔ تصنیف میں جس قدر تحقیق ومراجعت کا اہتمام ہوتا ہے اس قدر تقریر سبق میں نہیں۔ گو ان مطبوعہ تقریرات کی حیثیت تصنیف کی نہیں امالی کی ہے تاہم امالی میں بھی تحقیق ومراجعت کا پورا اہتمام ہوجائے تو نافعیت و وثوق بڑھ جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں مجھے خود ماخذ کی طرف رجوع کرنا مناسب تھا لیکن مصروفیات کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہ تھا اور اس انتظار میں

اس کام کو لٹکائے رکھنا بھی مناسب نہ تھا۔

اس لئے یہی کرنا پڑا کہ ان دونوں عزیزوں کی مراجعت پر اعتماد کر کے اسے شائع کر دیا جائے منظر عام پر آنے کے بعد انشاء اللہ ناظرین کرام کے مفید مشورے تنبیہات، مسامحات و اغلاط کی نشاندہی کی روشنی میں آئندہ ایڈیشن میں اصلاحات کر لی جائیں گی۔ اس لئے بصد ادب التماس ہے کہ ناظرین اس سلسلہ میں بخل سے کام نہ لیں۔ اس کے نقائص دور کرنے کے لئے رہنمائی فرما کر شکریہ و دعاء کا موقع دیں۔ حق تعالی اس خدمت کو نافع و مقبول بنائیں۔ آمین۔

احقر نذیر احمد غفرلہ
مدیر خادم الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ
فیصل آباد

مقدمہ

مقدّمہ

کتاب شروع کرنے سے پہلے حدیث کی تعریف غرض، موضوع، اہمیت، اس کے اقسام و احکام حجیت حدیث، منکرین حدیث کے شبہات کے جوابات، حجیت خبر واحد، آداب طلب حدیث وغیرہ ضروری عنوانات پر مختصر گفتگو کی جائے گی تاکہ اس مبارک و مقدس علم کی عظمت دلنشین ہو جائے اور مطالب کتاب علی وجہ البصیرۃ سمجھے جا سکیں۔

علم حدیث کی تعریف

علمائے اصول فقہ نے علم حدیث کی تعریف یوں کی ہے "الحدیث اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ"۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر افعال میں داخل ہے۔ اس لئے الگ لفظ لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ آنحضرتؐ کے احوال حدیث میں داخل ہیں یا نہیں علمائے اصول فقہ کے ہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ احوال کی دو قسمیں ہیں احوال اختیاریہ جیسے نماز، روزہ وغیرہ احوال غیر اختیاریہ جیسے حلیہ شریف۔ آنحضرتؐ کے احوال اختیاریہ حدیث میں داخل ہیں لیکن ان کو داخل کرنے کے لئے جدا لفظ لانے کی ضرورت نہیں یہ افعال میں داخل ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیاریہ کو ان حضرات کی اصطلاح میں حدیث نہیں کہا جاتا علمائے حدیث کی اصطلاح میں حدیث کی تعریف یوں ہے۔ "الحدیث اقوال النبی وافعالہ واحوالہ"۔ ان حضرات کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال اختیاریہ وغیر اختیاریہ سب حدیث میں داخل ہیں۔ اس لئے ان سب کو داخل کرنے کے لئے ایک مستقل لفظ (احوالہ) لایا گیا۔ فریقین کے اختلاف تعبیر کا منشاء اختلاف نظر ہے دونوں کی نظر الگ الگ ہے اصولیین کی نظر استنباط احکام پر ہے وہ اپنی اصطلاح میں حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انہی چیزوں پر کریں گے جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے۔ اور وہ چیزیں اقوال، افعال اور احوال اختیاریہ ہیں۔ چنانچہ ان تینوں کو حدیث میں داخل کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال مقدسہ جو غیر اختیاری ہیں ان کا استنباط احکام میں داخل نہیں۔ اس لئے اصولیین کے ہاں یہ حدیث میں داخل نہیں۔ علمائے حدیث کی غرض یہ ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام منسوبات اور مضافات خواہ وہ اقوال ہوں خواہ افعال خواہ احوال اختیاریہ ہوں یا غیر اختیاری سب کو جمع کر کے امت تک پہنچا دیں اس لئے اپنی غایت پر نظر رکھتے ہوئے ان حضرات نے حدیث کی تعریف ایسی کی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جمیع منسوبات داخل ہو جاویں یہ اختلاف اختلاف العبارات لا اختلاف الاعتبارات کے قبیل سے ہے[1]۔

---

[1] تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں مقدمہ فتح الملہم ص۲۔

حدیث اور خبر میں نسبت حدیث اور خبر میں کیا نسبت ہے؟ اس میں اصطلاحات اور اقوال مختلف ہیں۔ نمبر۱ حدیث اور خبر میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اس لئے کہ حدیث صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر ہر بات کو کہہ دیتے ہیں خواہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہو یا کسی اور کی فکل حدیث خبر بدون عکس کلی۔۔۔۔۔۔۔۔

نمبر۲۔ ان دونوں میں ترادف ہے حدیث بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر بھی۔

نمبر۳۔ دونوں میں تباین ہے اس طرح سے کہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو کہتے ہیں اور خبر دوسروں کی باتوں کو کہتے ہیں۔ اسی بنا پر خادم حدیث نبوی کو محدث کہتے ہیں۔ اور عام تاریخوں میں مشتغل کو اخباری یا مؤرخ کہتے ہیں۔

لفظ اثر کا اطلاق۔ لفظ اثر کا اطلاق محدثین کے ہاں مختلف طرح سے ہوتا ہے۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر بمعنی خبر ہے یہ حضرات مرفوع حدیثوں کو بھی آثار کہہ دیتے ہیں۔ چنانچہ امام طحاوی علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا ہے۔ اس کتاب میں زیادہ تر مرفوع حدیثیں ہیں۔ بعض محدثین کی اصطلاح میں اثر کا اطلاق صحابہ و تابعین کے اقوال پر اور خبر کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات پر ہوتا ہے۔ فقہاء خراسان کی یہی روش ہے۔ غرضیکہ لفظ اثر کے اطلاق میں اصطلاحیں مختلف ہیں۔ ولا مشاحۃ فی الاصطلاح

تقریر کا معنیٰ اصطلاح میں تقریر کا معنیٰ ہے کہ کسی منقاد شریعت نے کوئی کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا یا کچھ کہا۔ یا کسی نے اس کے قول و فعل کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نقل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا اس سکوت کو تقریر کہتے ہیں۔ تقریر کا لغوی معنی ہے برقرار رکھنا: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت نے اس کام کے جواز کو ثابت کر دیا۔ اس لئے اس کو تقریر کہتے ہیں۔

حدیث کی وجہ تسمیہ اس علم پاک کو علم حدیث کیوں کہتے ہیں اس کا یہ نام رکھنے کی وجہ کیا ہے؟ اس میں علماء نے کئی وجہیں بیان کی ہیں۔

۱/ حدیث حادث کے معنیٰ میں ہے جو ضد ہے قدیم کی کلام اللہ اللہ کی صفت ہے اور اللہ قدیم ہے۔ اس کی یہ صفت کلام بھی قدیم ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں اس لئے آپکی کلام مبارک بھی حادث ہوگی اور حدیث آپکی کلام ہے اس لئے قرآن قدیم کے مقابلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام کو حدیث کہتے ہیں۔

۲/ بعض علماء نے وجہ تسمیہ یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث کا معنیٰ ہے قول اور یہ احادیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال ہیں اس لئے ان کو احادیث کہا جاتا ہے۔ احادیث کے ذخیرہ میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

لہ دیکھئے شرح نخبۃ الفکر ص۸

کے اقوال ہی نہیں بلکہ افعال وتقریرات بھی ہیں لیکن تغلیباً سب کو حدیث ہی کہہ دیتے ہیں۔

۳) شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے مقدمہ فتح الملہم میں بڑی لطیف تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث کا نام مقتبس ہے قرآن پاک کی آیت اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ سے تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورۃ والضحیٰ کے آخر میں حق تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے تین احسانات ذکر کر کے ان کے شکریہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ پہلا احسان یہ بتایا اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰى۔ آپ یتیم تھے آپ کو پرورش کے لئے بہترین ٹھکانہ دیا۔ اس کا شکر آگے یہ ارشاد فرمایا ہے۔ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ۔ یعنی آپ خود یتیمی کا مزہ چکھ چکے ہیں۔ اس لئے اس کے شکریہ میں یتیموں پر سختی نہ کیجئے۔ دوسرا احسان یہ بتایا وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدٰى۔ یعنی آپ کتاب اللہ سے اور خدائی علوم سے نبوت کے علوم سے پہلے ناواقف اور ناآشنا تھے پھر اللہ نے آپ کو ہدایت کی یعنی ان علوم ومعارف کے دریا آپ کے سینے میں بہا دیئے اس کا شکریہ یہ ہے کہ اَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ کہ علوم ومعارف ملنے کی جو نعمت ہے آپ اس کو لوگوں کے سامنے بیان کیجئے یہی جو چیزیں آپ بیان فرماتے ہیں انہی کو حدیثیں کہا جاتا ہے تو فَحَدِّثْ سے اقتباس کر کے آپ کی باتوں کا نام حدیث رکھ دیا ہے۔ تیسرا احسان یہ کہ آپ مفلس تھے آپ کو غنی بنا دیا۔ اس کا شکریہ ہے اَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ کسی صحیح سائل کو نہ جھڑکیئے۔[1]

علم حدیث کا موضوع۔ علم حدیث کا موضوع "ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث الرسالۃ" ہے۔

علم حدیث کی غایت | اس علم پاک کی غایت یہ ہے کہ اپنے ظاہر وباطن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت کے مطابق کر کے رضاءِ الٰہی اور سعادت ابدیہ حاصل کی جائے۔

علم حدیث کی شرافت وعظمت | قرآن پاک کے بعد علم حدیث تمام علوم میں سے اشرف، افضل، اعلیٰ ارفع اور انفع علم ہے۔ کسی علم کی شرافت وعظمت کے جتنے وجوہ ہو سکتے ہیں وہ کامل طور پر علم حدیث میں جمع ہیں۔ مثلاً

۱) کسی علم کی شرافت اس لئے بھی ہو سکتی ہے کہ اس کا موضوع اُونچا ہے۔ اس اعتبار سے بھی علم حدیث اسی قابل ہے کہ اسے اشرف العلوم کہا جائے اس لئے کہ اس کا موضوع ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ظاہر ہے کہ آپ اشرف الکائنات ہیں پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات موضوع بنتی ہے رسالت کی حیثیت سے آپ کی ذات بھی اشرف الکائنات ہے اور رسالت کی حیثیت اشرف الحیثیات ہے لہٰذا اس علم کے افضل ہونے میں کوئی تردد نہیں ہے۔

---

[1] مقدمہ فتح الملہم ص ا

۲۔ کسی علم کے بڑا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس کی غایت بہت بڑی ہے ظاہر ہے کہ اس اعتبار سے بھی علم حدیث سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس کی غایت حصول رضائے حق ہے۔ اور یہ اتنی بڑی غایت ہے کہ جنات عدن بھی اس کی قیمت نہیں بن سکتے جنت بھی محض اس لئے قیمتی ہے کہ حق تعالیٰ کے رضاء کا محل بنتی ہے جس علم کی غایت اتنی اُونچی ہوگی اس کے ارفع العلوم ہونے میں کیا شبہ ہے۔

۳۔ کسی علم کو اس لئے بھی عظیم کہدیا جاتا ہے کہ اس کے معلومات بہت اُونچے اور مقدس ہیں اس اعتبار سے بھی یہ علم سب سے فائق ہے اس لئے کہ علم حدیث کی معلومات خدا کی باتیں ہیں۔ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔

؎ گفتۂ او گفتۂ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

ظاہر ہے کہ خدائی باتوں سے اُونچی اور اقدس باتیں کونسی ہوسکتیں ہیں؟ تو معلومات کی بلندی اور پاکیزگی کے اعتبار سے بھی یہ علم اس قابل ہے کہ اسے ارفع العلوم اور اقدس العلوم کہا جائے۔

۴۔ کوئی علم اس لئے بھی بڑا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کی ضرورت شدید ہے اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ یہی وہ علم ہے جو انسان کو صحیح انسان بنا سکتا ہے اور یہ علم ایسا ہے جس کے بغیر آدمی کلام اللہ کے صحیح معانی اور رموز نہیں سمجھ سکتا ہے سب سے زیادہ ضرورت اسی علم کی ہے اس لئے شدتِ ضرورت کی وجہ سے بھی یہ علم سب سے زیادہ اہم ہے۔

۵۔ کوئی علم اس لئے بھی اچھا سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کے آثار و نتائج بہت اچھے ہیں۔ اس نے اچھا انقلاب پیدا کردیا ہے۔ اس لحاظ سے بھی یہ علم سب سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ اس علم اور اس کے معلم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے تاریخ انسانی کا پست ترین دور بلند ترین دور بن گیا ان کو اتنا صاف کیا کہ رشکِ ملائکہ بن گئے۔ جس علم کی برکت سے اتنا بڑا انقلاب پیدا ہوا اس کے عظیم ہونے میں کیا شک ہے۔

غرضیکہ علوم کی بلندی اور عظمت کے جتنے وجوہ ہوسکتے ہیں۔ وہ علی السبیل الاکمل حدیث میں جمع ہیں اس لئے اس کے سب سے اُونچا ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اسی لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس علم کے بہت فضائل بیان فرمائے ہیں جو کتاب العلم میں تفصیل سے آجائیں گے۔ مثلاً ایک حدیث میں ارشاد فرمایا۔ نَضَّرَ اللّٰهُ عبداً سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا وَوَعَاهَا وَادَّاهَا۔ یعنی اللہ تعالیٰ[1]

---

[1] جامع الترمذی ص ۹۴/ ج ۲ سنن ابن ماجہ ص ۲۱، سنن ابی داؤد ص ۱۵۹/ ج ۲ مشکوٰۃ ص ۳۵۔ (تبغاتِ یسیر)

اس شخص کو خوش و خرم اور تر و تازہ رکھے جس نے میری باتیں سنیں، پھر یاد کیں اور یاد رکھیں اور ان کو آگے پہنچایا۔ حدیث پڑھنے اور پڑھانے کی برکت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کو قرب رسول کا بہت موقع ملتا ہے مشکوٰۃ شریف میں حدیث آرہی ہے اولی الناس بی یوم القیامۃ اکثرھم علی صلوٰۃً اوکماقال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کثرت درود قرب رسول کا باعث ہے اور حدیث پڑھنے والوں کو درود شریف کا جتنا موقع ملتا ہے کسی اور کو نہیں مل سکتا۔ اسی لئے بعض حضرات نے یہ فرما دیا ہے کہ حدیث پڑھنے والوں کو گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معنوی صحبت حاصل ہے۔ اگرچہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے پاس بیٹھنے کا موقع نہیں ملا مگر کلام رسول کے پاس رہنے کا موقع ملتا رہتا ہے کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔

اھل الحدیث ھم اھل النبی وان

لم یصحبوا نفسہ انفاسہ صحبوا۔

فائدہ علم حدیث، علم تفسیر کے علاوہ۔ باقی علوم سے باالاتفاق افضل ہے علم حدیث اور علم تفسیر میں سے کونسا افضل ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے بعض علم تفسیر کو افضل سمجھتے ہیں اس وجہ سے کہ اس کا موضوع الفاظ قرآن ہیں جو اللہ کی کلام ہے اور کلام اللہ کی صفت ہے اور صفت الٰہی تمام موضوعات سے افضل ہے۔ بعض علم حدیث کو افضل کہتے ہیں۔ وجہ یہ کہ علم تفسیر کا موضوع گو الفاظ قرآن ہیں لیکن جو الفاظ اور کلام موضوع علم تفسیر ہیں وہ کلام لفظی ہے کلام نفسی نہیں اور صفت اللہ کلام نفسی ہے کلام لفظی جو موضوع علم تفسیر ہے یہ صفت الٰہی نہیں اس لئے اس کا حضور علیہ السلام سے افضل ہونا ضروری نہیں۔

علم الروایۃ کی ضرورت

حق تعالیٰ نے انسان کو علم حاصل کرنے کے دو ذریعے عطاء فرمائے ہیں ایک عقل۔ دوسرے حس۔ عقل کے ذریعہ سے جن چیزوں کا ادراک کیا جائے ان کو معقولات کہتے ہیں اور حس کے ذریعہ سے جن چیزوں کا پتہ چلے انکو محسوسات کہتے ہیں حس کی قوتیں پانچ ہیں جن کو حواس خمسہ ظاہرہ کہا جاتا ہے۔

۱. **قوۃ باصرۃ**۔ جن چیزوں کا ادراک قوۃ باصرہ سے ہو۔ ان کو مبصرات کہا جاتا ہے۔
۲. **قوۃ سامعہ**۔ اس قوت کے مدرکات کو مسموعات کہا جاتا ہے۔
۳. **قوۃ شامہ** جن چیزوں کا پتہ اس قوت سے لگے ان کو مشمومات کہا جاتا ہے جیسے خوشبو اور بدبو۔
۴. **قوۃ ذائقہ** جن چیزوں کا اس قوت سے پتہ چلتا ہے ان کو مذوقات کہا جاتا ہے جیسے مٹھاس،

---

[1] مشکوٰۃ ص ۸۶۔

کڑواہٹ، کھٹاس وغیرہ۔

۵. **قوۃ لامسہ۔** اس قوت کے مدرکات کو ملموسات کہا جاتا ہے جیسے نرمی اور سختی وغیرہ ان پانچوں قوتوں کے مدرکات کو محسوسات کہا جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ بنیادی طور پر انسان کے پاس علم کے ذریعے دو ہیں حس اور عقل کبھی ایک آدمی کسی واقعہ کا احساس کرتا ہے اس کو دیکھتا ہے یا سنتا ہے لیکن دوسرے آدمی نے یہ واقعہ دیکھا، سنا نہیں اس کو اس واقعہ کا پتہ کیسے چلے گا اس کا طریق یہ ہے کہ دیکھنے یا سننے والا اس آدمی کو اطلاع یا خبر کردے جس نے براہ راست نہیں دیکھا یا نہیں سنا اس محسوس بات کا دوسرے آدمی کو علم اپنی حس سے نہیں ہوا بلکہ پہلے آدمی کی خبر سے ہوا اس کے لئے علم کا ذریعہ خبر بن گئی تو علم کا ایک تیسرا ذریعہ نکل آیا یعنی خبر کل تین ذریعے ہوگئے، عقل، حس، خبر جو آدمی ایک محسوس چیز کا علم اپنے حواس سے براہ راست حاصل نہیں کرسکا اس کو اس محسوس چیز کا علم خبر سے ہوسکتا ہے۔ خبر کی ضرورت اس وقت سے ہے جب سے انسان کی تاریخ چلی ہے انسان ہر محسوس چیز کا علم براہ راست اپنے حواس سے حاصل نہیں کرسکتا ایسے محسوسات کا علم حاصل کرنے کے لئے انسان ہمیشہ سے خبر کا محتاج رہا ہے اس خبر دینے کو روایت کہا جاتا ہے کسی دور میں بھی انسان روایت اور خبر سے بے نیاز نہیں ہوا۔

روایت کی ضرورت انسان کو ہر دور میں درپیش رہی ہے لیکن کسی قوم اور جماعت نے روایت کے اصول وقواعد کو فن کی شکل نہیں دی یہ صرف امت مسلمہ کا امتیازی کارنامہ ہے کہ انہوں نے اپنے محبوب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوب باتیں محفوظ کرکے آگے پہنچانے کے لئے روایت کے اصولوں اور ضابطوں پر اس انداز سے محنت کی ہے کہ علم الروایت کو ایک باقاعدہ مقدس فن کی شکل دے دی اس میں باقاعدہ بحثیں کی ہیں کہ روایت کے اصول کیا ہیں۔ قاعدے کیا ہیں اس کے پرکھنے کا انداز کیا ہے اس کے صدق کا پتہ کیسے چلے گا۔ باقاعدہ فن کی شکل میں ان باتوں کو مدون کردیا۔ پھر پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں نقل کرنے والے رجال کے حالات پوری طرح سے ضبط کرکے فن کی شکل میں مدون کردیئے۔ جس کو فن اسماء رجال کہا جاتا ہے۔ غیر مسلم ڈاکٹروں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسلمانوں کا ایک مخصوص اور عظیم ترین کارنامہ ہے۔

حاصل یہ کہ خبر بھی علم حاصل کرنیکا ایک ذریعہ ہے۔ اہل اسلام نے احادیث کے تحفظ کے لئے اس کو باقاعدہ فن کی شکل دے دی۔

اقسام خبر

خبر کی دو قسمیں ہیں **خبر متواتر** اور خبر واحد۔ خبر متواتر کسی امر محسوس کی وہ خبر ہے جس کے ناقل ابتداء سے انتہا تک اس قدر کثیر ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرلینا یا اتفاقاً ان سے جھوٹ صادر ہوجانا محال ہو۔ **خبر واحد** وہ

غریب ہے جس کے راوی ایسے اور اسس قدر نہ ہوں۔

شروط تواتر خبر متواتر کی تعریف بالا سے تواتر کی کئی شرطیں سمجھ میں آئیں۔ (۱) یہ خبر کسی امر محسوس کی ہو۔ اور سارے راوی اس کو دیکھ کر یا سن کر نقل کر رہے ہوں سب کی نقل کا مدار اور مستند ان کا دیکھنا اور سننا ہو۔ (۲) اس کے راوی کثیر ہوں (۳) کثرتِ رواۃ اس حد تک ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محالِ عادی ہو۔ اگر راویوں کی کثرت تو ہو لیکن یہ کثرت محیلہ للتواطؤ علی الکذب نہ ہو تو اس خبر کو متواتر نہ کہا جاوے گا۔

(۴) یہ کثرت ابتداء سے انتہا تک ایسی ہی رہے اگر کسی دور میں یہ کثرت نہ رہی تو یہ خبر متواتر نہ رہی۔

حافظ ابن حجر عسقلانی ؒ نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ فرمایا ہے وہ یہ کہ یہ خبر ایسی ہو جس سے یقین حاصل ہو جائے پہلی چار شرطوں کے پائے جانے کے بعد عام طور پر اس خبر کے سچے ہونے کا یقین ہو ہی جاتا ہے لیکن لازم نہیں ہو سکتا ہے کہ مذکورہ شرائط کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے یقین حاصل نہ ہو اس لئے حافظ عسقلانی ؒ نے اس شرط کا اضافہ فرما دیا[۱]

اقسام تواتر

تواتر کی چار قسمیں (۱) تواتر اسناد۔ (۲) تواتر طبقہ (۳) تواتر توارث یا تعامل۔ (۴) تواتر معنوی یا تواتر قدر مشترک۔

تواتر اسناد یہ ہے کہ حدیث کی سند متعین ہو اور ہر دور میں راویوں کی اتنی کثرت ہو کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو اس کی مثال میں علماء نے یہ حدیث پیش کی مَن کذب علی متعمدًا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

تواتر طبقہ کی صورت یہ ہے کہ ایک بات کو۔ جماعتیں جماعتوں سے اور طبقات طبقات سے اور گروہ گروہ سے جوق در جوق۔ نقل کرتے آئیں جیسے نقل قرآن مجید آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے قرآن نقل کرنے والے چند افراد ہی نہیں بلکہ قرون قرون سے نقل کرتے آئے ہیں۔ اس قسم کے تواتر کے متحقق ہونیکے بعد سند متعین کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

تواتر توارث یا تعامل یہ ہے کہ کسی بات کو اپنے عمل کے ذریعہ سے جماعتیں جماعتوں سے محفوظ رکھتی چلی آئیں ہوں مثلاً جماعت صحابہؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھتے دیکھا گو تمام صحابہؓ اپنی زبان سے نقل نہیں کرتے کہ ظہر کی چار رکعتیں ہیں لیکن پورے قرن صحابہؓ نے

---

[۱] شرح نخبۃ الفکر ص۵ الی ص۱۵

ان چار فرائض ظہر کو اپنے عمل میں داخل کر لیا صحابہ کو دیکھ کر قرن تابعین نے اپنے عمل میں چار رکعتوں کو داخل کیا آج تک ظہر کی چار رکعتیں ہونا قرون کے عمل سے محفوظ چلی آئی ہیں اسلئے کہا جائے گا کہ ظہر کی چار رکعتیں بطریق تواتر توارث متواتر ہے اسی طرح بہت سے مسائل ایسے ہیں جو طریق تعامل تواتر سے محفوظ چلے آئے ہیں دین کا بیشتر حصہ تواتر توارث سے متواتر ہے۔

تواتر قدر مشترک یہ ہے کہ کسی شئ کی جزئیات تو خبر واحد کے طور پر نقل کی گئی ہوں ہر ہر جزئی کی نقل درجہ تواتر تک نہیں پہنچی لیکن ان تمام جزئیات کے ضمن میں قدر مشترک کے طور پر ایک کلی سمجھ میں آ رہی ہے جب یہ کلی ہر جزئی کے ضمن میں سمجھ میں آ رہی ہے تو ہر ہر چیز اگرچہ خبر واحد کے درجہ میں ہے لیکن اسقدر مشترک کلی کو متواتر ماننے پڑیگا۔ عام واقعات میں اسکی مثال یہ ہے کہ حاتم طائی کی سخاوت کے بہت سے قصے اور واقعات نقل کیے جاتے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک واقعہ تواتر کے درجے کو پہنچنے والا نہیں بلکہ ہر ایک کی حکایت خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

لیکن ہر واقعہ اس بات پر ضرور دال ہے کہ حاتم طائی سخی تھا تو جود حاتم پر دلالت کرنے والے اتنے افراد ہو گئے جن کا اتفاق علی الکذب محال ہے۔ واقعات فرداً فرداً اگرچہ غیر متواتر ہیں لیکن الکا مشترک مدلول (جود حاتم) متواتر ہے۔ حدیث میں اس کی مثال معجزات ہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کے سارے واقعات متواتر نہیں بہت سے واقعات خبر واحد کے درجے میں ہیں۔ لیکن ان سب میں ایک شئ مشترک ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خرق عادت کا ظہور ہوا تو خرق عادت کا ظہور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر ہوا۔

فائدہ حافظ ابن الصلاح نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر حدیثوں کا وجود بہت کم ہے اور حافظ ابن حبان اور علامہ حازمی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ متواتر حدیثوں کا وجود ہی نہیں متواتر حدیثوں کی کم یابی یا نایابی کا جو دعویٰ کیا گیا ہے حافظ نے شرح نخبۃ الفکر میں بڑی عمدہ تقریر سے اس کو رد کیا ہے[1] اس کے متعلق یہاں یہ تنبیہ کرنی ہے کہ جن حضرات نے تواتر کے کم ہونے یا نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تواتر کی پہلی قسم یعنی تواتر اسناد کا وجود کم ہے باقی تین قسموں کی کمی کا دعویٰ مقصود نہیں ہے نہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں اس لئے کہ وہ دینی عمل جن کو تمام اسلامی مذاہب اپنائے چلے آئے ہیں وہ سب تواتر تعامل سے ثابت ہیں تو دین کا بیشتر حصہ متواتر ہے۔ یہ بات یہ حضرات بھی تسلیم کرتے ہیں ان کا مقصود صرف اتنا ہے کہ تواتر کی خاص پہلی قسم کا وجود بہت کم ہے لیکن حافظ نے ان کی اس بات کو بھی تسلیم نہیں کیا باقی تین قسموں کی کمی یا نایابی کا دعویٰ یہ کسی نے بھی نہیں کیا اس لئے حافظ ابن الصلاح، ابن حبان اور علامہ حازمی وغیرہ کے اس قول کو بیجا بنیاد بنا کر یہ کہنا کہ اکثر دین ظنیات سے ثابت ہوا ہے خلافِ حقیقت ہے۔

---

[1] شرح نخبۃ الفکر ص ۱۶۔

فائدہ تواتر کی[1] یہ چار قسمیں سلف میں بھی مانی جاتی رہی ہیں۔ ان کے نام بھی علماء سلف استعمال کرتے رہے ہیں۔ لیکن منضبط طور پر تواتر کی تقسیم ان چار قسموں کی طرف کرنا، اور ان کی اس طرح تعریفیں کرنا۔ یہ کارنامہ امیر المحدثین حضرت[2] العلامۃ محمد انور شاہ صاحب کشمیری قدس اللہ سرہٗ نے انجام دیا ہے۔

خبر متواتر کا حکم خبر[3] متواتر موجب یقین ہے۔ جس طرح سے کسی محسوس کا مشاہدہ کر کے دل میں یقین آتا ہے اسی طرح کسی محسوس کی خبر جب تواتر سے پہنچ جائے تو اس بات کی صحت کا دل میں یقین ہو جاتا ہے۔ یقین سے مراد اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع ہے۔ اعتقاد جازم وہ ادراک ہے جس میں جانب آخر کا احتمال نہ ہو اور ثابت اس اعتقاد کو کہتے ہیں جو تشکیک مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔

علماء کا اس میں کلام ہوا ہے کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کیسا ہے نظری ہے یا ضروری؟ بعض علماء نے کہا کہ خبر متواتر کا مفاد علم نظری ہے۔ لیکن یہ رائے صحیح نہیں جمہور محققین کی رائے یہ ہے کہ خبر متواتر کا مفاد علم ضروری ہے۔ علم ضروری وہ علم ہے جس کا حصول نظر و استدلال پر موقوف نہ ہو۔ خبر متواتر سننے کے بعد ایسے لوگوں کو بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے جن میں نظر و استدلال کی سرے سے اہلیت ہی نہیں۔

فائدہ جو شخص متواتر طریقے سے ثابت ہونے والے کسی حکم شرعی کا انکار کر دے علماء اس کی تکفیر کرتے ہیں اور جو شخص کسی ایسے حکم کا منکر ہو جو خبر واحد سے ثابت ہو، علماء اس کی تکفیر نہیں کرتے صرف تفسیق کرتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب ایک بات آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ہم تک بطریق تواتر پہنچی ہمیں اس بات کے متعلق حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی بات ہونے کا ایسا یقین ہو جائے گا جیسا حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے براہ راست سن کر حاصل ہوتا۔ اگر اس کا انکار کرے گا تو یہ شخص مکذب رسول سمجھا جائے گا اور مکذب رسول کافر ہے۔ بخلاف خبر واحد کی صورت کے کہ جب ایک حکم کسی تک آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا بطریق خبر واحد پہنچا اور اس شخص نے اس کا انکار کر دیا کہ میں نہیں مانتا تو اسمیں فیصلہ سو فیصد نہیں کیا جا سکتا کہ یہ حکم رسول کو ٹھکرا رہا ہے بلکہ اس میں احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید اس کو نقل کرنے والے وسائط پر اعتماد نہیں ہو سکا ان پر بد اعتمادی کی وجہ سے ٹھکرا رہا ہے تو یہ حقیقت میں تکذیب رسول نہ ہوئی بلکہ تغلیط وسائط ہوئی۔ اس احتمال کی بناء پر علماء نے اس کو کافر کہنے سے گریز کیا ہے۔ لیکن ایسے احمق

---

[1] فیض الباری ص ۷۰/ ج ۱ مقدمۃ فتح الملہم ص ۵۔

[2] اس تقریر میں آئندہ صرف حضرت شاہ صاحب کا لفظ استعمال کیا جائے گا۔ اور مراد حضرت علامہ محمد انور شاہ صاحب کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ ہوں گے۔

[3] شرح نخبۃ الفکر ص ۱۵۔

بد دین اور فاسق ضرور کہا جائے گا اس لئے کہ خبر واحد میں مثلاً ۱ فیصد احتمال خطا تھا ۹۹ فی صد صادق ہونے کا خیال، ایک فی صد کو ۹۹ فی صد پر ترجیح دینا سفاہت بھی ہے بد دینی بھی۔ خبر واحد کا حکم اور اس کی حجیت کے دلائل انشاء اللہ آگے ذکر کئے جائیں گے۔

تاریخ اور حدیث میں امتیازات

آگے چل کر ہم حدیث کی حجیت پر تفصیل سے گفتگو کریں گے اس سے پہلے بطور تمہید کے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حدیث میں اور تاریخ میں فرق بیان کر دیا جائے۔ تاریخ کو لوگ بہت مستند اور اہم چیز سمجھتے ہیں اور اس پر اعتماد کرتے ہیں یہاں ہم یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ حدیث میں مستند اور معتمد علیہ ہونے کے وجوہ اور اسباب تاریخ سے کہیں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ حدیث کی حفاظت کے لئے حق تعالیٰ نے جتنے اسباب و وسائل عطا فرمائے ہیں۔ ان کے پیش نظر ہم یہ دعویٰ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن پاک کے بعد محفوظ ترین اور مستند ترین ذخیرہ ہے تاریخوں کی نسبت اسمیں شان اعتماد اور استناد سی گنا زیادہ ہے۔

۱۔ محدثین حدیثوں میں جو باتیں اور واقعات نقل کرتے ہیں ان کی نقل کا مدار چشم دید گواہوں اور عینی شاھدوں پر ہوتا ہے جن لوگوں نے اپنے کان سے بات سُنی یا براہِ راست واقعہ کو دیکھا وہ نقل کا مدار ہوتے ہیں۔ تاریخی واقعات جب نقل اور ضبط کئے جاتے ہیں تو بہت کم واقعات ایسے ہوتے ہیں جن کا مدار عینی شاھدوں پر ہو۔ تاریخی واقعات کے ضبط کرنے کا اکثر طریقہ یہ ہے کہ تاریخ لکھنے والا جب کسی واقعہ کی تاریخ لکھنے بیٹھتا ہے تو اس کے متعلق اس ماحول میں جو افواہیں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اپنے قیاس سے ان میں کچھ انتخاب کر کے لکھتا ہے عینی گواہ تلاش کرنے کی کوشش کم کی جاتی ہے۔

۲۔ اگر تاریخ ضبط کرنے والوں کو کوئی عینی شاھد اور چشم دید گواہ مل بھی جاتے ہیں تو وہ اتصال سند کا پورا اہتمام نہیں کرتے اور محدثین حدیث کو قبول کرنے کے لئے اتصال سند کا پورا اہتمام کرتے ہیں۔

۳۔ مؤرخین کو اگر چشم دید گواہ مل بھی جائیں اور ان کے آگے متصل سند بھی مل جائے لیکن وہ راویوں کے پرکھنے کا زیادہ اہتمام نہیں کرتے کہ اس میں عدالت اور ضبط کس درجہ کی ہے محدثین شروع سے آخر تک ہر راوی کے حالات کی پوری چھان بین کرنے کے بعد روایت کو قبول کرتے ہیں۔

۴۔ حدیث کو نقل کرنے والے کثیر حضرات ایک ہی شخصیت کے قول، فعل اور تقریر کو نقل کر رہے ہیں سب کی روایت کا رُخ شخصیت واحدہ کی طرف ہے یعنی پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بخلاف تاریخ کے کہ اس میں ضبط کرنے والے کا رُخ ایک شخصیت کی طرف نہیں ہوتا بلکہ مختلف افراد مختلف وزیر مختلف شہر مختلف قومیں مختلف پارٹیاں ایسی ہوتی ہیں جن کے حالات اُس نے لکھنے ہیں حدیث کے راوی ——————— ایک ہی مرکز کی طرف

جمع کئے ہوئے ہیں اُسی کی باتیں لکھنی ہیں اور تاریخ والے نے منتشر چیزوں کے حالات لکھنے ہیں ظاہر ہے کہ بہت سے لوگوں کو ایک شخص کی باتیں ضبط کرنا آسان ہے اور متفرق اور منتشر چیزوں کے حالات ضبط کرنا تاریخ والے کے لئے مشکل ہے۔ پہلی صورت میں جتنا اعتماد ہو سکتا ہے دوسری صورت میں اس قدر اعتماد نہیں ہو سکتا۔

۵ تاریخ والے جن لوگوں کے واقعات نقل کرتے ہیں ان کو ان سے ذاتی دلچسپی نہیں ہوتی حدیث والے جس شخصیت کی بات نقل کرتے ہیں ان کو اسے بے مثل قسم کی دلچسپی اور محبت ہوتی ہے صحابہؓ کو اور اُمت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو محبت ہے پوری تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی جب صلح نامہ حدیبیہ لکھا جا رہا تھا مشرکین کی طرف سے وہاں عروۃ بن مسعود ثقفی موجود تھے ابھی اسلام نہیں لائے تھے وہ جب مشرکین کے پاس پہنچے ہیں تو انہوں نے صحابہؓ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق کا نقشہ کھینچا ہے امام بخاری نے ان کے بیان کئے ہوئے تاثرات صحیح بخاری میں نقل فرمائے ہیں۔ ان میں یہ بھی ہے کہ میں قیصر و کسریٰ کے درباروں میں گیا ہوں اور درباریوں کو بادشاہوں کا ادب کرتے ہوئے دیکھا ہے لیکن تعلق محبت حضور کے صحابہؓ کو حضور سے ہے اس کی نظیر نہیں ملتی اگر کہیں بلغم تھوکتے ہیں تو یہ صحابی اسکو زمین پر گرنے نہیں دیتے اٹھا کر مل لیتے ہیں وضوء کرتے ہیں تو پانی زمین پر نہیں جانے دیتے اپنے بدن سے ملتے ہیں اور خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں برکت کو حاصل کرنے کیلئے آپس میں لڑ نہ پڑیں ایسی محبت کی نظیر کہاں ملتی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ محبت والے کو اپنے محبوب کی باتیں بھولا نہیں کرتیں وہ کبھی ان کو گم ہونے نہیں دیتا جان سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے اس بات کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان جس شخصیت کے حالات حدیث میں ضبط کرتے ہیں ان کو ان سے شدید محبت ہے اور محبت حفاظت کا بڑا ذریعہ ہے۔ محبت محبوب کے بارہ میں حافظہ بھی تیز کرتی ہے۔ تاریخ لکھنے والوں کو ایسا قلبی تعلق صاحب واقعہ سے کہاں ہوتا ہے؟

۶ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت ہی اس مقصد کے لئے کی تھی کہ اپنی زندگیوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں ڈھال لیں ہر بات میں اپنی رائے ختم کر کے اپنے آپ کو گم کردیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ ارشاد فرماتے کسی عمل کا حکم دیتے یا خود کوئی عمل فرماتے وہ سب کچھ ہر صحابی نے اپنے عمل کے ذریعے محفوظ کر لیا تھا گویا ہر صحابی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات ارشادات کا زندہ نسخہ ہے مثلاً جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنی ہو وہ صحابی کی نماز دیکھ لے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسا طواف دیکھنا ہو وہ صحابی کے طواف کو دیکھ لے جس نے ہر معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت دیکھنی ہو وہ صحابی کی عادت دیکھ لے ایک لاکھ سے زیادہ صحابی ان میں سے

۱؎ صحیح بخاری ص ۳۷۹/ ج ۱۔

ہر ہر فرد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کا زندہ عملی ذخیرہ تھا تو حدیث کے گم ہونے کا سوال ہی کیسے پیدا ہوتا۔

۷ اوّل تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جس انداز کی محبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رکھتے تھے اس کا یہ تقاضا تھا کہ اپنے محبوب کی کوئی بات گم ہونے نہ دیں اس کے علاوہ نبی محبوب صلی اللہ علیہ وسلم نے زور دار فضائل بیان فرما کر حدیث یاد کرنے اور آگے پہنچانے کی ترغیبیں دیں جب دین سیکھنے کے لئے وفد آپ کے پاس آتے تو آپ تعلیم کے بعد یہ ارشاد فرما دیتے کہ احفظوھن واخبروھن من وراءکم۔ یہاں تک ارشاد فرمایا کہ نضر اللہ عبداً سمع مقالتی فحفظھا و وعاھا و اداھا (الحدیث) جب ایسے فضائل بیان فرمائے ہوں گے تو صحابہ میں حدیث یاد کرنے اور آگے پہنچانے کا کتنا اہتمام پیدا ہوا ہو گا۔ حجۃ الوداع کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا۔ خطبہ کے دوران آپ نے آسمان کی طرف انگلی اٹھا کر تین دفعہ فرمایا اللھم ھل بلغت پھر حاضرین کو حکم فرمایا الا فلیبلغ الشاھد الغائب۔

ایسے درد انگیز اور فکر افروز انداز سے جب محبوب کی زبان سے اتنی تاکیدات و ترغیبات سنیں گے تو ان میں حفظِ حدیث اور ادارِ حدیث کا کس قدر جذبہ پیدا ہوا ہو گا یہی وجہ ہے کہ امت نے حفظ حدیث، حفظ علم مذاکرۂ علم اور تدریس علم کو سب طاعات سے بڑا مشغلہ سمجھا ہے۔ امت میں کتنے نفوس ایسے ہیں راتوں کو جاگنا اور عبادت کرنا ان کا محبوب ترین مشغلہ ہے لیکن حفظ حدیث کو وہ عبادت سے بھی اونچا کام سمجھتے رہے ہیں حضرت ابن عباس ارشاد فرماتے ہیں تدارس العلم ساعۃ من اللیل خیر من احیائھا۔ یہ ذہن خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیدا کیا گیا ہے غرضیکہ ذاتی محبت کا تقاضا بھی یہ تھا کہ محبوب کی ہر بات محفوظ کرلیں پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ترغیبات اور تاکیدات نے ان کے ولولے کو اور اونچا کر دیا اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور پیشین گوئی کے خود فرمایا ہے۔ تسمعون ویسمع منکم ویسمع من الذین یسمعون منکم غرضیکہ ان حالات میں حدیث گم نہیں ہو سکتی۔

۸ جس ذمہ دارانہ طرز اور احتیاط سے حدیث محفوظ کی گئی ہے اتنی ذمہ داری سے کوئی تاریخ ضبط نہیں ہو سکی اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو نقل کرنے والا پہلا طبقہ صحابہ کرام کا ہے جن کا تزکیۂ نفس خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے ان کی دیانت امانت صداقت کردار کی بلندی اس حد تک پہنچی ہوئی تھی کہ وہ حضور صلی

---

۱ مشکوٰۃ ص ۱۲ بحوالہ صحیح بخاری و صحیح مسلم
۲ صحیح بخاری ص ۲۱/ ج ۱ ۳ مشکوٰۃ ص ۳۶
۴ سنن ابی داؤد ص ۱۵۹/ ج ۲۔ مستدرک حاکم ص ۹۵/ ج ۱

اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی روایت کرنے میں غلط بیانی اور بے احتیاطی کر ہی نہیں سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان کی توثیق فرمادی ہے اصحابی کالنجوم لہٰذا اپنے ذاتی کردار کی وجہ سے بھی یہ روایت حدیث میں بے احتیاطی نہیں کر سکتے تاریخوں کو ایسے محتاط روایت کرنے والے کب ملے ہیں۔

۹ ایک تو ذاتی کردار کی بلندی کی وجہ سے صحابہ کرام حدیث کے نقل کرنے میں غلط بیانی نہیں کر سکتے اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں غلط بیانی کرنے سے منع فرمادیا اس پر زوردار وعیدیں سنائی ہیں مثلاً فرمایا[1] من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار۔ ایسی وعیدیں سننے کے بعد تو روات حدیث میں بے احتیاطی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

۱۰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حدیث روایت کرنے میں احتیاط کی سخت تاکیدیں کی ہیں صرف تاکیدات فرمانے پر ہی اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ ان حضرات کی حدیث نقل کرنے میں نگرانی بھی فرمایا کرتے تھے کہ یہ میرے قول وفعل کو ٹھیک طریقے سے ضبط کرتے ہیں یا نہیں؟ اور نقل کرنے میں احتیاط کرتے ہیں یا نہیں؟ قول نقل کرنے میں احتیاط سکھانے کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک صحابی کو سونے کے وقت کی دعا سکھائی اس دعا کے آخر میں یہ جملہ بھی پڑھایا۔ آمنتُ بکتابك الذی انزلت ونبیك الذی ارسلت۔ تعلیم کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے یہ دعا سناؤ تو صحابی نے باقی دعا تو اسی طرح سنائی جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھائی تھی البتہ ایک لفظ کا فرق کر دیا۔ ونبیک الذی ارسلت کی بجائے رسولک الذی ارسلت سنایا بظاہر اس سے معنیٰ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر بھی تنبیہ فرمائی کہ وہی لفظ کہو جو میں نے یاد کرائے یہ حفظ حدیث کی نگرانی ہو رہی ہے۔

اسی طرح فعل کو محفوظ کرنے کی نگرانی کا ایک واقعہ[2] یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی (یعنی جیسے مجھے نماز پڑھتا دیکھ رہے ہو اس طرح نماز پڑھو۔)

ایک دفعہ ایک صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے نماز پڑھی اور فارغ ہونے کے بعد آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر سلام عرض کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا ارجع فصلّ فانك لم تصل۔ (یعنی واپس جاکر دوبارہ نماز پڑھو۔ تو نے صحیح نماز نہیں پڑھی)۔ صحابی نے ارکان کو تعدیل کے ساتھ اداء نہیں کیا تھا۔ یعنی آپکے مبارک فعل کا صحیح نقشہ نہیں کھینچا تھا۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تنبیہ فرمائی۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۱/ ج ۱۔

[2] مشکوٰۃ ص ۷۵۔ بحوالہ صحیح بخاری وصحیح مسلم۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایتِ حدیث میں نگرانی اور بھی بہت سے واقعات ملتے ہیں. ظاہر ہے کہ اس سے احتیاط فی الروایۃ کا پیمانہ کتنا اونچا ہو جائے گا۔

۱۱ جب اسلامی فتوحات بہت کثرت سے ہو چکیں تو لوگوں میں سے معمولی آدمیوں کے پاس بھی کافی رقم جمع ہوتی تھی اس زمانے میں عام رجحان یہ تھا کہ اس رقم کو اشاعتِ حدیث اور حفظ حدیث پر خرچ کیا جائے عورتوں بچوں بڑوں چھوٹوں سب میں یہ ذوق وشوق تھا اس زمانے میں عزت بھی اسی علم سے ملتی تھی ان حضرات نے اپنے وسائل کا رُخ حفظِ حدیث کی طرف موڑ رکھا ہے حفاظت کے اتنے وسائل کسی تاریخ کو نصیب نہیں ہو سکے۔

نمونے کے طور پر ہم نے حدیث و تاریخ میں چند امتیازات بتائے ان سے اندازہ ہو جائے گا کہ حدیث کو حفاظت کے جو وسائل میسر آئے ہیں وہ دنیا کی کسی تاریخ کو نصیب نہیں ہوئے اس لئے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ حدیث کا ذخیرہ محفوظ ترین ذخیرہ ہے۔

حجیّتِ حدیث

تاریخ انکارِ حدیث

تشریع کے لئے یعنی شریعت کے مسائل کو ثابت کرنے کے لئے سب سے بڑی حجت اور دلیل قرآن پاک ہے۔ اس کے بعد دوسرے درجے کی حجت اور دلیل نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے دونوں تشریعی دلیلیں ہیں یعنی جیسے دین کے مسئلے بیان کرنا اور مقرر کرنا یہ قرآن کا کام ہے اسی طرح سے دین کے مسائل مقرر کرنے کے لئے اور ثابت کرنے کے لئے حدیثِ رسول بھی دلیل اور حجت ہے۔ تقریباً پہلی صدی کے آخر تک تمام مسلمان قرآن پاک کی طرح حدیث رسول کو تشریعی حجت سمجھتے رہے۔ حافظ ابن حزم فرماتے ہیں کہ پہلی صدی تک اہل السنت والجماعت اور خوارج اور شیعہ اور قدریہ غرضیکہ اسلام کا نام لینے والے سب فرقے ثقہ راویوں کے ذریعہ سے پہنچنے والی حدیثوں کو بالاتفاق حجت سمجھتے رہے۔

یہاں تک کہ معتزلہ پیدا ہوئے انہوں نے خبر واحد کی حجیت کا انکار کرنا شروع کر دیا۔ ان کے اس انکار کا منشاء کچھ علمی قسم کی غلطیاں تھی جو عقل پرستی کی وجہ سے ان میں پیدا ہو گئی تھیں جو حدیثیں یہ لوگ اپنی عقل کے خلاف سمجھتے ان کا انکار کر دیتے اگر خبر واحد کے درجہ میں ہو اور اگر قرآن میں یا حدیث متواتر میں ان کو کوئی ایسی بات نظر آتی جس کو یہ اپنی ناقص عقل کے خلاف سمجھتے تو انکار تو نہ کرتے لیکن غلط بے ہودہ قسم کی غلط تاویلات کرنے لگ جاتے چنانچہ حشر ونشر اور رؤیت باری اور میزان اور صراط وغیرہ کے بارے میں جو اخبار احاد ہیں ان کا انہوں نے انکار کیا ائمہ اہل السنت والجماعت نے ان کی خوب تردید کی اور بتایا ہے کہ ان کا راستہ غلط ہے یہ تو ہو سکتا ہے کہ ان کی ناقص عقل میں دین کے کسی مسئلہ کی وجہ سمجھ نہ آئے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ دین کی کوئی بات عقل سلیم کے خلاف نہیں۔

معتزلہ کے اس انکار حدیث کی تردید میں امت کے ائمہ کرامؒ نے مستقل کتابیں تحریر کی ہیں مثلاً حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا جو ان کی کتاب الأم کی ساتویں جلد کے آخر میں چھپا ہوا ہے اس کے کچھ اقتباسات اور معلومات ہم پیش کریں گے۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس موضوع پر مستقل جزء لکھا ہے اس جزء کا کچھ حصہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ نے اپنی کتاب إعلام الموقعین میں نقل کر دیا ہے اور بھی ائمہ نے معتزلہ کی تردید کی ہے اس کے بعد حجیت حدیث کا موضوع علم اصول حدیث اور علم اصول فقہ کا ایک مستقل عنوان بن گیا متاخرین میں حجیت حدیث کے موضوع پر اور انکار حدیث کی تردید میں جن بزرگوں نے زور دار مقالات لکھے ہیں ان میں سے پیش پیش امام غزالیؒ اور حافظ ابن حزمؒ اور حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی اور حافظ سیوطیؒ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب المستصفیٰ میں اور حافظ محمد بن ابراہیم وزیر یمانی نے "الروض الباسم" میں اور ابن حزم نے الاحکام میں اور حافظ سیوطیؒ نے اپنے رسالہ "مفتاح الجنۃ فی الاحتجاج بالسنۃ" میں اس موضوع پر زوردار کلام کیا ہے اور انکار حدیث کے متعلق جتنے عقلی نقلی شبہات تھے۔ ان کے مدلل جوابات دیئے ہیں

اس کے بعد ہمارے زمانے کے منکرین حدیث کا دور آگیا۔ ماضی قریب میں بہت سے ایسے بدنصیب پیدا ہوئے جنہوں نے انکار حدیث کا فتنہ برپا کیا اس قریبی دور کے منکرین حدیث میں سے پیش پیش یہ لوگ ہیں عبداللہ چکڑالوی حافظ اسلم جیراج پوری۔ فتح نیاز پوری۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق۔ ڈاکٹر احمد دین تمنا۔ عمادی پھلواروی۔ چوہدری غلام احمد پرویز۔ عنایت اللہ مشرقی۔ ان لوگوں نے اپنے اپنے رنگوں میں مختلف عنوانات کے ساتھ حدیث پاک کے بارے میں اپنی قلبی خباثتوں اور گندگیوں کا اظہار کیا ہے ان کی باتیں پڑھنے اور سننے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ صرف حدیث کے منکر ہی نہیں بلکہ دین کے تمام اصول سے بیزار ہیں۔ ان کے مقالات کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

معتزلہ نے بھی انکار حدیث کیا تھا اور اس زمانے کے منکرین حدیث نے بھی انکار حدیث کیا ہے لیکن دونوں کی نوعیت اور منشاء جدا جدا ہے۔ معتزلہ کے انکار کا منشاء کچھ عقلی قسم کے شبہات تھے جن کا سلف نے جواب دیا تھا لیکن اس زمانے کے منکرین حدیث کا اصل منشاء یہ ہے کہ اپنے آپ کو مسلمان کہلاتے ہوئے دینی پابندیوں کو ختم کر کے دین سے آزادی پیدا کرنا۔ مسلمان بھی رہیں اور اسلام کی پابندیوں سے آزاد بھی رہیں اس کی صورت یہ سوچی کہ قرآن کے ماننے کا دعویٰ کیا جائے۔ لیکن حدیث کا انکار کر دیا جائے جب حدیث درمیان سے نکل جائے گی تو قرآن کے مجمل احکام کی تشریح اپنی مرضی سے کر لی جائے قرآن کو اپنی سب خواہشات پر منطبق کر لیا جائے دین کا مقصد تو یہ ہے کہ اپنی خواہشات کو اللہ کے دین کے سامنے ختم کر دو انہوں نے انکار حدیث کر کے دین کی اس روح کو بدل دیا انہوں نے قرآن کو تابع کر دیا اپنی خواہشات کے تو ان کے انکار کا منشاء شرارت نفس۔ خواہش پرستی دینی

آزادی تھی اور اپنے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے حدیث پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں۔ اعتراضات وہی ہیں جو پہلے زمانہ میں پیش کئے جا چکے ہیں جن کے تسلی بخش جوابات اکابر امت اپنی کتابوں میں دے چکے ہیں یہ لوگ انہی اعتراضات کو رنگ بدل کر پیش کرتے ہیں لیکن جواب ساتھ نقل نہیں کرتے امت کو گمراہ کرنے کیلئے علمی خیانت کرتے ہیں۔ اگر ان میں انصاف کی بو بھی ہوتی تو جب اعتراض لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو یہ حوصلہ بھی کر لیتے کہ اعتراضات کے ساتھ جو جوابات دیئے گئے ہیں اُن کو بھی پیش کر دیتے تاکہ ناظرین خود غور کر لیں کہ بات کی حقیقت کیا ہے۔!

علماء حق نے ان کے اعتراضات کا خوب محاسبہ کیا ہے حدیث کی حمایت میں اتنا کچھ کہہ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ صرف اعتراضات کے جوابات ہی نہیں دیئے بلکہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں حدیث کی عظمت حدیث کا ذکر نہایت جمکا کر پیش کر دیا ہے۔ فجزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

اس وقت ہمارا مقصود یہ ہے کہ منکرین حدیث کی اہم باتیں اور جو ان کے خیال میں بڑے بڑے شبہات ہیں اُن کو ذکر کر کے وقت کی گنجائش کے مطابق اس کے کچھ جوابات پیش کر دیئے جائیں۔

منکرینِ حدیث کی قسمیں

موجودہ دور کے منکرینِ حدیث مختلف رنگوں اور مختلف اندازوں سے حدیث کا انکار کرتے ہیں۔ بات ایک ہی کہنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ کتابوں کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ اپنی اس بات کو مختلف عنوانات سے پیش کرتے ہیں۔ ——— موجودہ زمانہ کے منکرینِ حدیث کے مشہور رنگ دو ہیں۔

۱۔ بعض منکرینِ حدیث صاف لفظوں میں یہ بات کہدیتے ہیں کہ رسول کی حدیث دین میں حجت نہیں رسول کا کام صرف اتنا ہے کہ قرآن امت کے حوالے کر دے اس کی توضیح اور تشریح کرنا اور مطلب سمجھانا یہ نبی کا منصب نہیں ——— امت خود غور کر کے مطلب سمجھے اور عمل کرے۔ نبی کی تشریح کا ماننا امت پر ضروری نہیں جیسے چٹھی پہنچانے کے بعد ڈاکئے کا کام ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے قرآن امت کے ہاتھ میں دینے کے بعد نبی کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ قرآن پاک ایک جامع کتاب ہے یہ ہدایت کے لئے خود کافی ہے اس لئے اس کے ہوتے ہوئے حدیثِ نبوی کی ضرورت نہیں۔ حدیث کی ضرورت کا قائل ہونا قرآن کی جامعیت کے منافی ہے۔

۲۔ دوسرا رنگ انکارِ حدیث کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو ہم حجت مانتے ہیں۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں محفوظ نہیں رہ سکیں۔ یہ موجودہ کتابیں بعد میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں لکھی ہوئی

احادیث دراصل حدیثیں ہی نہیں۔ بلکہ یہ عجمی لوگوں کی سازشش ہے۔ گویا عجمی لوگوں نے اپنے پاس سے بنا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کردی ہیں۔ (معاذ اللہ)

منکرین حدیث کی دونوں قسموں کا انجام ایک ہی ہے کہ وہ موجودہ کتب حدیث میں لکھی ہوئی احادیث کو معتبر نہیں مانتے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے فریق نے بے باکی سے کام لیا اور کھل کر انکار کردیا۔ اور دوسرے فریق نے مکاری سے کام لیا اور انکار کا شاطرانہ انداز اختیار کیا۔ اب ہم دونوں قسم کے منکرین حدیث کے بے بنیاد شبہات کا جواب دینگے اور انکے غلط موقف اور نظریہ کی تردید کریں گے۔

قسم اوّل کی تردید

قرآن پاک واقعی جامع کتاب ہے۔ ہم اس کی جامعیت کے ان لوگوں سے زیادہ قائل ہیں۔ لیکن حدیث رسول کو حجت ماننا یہ قرآن پاک کی جامعیت کے منافی نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک کی جامعیت حدیث کے بغیر روشن نہیں ہوسکتی کسی کتاب کے جامع ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کو کسی معلم کی ضرورت نہیں اور کسی تعلیم اور توضیح اور تشریح کی ضرورت نہیں بلکہ جتنی کوئی کتاب جامع ہوگی اس کی جامعیت کے پہلوؤں کو واضح اور نمایاں کرنے کے لئے اتنی ہی زیادہ اُس کی توضیح کی ضرورت ہے قرآن پاک جامع کتاب ہے اور اتنی بلیغ ہے کہ اس کی بلاغت معجزانہ قسم کی ہے اس لئے اس کو سمجھنے کے لئے قرآن پاک نے خود کہا ہے کہ رسول کے بیانات اور تشریحات اور تفصیلات کی سخت ضرورت ہے۔

قرآن کے جامع ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں تمام پیش آنے والی جزئیات کا حکم موجود ہے بلکہ اس کی جامعیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دین کے اصول اور کلیات پوری طرح سے سمجھا دیئے گئے ظاہر ہے کہ اصول وکلیات پر تفریعات اور توضیحات اور تبیینات اور تشریح رسول کی خود قرآن پاک کے کہنے کے مطابق ضرورت ہے جب قرآن پاک خود ہمیں قرآن فہمی کے لئے حدیث رسول کا محتاج قرار دیتا ہے اور قرآن کی صحیح تفسیر سمجھنے کے لئے نبی کے دربار میں جانا ہم پر فرض قرار دیتا ہے تو اس صورت میں حدیث سے انحراف قرآن پاک سے انحراف ہوگا۔

اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ قرآن نے نبی کی کیا ذمہ داری اور کیا منصب اور کیا مقام اور کیا حقوق اور کیا ضرورت بیان کی ہے تو کبھی ایسی باتیں زبان پر نہیں آسکتیں اس لئے ان باتوں کا جواب دینے کے لئے ہم قرآن پاک کی کچھ آیات پیش کرتے ہیں جس سے نبی اور حدیث نبی کا مقام اور نبی کا منصب اور بعثت کا مقصد اور نبی کے فرائض اور ذمہ داریاں سمجھ میں آتی ہیں اس موضوع پر آیات اتنی کثرت سے ہیں کہ سب کو پیش کرنا مشکل ہے۔ یہاں آسانی کے لئے اس قسم کی آیات کی چند قسمیں کرلی جائیں گی۔ پھر ہر قسم میں سے صرف بطور نمونہ چند آیات پیش کریں گے

پہلی قسم وہ آیات جن میں بتایا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف قرآن پاک کے الفاظ امت تک پہنچا دینا ہی نہیں۔ بلکہ قرآن پاک کا بیان اور اس کی تفسیر و تشریح بھی آپ ہی کا کام ہے اور اُمت قرآن پاک کی تشریح میں آپ کی محتاج ہے۔ اور آپ کی تشریح کو قبول کرنا اُمت پر ضروری ہے مثلاً

۱- وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم ولعلھم یتفکرون۔ (سورۂ نحل ع ۶ آیت ۴۴)

اور آپ پر بھی یہ قرآن اتارا گیا ہے۔ تاکہ جو مضامین (آپ کے واسطہ سے) لوگوں کے پاس بھیجے گئے ان کو آپ ان سے ظاہر کر دیں اور تاکہ وہ (ان میں) غور کیا کریں۔

اس میں قرآن پاک نے صاف لفظوں میں اعلان کر دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کے شارح اور مبیّن ہیں۔

۲- لقد من اللہ علی المؤمنین اذ بعث فیھم رسولاً من انفسھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتٰب والحکمۃ (سورۃ آل عمران آیت ۱۶۴ — اسی مضمون کی آیت بقرہ آیت ۱۵۱ — ۱۲۹ اور جمعہ آیت — ۲ میں ہے)

حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر (بڑا) احسان کیا جب کہ ان میں ان ہی کی جنس سے ایک ایسے (عظیم الشان) پیغمبر کو بھیجا کہ وہ ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی آیتیں (اور احکام) پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان لوگوں کی صفائی کرتے رہتے ہیں اور ان کو کتاب الٰہی اور فہم کی باتیں بتاتے ہیں۔

اس آیت سے واضح ہو گیا کہ نبی کا کام آیات سنا کر ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ نبی اس کتاب کے مُعلّم بھی ہیں۔ اس کے معانی کی تعلیم دینا بھی آپ ہی کا کام ہے۔ اگر قرآن کے مطالب سمجھنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی ضرورت نہ ہوتی تو آپ کی تعلیمات سے مستغنی ہو کر قرآن پاک سمجھنے کے سب سے زیادہ حقدار صحابۂ کرام تھے عربی جن کی مادری زبان تھی۔ لیکن ان کو بھی جب آپ کی تشریحات کا محتاج قرار دیا گیا تو امت کے بعد والے طبقات تعلیم رسول سے کیسے بے نیاز ہو سکتے ہیں۔

۳- قرآن پاک میں جا بجا آپ کے فرائض منصبیہ بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے۔ ویزکیھم یعنی آپ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اپنے پاس رکھ کر ان کی اصلاح و تزکیہ بھی فرماتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ صرف کتاب دے کر چلے جانا ہی نبی کی ذمہ داری نہیں بلکہ آپ مزکی اُمت بھی ہیں۔

دوسری قسم وہ آیات جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی طرف صرف قرآن کی وحی نہیں کی گئی۔ بلکہ آپ کے علاوہ اور باتوں کی بھی وحی بھیجی گئی ہے جو آپ امت کو تعلیم دیتے ہیں۔ قرآن کی

میں اس کو حکمت سے یاد کیا گیا ہے اس قسم کی بھی کئی آیات ہیں۔ مثلاً

۱۔ یعلمہم الکتٰب والحکمۃ۔ یہاں "حکمۃ" کا "کتاب" پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف الیہ میں مغایرت ذاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتاب اور حکمت دو الگ الگ چیزیں ہیں، جن کی تعلیم دینا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کام ہے اور یہ حکمت وہی احادیث ہیں، جن کی گوہر افشانی مجالس میں فرماتے رہتے تھے۔

۲۔ وانزل اللہ علیك الکتاب والحکمۃ۔ اس میں الکتاب والحکمۃ دونوں انزل کے مفعول بہ ہیں ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح سے کتاب (قرآن) اتاری ہے اس کے علاوہ حکمت بھی اس کی اتاری ہوئی ہے۔

۳۔ واذکروا نعمۃ اللہ علیکم وما انزل علیکم من الکتٰب والحکمۃ۔ (بقرہ آیت ۲۳۱)
یہاں بھی "من الکتٰب والحکمۃ" بیان ہے "ما انزل علیکم" کا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ وحی الٰہی صرف قرآن مجید میں منحصر نہیں بلکہ حکمت بھی انہی کی طرف سے وہی منزل ہے۔

۴۔ واذکرن مایتلیٰ فی بیوتکنّ من آیات اللہ والحکمۃ۔ (سورہ احزاب ع ۴)
اے ازواج مطہرات یاد کیا کرو ان آیات کو جو تمہارے گھروں میں پڑھی جاتی ہیں اور حکمت کو۔

اس میں "من آیات اللہ والحکمۃ" دونوں بیان ہیں "مایتلیٰ فی بیوتکنّ" کے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک گھروں میں قرآن کی آیات اور حکمت دونوں کا ہی چرچا رہتا تھا اور ازواج مطہرات کو دونوں کے یاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری قسم قرآن کریم ایسی آیات سے بھرا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی اتباع اُمت پر لازم ہے اور آپ کی مخالفت سنگین جرم ہے۔ اس پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔

۱۔ فلا وربك لایؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینھم ثم لایجدوا فی انفسھم حرجًا مما قضیت ویسلموا تسلیماً۔ (سورۃ نساء ع ۹)
پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ ایماندار نہ ہونگے۔ جب تک یہ بات نہ ہو کہ ان کے آپس میں جو جھگڑا واقع ہو۔ اس میں یہ لوگ آپ سے تصفیہ کرا دیں پھر آپکے تصفیہ سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پاویں اور پورا پورا تسلیم کرلیں۔

اس میں قرآن نے بڑی تاکید سے اعلان کیا ہے کہ زندگی میں پیش آنے والے جتنے معاملات اور منازعات ہیں ان میں سے ہر ایک میں نبی کو فیصل ماننا اور بلا چون وچراء دل کی خوشی سے ہر فیصلے کو سچا ماننا اور تسلیم کرلینا

یہ ایماندار بننے کی شرط ہے ظاہر ہے کہ کسی امیر کی ایسی اطاعت ضروری نہیں ہوتی نیز اطاعتِ امیر کو لازم پکڑنا مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہوتا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصل ماننا یہ مسلمان ہونے کی شرط قرار دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر بات میں فیصل ماننا اور ہر فیصلے کو بخوشی قبول کرنے کا لازم ہونا شرعی حیثیت سے ہے یعنی رسول ہونے کی وجہ سے۔

۲۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولیٰ ونصلہ جھنم وساءت مصیرا (سورۃ نساء ع ۱۷)

اور جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا بعد اس کے کہ امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ پر ہو لیا تو ہم اس کو جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اور وہ بری جگہ ہے جانے کی۔

اس میں دو اصول بیان کیے گئے دونوں کی مخالفت کرنے پر جہنم کی وعید سنائی۔ (۱) پہلا اصول ومن یشاقق الرسول میں ہے۔ کہ جو شخص بھی رسول کی مخالفت کرے اس کی سزا نصلہ جہنم ہے اس میں چند مسائل اور احکام کی تخصیص نہیں کی بلکہ عموم ہے جس سے یہ مطلب نکلا کہ زندگی کے کسی شعبے کے بارے میں نبی کے اگر کسی حکم کی بھی تم نے مخالفت کی تو سزا جہنم ہے۔ معلوم ہوا کہ تشریعی حیثیت سے پیغمبر کے ہر حکم کو ماننا قرآن نے ضروری قرار دیا ہے۔ (۲) آیت بالا میں دوسرا اصول یہ بتایا ہے ویتبع غیر سبیل المؤمنین۔ یعنی جو شخص مومنین کے سبیل اور راستے کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر چلے گا اس کی سزا بھی دوزخ ہے۔ اس آیت سے ایک تو اجماع کا حجت ہونا سمجھ میں آیا کیونکہ سبیل المؤمنین سے مراد اجماعی راستہ ہی ہے اس کی مخالفت کی سزا دوزخ ہے اس سے یہ بھی سمجھ میں آگیا کہ جو شخص حدیث کو نہیں مانتا اس کی سزا دوزخ ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ہر دور کے مومنین کا راستہ حدیث ماننے کا ہے تو حدیث کو ماننا یہ سبیل المؤمنین ہوا اور اس کا انکار کرنا یہ غیر سبیل المؤمنین کی پیروی ہے جس کی سزا نصلہ جہنم بیان کی ہے۔

۳۔ وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا أن یکون لھم الخیرۃ من امرھم (سورۃ احزاب ع ۵)

اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنجائش نہیں جبکہ اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دے دیں کہ ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار رہے۔

قرآن پاک کا فیصلہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم فرما دینے کے بعد ہر مسلمان مرد وعورت پر اس کی اتباع ضروری ہے۔ کسی کو اس کے خلاف سوچنے کی بھی گنجائش نہیں۔

۴۔ ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کا کہنا نہ مانے گا۔

ضلالاً مبیناً۔ (سورۂ احزاب ع ۵) | وہ صریح گمراہی میں پڑا۔

اس آیت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کو سخت گمراہی قرار دیا گیا ہے۔

۵۔ یوم تقلب وجوھھم فی النار یقولون یٰلیتنا اطعنا اللہ واطعنا الرسولا۔ (سورۂ احزاب ع ۸) | جس روز ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کئے جائیں گے یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی ہے ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔

قیامت کے دن کفار کے چہرے آگ میں پلٹے کھا رہے ہوں گے اور اس وقت ان کو سمجھ آئے گی کہ ہمارے یہاں پہنچنے کا سبب اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت ہے۔ معلوم ہوا کہ رسول کی حکم عدولی بھی جہنم کے سخت عذاب کا سبب ہے۔

۶۔ وما اٰتٰکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا۔ (سورۂ حشر ع ۱) | اور رسول تم کو جو کچھ (اعمال و احکام وغیرہ میں سے) دے دیا کریں وہ لے لیا کرو۔ اور جس چیز سے روک دیں رک جایا کرو۔

اس قسم کی آیات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عصمت کی واضح دلیلیں ہیں۔ حق تعالیٰ نے پہلے اپنی ذمہ داری سے نبی کے ہر قول و فعل کی حفاظت کی۔ اور اس کو بے داغ بنایا پھر اعلان فرمایا کہ ان کی ہر بات مان لو۔ ورنہ سزا دوزخ ہوگی۔

مجدد الف ثانیؒ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا "از رفتن تا بردن فرق ظاہر است" اس کا مطلب یہ ہے کہ "رفتن" اور "بردن" دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک ہوتا ہے خود چلنا یہ رفتن ہے اور ایک یہ ہے کہ کوئی کسی کو چلائے۔ یہ بردن ہے۔ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اگر کوئی خود چلے اور گر جائے تو اس کی اپنی کمزوری سمجھی جائے گی اور اگر کوئی کسی کو چلا رہا ہے اور وہ گر جاتا ہے تو یہ صرف گرنیوالے کی کمزوری نہیں بلکہ دراصل اس کی کمزوری ہے جو لیجا رہا ہے۔ کیونکہ اس نے اس کو سنبھالنے کا ذمہ لیا تھا۔ انبیاء علیہ السلام خود چلتے نہیں ہیں بلکہ ان کو اللہ تعالیٰ اپنی ذمہ داری سے چلاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنی شریعت کو انکی طبیعت کے سانچے میں ڈھال کرامت تک پہنچاتے ہیں۔ شریعت تبھی مقدس رہ سکتی ہے جب کہ نبی کی طبیعت کا سانچہ صاف ستھرا ہو۔ کج سانچے میں ڈھلنے والی شریعت پاک کیسے رہ سکتی ہے۔

۷۔ قرآن پاک میں بہت جگہ اللہ کی اطاعت کے ساتھ رسول کی اطاعت کا حکم بھی کیا گیا ہے۔

اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول ؎ | اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو۔

اب اس شخص کا دعویٰ کیسے مانا جا سکتا ہے۔ جو حدیث کا انکار بھی کرے اور کہے کہ میں قرآن کو مانتا

(؎ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمایئے)

ہوں۔ ایک مقام یہ ہے۔

یاایھا الذین آمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (سورۂ نساء ع ۸)	اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی۔

اس آیت میں تین اطاعتوں کا امر کیا گیا ہے۔ (۱) اطاعت اللہ (۲) اطاعت رسول۔ (۳) اطاعت اولی الامر تینوں کی اطاعت کا امر کرتے ہوئے تعبیر میں فرق کیا گیا ہے۔ اللہ اور رسول کے ساتھ الگ الگ "اطیعوا" کا صیغہ لایا گیا ہے لیکن "اولی الامر" کے ساتھ مستقل صیغہ "اطیعوا" نہیں لایا گیا۔ بلکہ اس کو "الرسول" کے تابع کیا گیا ہے۔ اس انداز سے یہ بات سمجھا دی کہ اولی الامر کی اطاعت فرض تو ہے۔ لیکن ان کی اطاعت مستقل نہیں بلکہ رسول کے تابع ہے ان کی وہی بات مانی جائے گی جو رسول کے خلاف نہ ہو۔ ان کی اطاعت مشروط بالشرط ہے۔ اطاعتِ مطلقہ نہیں۔ لیکن رسول کی اطاعت مستقلاً اور مطلقاً واجب ہے اس کیلئے کوئی شرط نہیں۔ ویسے تو رسول کا ہر حکم وحی الٰہی کے تابع ہی ہوگا۔ لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا مطلقاً حکم ہے۔ یہ شرط نہیں لگائی جاسکتی کہ وہی بات مانوں گا جو حکمِ الٰہی کے خلاف نہ ہو۔ اس لئے کہ حکم الٰہی بھی تو نبی کی زبان سے معلوم ہوگا۔ ہمارے پاس حکم الٰہی معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ جو رسول کی زبان سے نکلے وہی حکم الٰہی ہے۔ نبی کی بات میں حکمِ الٰہی کے خلاف ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی لئے قرآن پاک نے کہا "من یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔ یعنی رسول کی اطاعت ہی اللہ کی اطاعت ہے۔ اللہ کا حکم صرف اور صرف نبی کی زبان سے معلوم ہو سکتا ہے۔

۸۔ النبی اولی بالمؤمنین من انفسھم (سورۃ احزاب رکوع ۱)	نبی مؤمنین کے ساتھ ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کو مومنین کی جانوں سے ایسا تعلق ہے جو خود مومنین کو اپنی جانوں سے نہیں ہے۔ نبی کا حکم اور تصرف مومنین کی جانوں پر اتنا چلتا ہے کہ خود ان کا اپنی جانوں پر نہیں چلتا۔ شاہ عبد القادر صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کے ماتحت فرماتے ہیں کہ نبی نائب ہے اللہ کا۔ اپنی جان و مال پر اتنا تصرف نہیں

لہ اس مضمون کی آیت قرآن پاک میں دس جگہ ملی ہے۔ (۱) نساء آیت ۵۹ (۲) مائدہ ۹۲ (۳) انفال ۱ (۴) انفال ۲۰ (۵) انفال ۴۶ (۶) النور ۵۴ (۷) النور ۵۶ (۸) محمد ۳۳ (۹) مجادلہ ۱۳ (۱۰) تغابن ۱۲۔

چلنا جتنا نبی کا چلتا ہے اپنی جان کو دہکتی آگ میں ڈالنا روا نہیں اور نبی حکم کریں تو ڈالنا فرض ہے۔

۹۔ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجوا اللہ والیوم الاخر وذکر اللہ کثیرًا (احزاب رکوع ۳)	تم لوگوں کیلئے یعنی ایسے شخص کیلئے جو اللہ سے اور روز آخرت سے ڈرتا ہو اور کثرت سے ذکر الٰہی کرتا ہو۔ رسول اللہ کا ایک عمدہ نمونہ موجود تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ اور آخرت پر ایمان صحیح ہونے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی نمونہ کی اقتداء نہایت ضروری ہے۔ قرآن پاک حق تعالیٰ براہ راست بھی لوگوں تک پہنچا سکتے تھے لیکن ایسا نہیں کیا گیا جب بھی کوئی کتاب بھیجی ہے اس کے ساتھ رسول بھیجے ہیں معلوم ہوا کہ اللہ کی کتاب کو محض مطالعہ سے حل نہیں کیا جاسکتا بلکہ ضرورت ہے کہ نبی سے کتاب سمجھی جائے اللہ کی کتاب پر عمل کرنے کیلئے ایک بہت بڑی آسانی یہ بھی کردی گئی کہ کتاب کے ساتھ نبی کو عملی نمونہ بناکر بھیجا گیا ہر وہ بات جو قرآن میں علم کی شکل میں ہے وہ بات نبی کی زندگی میں عمل کی صورت میں ملیگی۔

چوتھی قسم: اب چند ایسی آیات پیش کی جاتی ہیں۔ جن میں احادیث کی تشریعی حیثیت تسلیم کرلی گئی ہے۔ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حدیث کے ذریعہ کسی حکم کو جاری فرمایا اور قرآن پاک نے اس حکم کو برقرار رکھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن پاک کی نظر میں حدیث کو تشریعی مقام حاصل ہے یعنی قرآن پاک کی طرح حدیث سے بھی شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً

۱۔ ولا تصل علیٰ احد منھم مات ابدًا ولا تقم علیٰ قبرہٖ (سورۂ توبہ ع ۱۱)	اور ان منافقین میں کوئی مر جاوے تو اس (کے جنازہ) پر کبھی نماز نہ پڑھیئے۔ اور نہ (دفن وغیرہ کے واسطے) اس کی قبر پر کھڑے ہوجیئے۔

اس آیت کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس پر منع کیا گیا کہ آئندہ جنازہ صرف مسلمان کا پڑھایا کریں کسی منافق کا جنازہ نہ پڑھایا کریں۔ نماز جنازہ صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے نماز جنازہ جاری تھی۔ اس آیت میں اس کو برقرار رکھا گیا صرف اتنی قید لگائی ہے کہ منافق کا جنازہ نہ پڑھائیں اب سوال یہ ہے کہ یہ جنازہ کا حکم کس دلیل شرعی سے ثابت ہوا۔ قرآن میں تو اس سے پہلے کوئی ایسی آیت نہیں جس میں جنازہ جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اب یہی کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان اور اپنے عمل سے جاری فرمایا تھا۔ اور قرآن نے آپ کی اس تشریع کو برقرار رکھا معلوم ہوا کہ قرآن کی نظر میں آپ کی حدیث کو تشریعی مقام حاصل ہے۔

۲۔ یاایھا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ	اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کیلئے اذان

من یوم الجمعة فاسعوا الیٰ ذکر اللہ و ذروا البیع۔ (سورۃ الجمعہ ع ۲)	کی جایا کرے تو تم اللہ کی یاد کیطرف چل پڑا کرو۔ اور خرید و فروخت چھوڑ دیا کرو۔

اس آیت میں اذانِ جمعہ کے کچھ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ یعنی اذانِ جمعہ کے بعد تمام کاروبار چھوڑ کر ذکر اللہ یعنی خطبۂ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اذان جمعہ اس آیت سے پہلے جاری تھی۔ اور قرآن نے اس کو کہیں جاری نہیں کیا۔ رسول نے ہی اس کو اپنی حدیث سے جاری کیا تھا۔ قرآن نے رسول کی اس تشریع اور قانون سازی کو تسلیم کیا ہے۔

۳۔ اسی سورت کے آخر میں ہے۔

و اذا رأوا تجارۃ اولھو ان انفضوا الیھا و ترکوک قائما۔	اور وہ لوگ جب کسی تجارت یا مشغولی کی چیز کو دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑنے کے لئے بکھر جاتے ہیں۔ اور آپ کو کھڑا ہوا چھوڑ جاتے ہیں۔

اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ ایک دفعہ مدینہ میں قحط تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم خطبۂ جمعہ دے رہے تھے اسی دوران نقارہ بجا اور اعلان کیا گیا کہ ایک قافلہ غلہ لے کر آیا ہے۔ اکثر حضرات خطبہ چھوڑ کر غلہ لینے کے لئے چلے گئے۔ قرآنِ پاک نے اس پر شکایت کی ہے کہ انہوں نے خطبہ کا ادب نہیں کیا۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ خطبہ اس سے پہلے جاری تھا۔ قرآن نے اس کا ادب بیان کیا ہے۔ یہ خطبہ کسی آیتِ قرآنی سے جاری نہیں ہوا۔ بلکہ آپ کے قول و فعل سے جاری ہوا اس میں آپ کی تشریع کو قبول کیا گیا ہے۔

ف ۔ اس وقت خطبہ نماز کے بعد ہوتا تھا۔ اس کی حیثیت عام وعظ کی تھی اور زمانہ سخت قحط کا تھا۔ اس لئے صحابۂ کرام چلے گئے۔ تاہم یہ ان کی شان کے خلاف تھا اس لئے شکایت کی گئی ہے۔ اب خطبہ پہلے ہوتا ہے اور اس کا سننا نہایت مؤکد ہے۔

پانچویں قسم وہ آیات جن میں آپ کے اقوال و افعال کی صحت کی ضمانت دی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپ کا ہر قول و فعل عین وحی الٰہی ہے۔ مثلاً۔

۱۔ والنجم اذا ھویٰ ما ضل صاحبکم وما غویٰ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔ (سورہ النجم رکوع ۱)	قسم ہے ستارہ کی جب وہ غروب ہونے لگے۔ یہ تمہارے ساتھ کے رہنے والے نہ راہ سے بھٹکے ہیں اور نہ غلط رستے پر چلے ہیں اور نہ آپ اپنی نفسانی خواہش سے باتیں کرتے ہیں۔

اس میں بڑی بلاغت اور زور دار بیان سے مقامِ رسالت سمجھایا گیا ہے۔ نجم کی قسم کھا کے فرمایا کہ تمہارے صاحب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہ راستہ بھولے ہیں اور نہ غلط راستے پر چلے ہیں جو کچھ بھی فرماتے ہیں یہ نری وحی ہوتی ہے

اپنی رائے اور خواہش سے نہیں فرماتے اس میں صاف اعلان کر دیا کہ نبی ضلالت اور غوایت یعنی راہ بھولنے اور غلط راستے پر چلنے اور ہر قسم کی گمراہی سے محفوظ ہیں۔ نجم کی قسم کھا کر اس کو بطور شاہد اور نظیر کے پیش کیا ہے جیسے ستارہ اسی راہ پر چلتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کے لئے مقرر کیا ہے بال برابر ادھر اُدھر نہیں ہٹتا یہی شان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے کہ اللہ کی مرضی سے بال برابر ادھر اُدھر نہیں ہوئے

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے پیارے پیارے نام ہیں۔ یہاں اُن میں سے کوئی نام نہیں لیا مثلاً ماضل محمدٌ وماغوی۔ ماضل حبیبنا وماغوی وغیرہ بلکہ صاحبکم کا لفظ استعمال کیا۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزگی کی مبالغہ سے شہادت دینا مقصود ہے کہ غور کرو کہ یہ وہی تو ہیں جو نبوت سے پہلے بھی چالیس سال تک تمہارے ساتھ تمہاری صحبت میں رہے ہیں۔ ان کے اخلاق، کردار، سیرت، دیانت، صدق وصفا وغیرہ وصفوں کو تم خود جانتے ہو۔ چالیس سالہ پرکھ کے بعد پوری قوم میں سے کوئی بھی ان میں کوئی خامی نہیں بتا سکتا بلکہ سب ان کے صدق وامانت کے بیک آواز قائل ہیں۔ تو جب چالیس سال ان کے حالات ایسے تھے تو نبوت کے بعد تو پاکی اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اب تو اور بھی اللہ کی خصوصی حفاظت میں آگئے کسی قسم کی غلطی کا کوئی خدشہ ہی نہیں رہا۔ اگر تشریعی حیثیت سے نبی کی اطاعت ضروری نہ ہوتی تو ان کی اتنی صفائیاں دینے کی ضرورت نہ ہوتی اتنی صفائی اسی لئے دی گئی ہے کہ آپ کا ہر قول وفعل دین اور شریعت ہے اور ہر طرح سے محفوظ پاک اور بے داغ ہے۔

۲۔ قرآن پاک نے نبی کا درجہ اور مقام بیان کرتے ہوئے یہاں تک فرما دیا ہے کہ صرف ان کا قول اور فعل ہی غلطی سے محفوظ نہیں بلکہ ان کے قلبی رجحانات وعواطف یعنی میلان اور جھکاؤ بھی بالکل محفوظ ہیں یعنی باطل کیطرف تو ان کا قلبی جھکاؤ بھی نہیں ہو سکتا باطل کی طرف چل پڑنا تو بڑی بات ہے چنانچہ فرمایا وَلَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيْلًا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ثابت قدم نہ رکھا ہوتا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عصمت نہ دی ہوتی تو ان گمراہ لوگوں کے مکروں اور حیلوں سے زیادہ سے زیادہ آپ پر اتنا اثر ہوتا کہ شاید اُن کی بات کی طرف بہت ہی تھوڑا سا اور بالکل معمولی سا دل جھکنے کے قریب ہو جاتا اب جبکہ ہم نے آپ کو عصمت دے دی ہے اور ثابت قدم رکھا ہے تو اب تو یہ بھی احتمال نہیں کہ آپ کا دل ان کی باتوں کی طرف تھوڑا سا مائل ہونے کے قریب ہو جائے

چھٹی قسم قرآن پاک میں ایسی آیات بھی بہت ہیں۔ جن کا مطلب حدیث کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان آیتوں کا مفہوم واضح ہونا روایات پر موقوف ہے۔ مثلاً

۱۔ واذ تقول للذی انعم اللہ علیہ وانعمت علیہ امسك علیك زوجك واتق اللہ وتخفی فی نفسك ما اللہ مبدیه وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ فلما

قضیٰ زید منہا وطرًا زوّجنکہا لکیلا یکون علی المؤمنین حرج فی ازواج ادعیاءہم اذا قضوا منہن وطرًا وکان امر اللہ مفعولاً۔ (سورۂ احزاب آیت ۳۷)

ان آیات میں کچھ واقعات کی طرف اشارہ ہے جو عہدِ رسالت میں پیش آئے۔ وہ واقعات قرآن پاک میں بیان نہیں کیے گئے۔ وہ واقعات روایات میں منقول ہیں اور جب تک وہ واقعات سامنے نہ ہوں ان آیات کا مفہوم سمجھا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا ان آیات کا مفہوم سمجھنا روایاتِ حدیث پر موقوف ہوا۔ ان کا انکار کرکے قرآن کی یہ آیتیں کیسے حل ہوں گی؟

۲. عبس وتولیٰ ان جاءہ الاعمیٰ۔ (الیٰ قولہ تعالیٰ) فانت لہ تلھّٰی۔

ان آیات میں بھی ایک اہم واقعہ کی طرف اشارہ ہے جس کو سمجھے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں اور وہ واقعہ احادیث میں ہے۔ لہٰذا ان احادیث کے بغیر یہ آیات حل نہیں ہو سکتیں۔

۳. واذ یعدکم اللہ احدی الطائفتین انہا لکم وتودّون ان غیر ذات الشوکۃ تکون (الآیات انفال ع ۱) ان آیات میں بھی بہت سے واقعات کی طرف اشارہ ہے۔ جن کو سامنے رکھے بغیر آیات کا مفہوم سمجھ نہیں آتا اور وہ واقعات روایات سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

۴. لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرۃٍ ویوم حنین اذ اعجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئاً وضاقت علیکم الارض۔ (الآیات سورۃ توبہ ع ۴)

۵. الّا تنصروہ فقد نصرہ اللہ اذ اخرجہ الذین کفروا ثانی اثنین اذ ھما فی الغار اذ یقول لصاحبہٖ لا تحزن ان اللہ معنا۔ (الآیۃ سورۃ توبہ ع ۶)

۶. والذین اتخذوا مسجدًا ضرارًا وکفرًا وتفریقًا بین المؤمنین وارصادًا لمن حارب اللہ ورسولہ من قبل (الآیۃ سورۃ توبہ ع ۱۳)

۷. وعلی الثلاثۃ الذین خلّفوا۔ حتّی اذا ضاقت علیہم الارض بما رحبت وضاقت علیہم انفسہم وظنّوا ان لا ملجأ من اللہ الّا الیہ ثم تاب علیہم لیتوبوا ان اللہ ھو التواب الرحیم۔ (سورۃ توبہ ع ۱۴)

ان تمام آیات[1] اور اس قسم کی دوسری آیات میں ایسے واقعات کی طرف اشارہ ہے جن کے بغیر ان کا

---

[1] پڑھاتے وقت استاذ ان واقعات کی مختصر وضاحت کر دیں۔ یہاں املاء میں اختصار سے کام کیا گیا۔ املاء سے قبل ان باتوں کی وضاحت کر دی جاتی رہی ہے۔

مفہوم سمجھنا ممکن نہیں اور وہ واقعات احادیث سے ہی معلوم ہوں گی۔ لہٰذا قرآن کی ان آیات کا مل احادیث پر موقوف ہے پھر احادیث کے انکار کی کہاں گنجائش ہے؟

خلاصہ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم کے منکرین حدیث نے یہ کہا کہ ہم قرآن کو تو مانتے ہیں۔ لیکن احادیث کو نہیں مانتے۔ ہم نے مختلف قسم کی آیات بطور نمونہ کے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ قرآن پاک کو مانتے ہوئے حدیث کے انکار کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔

یہ آیات ہم نے بطور نمونہ پیش کی ہیں سرسری نظر سے قرآن پاک کو دیکھنے سے بھی منصف آدمی کو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ قرآن اور حدیث کا آپس میں اتنا گہرا ربط اور رشتہ ہے کہ ان میں سے کسی جانب کو گرانے کے بعد دین کے بقاء یا فہم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ دونوں چیزیں دین سمجھنے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور یہ بھی یقینی طور پر سمجھ میں آجاتا ہے کہ نبی کے مقام اور حقوق اور منصب اور فرائض جو ہم نے اوپر ذکر کئے ہیں۔ قرآن کو ماننے والا ان کا انکار نہیں کر سکتا جو ان باتوں کا انکار کرے وہ دراصل منکر قرآن بھی ہے۔ اس لئے منکرین حدیث کا اپنے آپ کو اہل القرآن کہلانا یہ بالکل حقیقت کے خلاف ہے ان لوگوں کا قرآن سے کوئی جوڑ نہیں۔

قسم ثانی کی تردید

ان سے چند سوالات جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم حدیث کو حجت مانتے ہیں۔ لیکن حدیث رسول محفوظ نہیں رہ سکی۔ موجودہ کتب حدیث آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی حدیثیں نہیں اس لئے ہم انہیں نہیں مانتے۔ وہ اس دعوے کی کوئی معقول بنیاد اور وجہ نہیں پیش کر سکے۔ صرف بے بنیاد قسم کے چند شبہات پیش کرتے ہیں۔ یہاں ان کے مشہور شبہات نقل کر کے ان کے جوابات دیئے جائیں گے۔ لیکن جوابات سے پہلے ہم ان سے چند سوالات کرنا چاہتے ہیں۔

جو منکرین حدیث یہ کہتے ہیں کہ قول رسول تو حجت ہے لیکن اقوال رسول محفوظ نہیں رہے۔ ان سے پہلی گزارش تو یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ مستلزم باطل ہے۔ اگر احادیث رسول محفوظ نہیں تو قرآن مجید کو بھی محفوظ نہیں مانا جاسکتا حالانکہ حفاظت قرآن کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحفظون قرآن مجید جو دو چیزوں کے مجموعہ کے نام ہے۔ الفاظ و معانی اگر دونوں چیزیں محفوظ ہیں تو قرآن کو محفوظ مانا جا سکتا ہے اور قرآن مجید نے بتلا دیا ہے کہ میرے معانی کی تعلیم و تبیین رسول کریں گے گویا اقوال پیغمبر معانی قرآن ہیں اگر یہ محفوظ نہیں تو معانی قرآن محفوظ نہیں تو ان لوگوں

کے احادیث رسول کو محفوظ نہ ماننے سے لازم آیا کہ قرآن بھی محفوظ نہیں اس کا بطلان ظاہر ہے۔

ثانیاً گزارش یہ کہ حدیث پاک کے متعلق جو کہہ دیا گیا ہے کہ یہ محفوظ نہیں رہی سوال یہ کہ محفوظ کیوں نہ رہی کسی شئی کے محفوظ نہ رہ سکنے کے کئی وجوہ ہیں۔ کسی چیز کے محفوظ نہ رہ سکنے کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز کی ضرورت نہ تھی۔ عدم ضرورت کی وجہ سے اس کے سنبھالنے کی طرف التفات نہ ہوا اس لئے وہ چیز گم ہوگئی اور ایک وجہ گم ہونے کی یہ ہو سکتی ہے کہ اس چیز سے کوئی دلچسپی نہ تھی اس لئے اس کو سنبھالا نہ گیا اور ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کسی چیز کی حفاظت کے لئے جو اسباب و وسائل ضروری تھے وہ مہیا نہ ہو سکے۔ اس لئے وہ چیز ضائع ہوگئی۔ حدیث کے محفوظ نہ رہنے کا ان میں سے کیا سبب ہے ظاہر ہے کہ یہ تینوں سبب موجود نہیں ضرورت حدیث تو اتنی ہے کہ اس کے بغیر کلام الٰہی تک رسائی نہیں ہو سکتی زندگی کے کسی شعبے میں اس سے بے نیازی نہیں ہو سکتی کون یہ باور کر سکتا ہے کہ مسلمانوں کو حدیث سے دلچسپی نہیں تھی یا کم تھی مسلمانوں کے نزدیک عبادت الٰہی محبوب شغلہ ہے بالخصوص رات کی عبادت و مناجات یہ تو مسلمانوں کا نہایت پیارا مشغلہ ہے

قیام اللیل کیلئے امت کے کتنے افراد ہوں گے جو شب بیداری کو اپنا معمول بنائے رکھتے تھے۔ لیکن مسلمانوں کا یہ تقریباً اتفاقی مسئلہ ہے کہ حفظ حدیث اور مذاکرہ حدیث کیلئے رات جاگنا قیام اللیل سے بھی افضل ہے۔ عبادت کیلئے شب بیداری کرنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان مقدس اشخاص کی ہے جنہوں نے حدیث کے لئے شب بیداری کی اور ہر قسم کی قربانیاں کی ہیں۔

حدیث و تاریخ میں امتیاز بیان کرتے ہوئے یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ حفظ حدیث کے لئے جو عوامل محرکات، دواعی اور اسباب مہیا ہو سکے وہ قرآن کے بعد کسی اور چیز کی حفاظت کے لئے میسر نہ آسکے پھر عدم وسائل یا قلت وسائل کی شکایت کیسے کی جا سکتی ہے۔ جب گم ہونے کے اسباب معدوم اور محفوظ ہونے کے اسباب علی الوجہ الاتم موجود ہیں۔ تو حدیث کے بارہ میں غیر محفوظ ہونے کا شبہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔

شبہات منکرین حدیث کے جوابات

انکار حدیث کے لئے ان لوگوں کے پاس کوئی معقول وجہ نہیں البتہ مقصد برآری کے لئے تحفظ حدیث کے متعلق چند شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ شبہات بھی ایسے ہیں کہ سلف اور خلف نے ان شبہات کا تذکرہ کر کے ان کے جوابات شافیہ بارہا دے دیئے ہیں ان سے قطع نظر کر کے پھر بھی انہی شبہات کو دہرا کر سادہ لوح انسانوں کو تلبیس میں ڈالا جا رہا ہے کتنی بڑی علمی خیانت ہے کہ شبہات نقل کرتے ہیں۔ جواب نقل نہیں کرتے۔ واقعی نبی امین کی حدیث کے منکر کو ایسا ہی خائن ہونا چاہیئے۔

اب یہاں ان کے شبہات ذکر کر کے ان کے مختصر جوابات دیئے جاتے ہیں۔

پہلا شبہ - منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ ہم ان کتب حدیث پر اعتماد اس لئے نہیں کرتے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھی گئی۔ یہ کافی عرصہ بعد میں لکھی گئی ہیں۔ اس لئے ان کو محفوظ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

جواب - بعینہٖ یہی شبہ منکرینِ قرآن، قرآن کی حفاظت پر کرتے ہیں کہ قرآن پاک موجودہ مصحف کی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں لکھا گیا۔ آپ کے زمانہ میں کسی کے پاس اس انداز سے لکھا ہوا مصحف موجود نہیں تھا اس لئے ہمیں قرآن پر اعتماد نہیں۔ منکرینِ حدیث اور منکرین قرآن کے شبہ کی نوعیت ایک ہی ہے۔ حفاظتِ قرآن کے متعلق اس شبہ کا جواب دینا منکرینِ حدیث کے ذمہ بھی ہے۔ فما هو جوابهم هو جوابنا۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن پاک جب سے اترا ہے اس وقت سے لے کر آج تک کامل طور پر محفوظ رہا ہے حفاظت میں کبھی بھی رخنہ نہیں آیا۔ البتہ حفاظت کی شکلیں اور صورتیں حالات کے بدلنے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سینکڑوں افراد کو قرآن پاک زبانی یاد تھا۔ اس مصحف کی شکل میں تو لکھا ہوا نہ تھا لیکن مختلف لوگوں کے پاس مختلف سورتیں لکھی ہوئی موجود تھیں تاہم حفاظت کا زیادہ تر دارومدار ضبطِ صدر پر تھا۔ اسی طرح حفاظت کا سلسلہ چلتا رہا۔ جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا تو آپ کے دورِ خلافت میں جنگِ یمامہ میں سینکڑوں قراء اور حفاظ شہید ہوئے اس موقع پر حضرت عمرؓ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مشورہ پیش کیا کہ اگر جنگوں میں یونہی حفاظ شہید ہوتے رہے تو مجھے خطرہ ہے کہ کہیں قرآن پاک کی حفاظت میں کمی اور رخنہ نہ آجائے اس لئے اب سارے قرآن مجید کو یکجا کر کے لکھوا لینا چاہئیے تاکہ ضبط صدر میں جس کمی کا خطرہ ہے اس کا تدارک ضبط کتابت سے ہو جائے لکھنے سے پہلے بھی قرآن مجید محفوظ تھا لکھنے کے بعد بھی محفوظ ہے صرف اتنا ہوا ہے کہ حالات کے بدلنے سے طریقِ حفاظت میں کچھ زیادتی کر لی گئی ہے وہ یہ کہ پہلے زیادہ تر مدار حفظ پر ہی تھا اور اب یکجا کر کے کتابت بھی ساتھ ہو گئی تاکہ حفاظت میں کمی کا خطرہ نہ رہے۔

بالکل یہی معاملہ حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام کا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ غور سے سنتے حضور علیہ السلام کی نگرانی میں یاد کرتے اور باہمی مذاکرہ سے یاد رکھتے اور اس کی روایت کا سلسلہ چلتا رہتا قدرتی طور پر اس زمانے کے لوگوں کے حافظے بھی بہت مضبوط تھے ——

______ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری حدیثیں سنی جاتیں یاد کی جاتیں محفوظ رکھی جاتیں آگے پہنچائی جاتیں پورا معاشرہ اس محنت میں مصروف تھا۔ اس وقت زیادہ تر مدار اگرچہ ضبطِ صدر پر ہی تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے صحابہؓ احادیث لکھنے کا اہتمام بھی کرتے تھے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث کے کئی ذخیرے لکھے ہوئے بھی تھے۔

(۱)______ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک ہزار حدیثوں کا مجموعہ لکھا ہوا تھا۔ جس کا نام "الصادقة" تھا۔ انہی حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا واقعہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھ لیا کرتے تھے۔ کسی نے ان کو شبہ ڈالا کہ حضور علیہ السلام کبھی غصے میں ہوتے ہیں تم ہر بات کیسے لکھ لیتے ہو۔ انہوں نے یہی شبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک کی طرف اشارہ کرکے فرمایا۔ "اُكتب فو الذی نفسی بیدہ لایخرج منہ الا الحق"۔[۱]

(۲)______ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حدیثوں کا ایک صحیفہ لکھا ہوا موجود تھا جس میں دیت وغیرہ کے مسائل تھے۔ یہ صحیفہ کتب تاریخ اور کتب حدیث سے تواتر سے ثابت ہے۔

(۳)______ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس بھی لکھی ہوئی حدیثوں کا مجموعہ تھا۔

(۴)______ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس تھا۔

(۵)______ حضرت سعد بن عبادۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی ایک مجموعہ لکھا جو کئی نسلوں تک ان کی اولاد میں محفوظ رہا۔

(۶)______ بحرین کے حاکم ابن حزم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ اور صدقات وصول کرنے کا قانون لکھوا کر دیا تھا۔

(۷)______ جتنے محصلین زکوٰۃ ہوتے تھے سب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قواعد لکھوا کر دیئے۔

(۸)______ بہت سے قبائل سے معاہدات ہوئے وہ لکھوائے گئے۔

(۹)______ سلاطین کے نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوتی خطوط لکھوا کر روانہ کیئے۔

(۱۰)______ معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تھا ان کو کچھ مسائل لکھوا کر بھیجے۔

(۱۱)______ فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خطبہ دیا ایک یمنی صحابیؓ جن کا نام تھا ابو شاہ انہوں

---

[۱] صحیح بخاری ص ۲۰/ج ۱۔

نے درخواست کی حضرت یہ بڑی اچھی تقریر ہے مجھے لکھوا دیں آپ نے ارشاد فرمایا اکتبوا لابی شاہ غرضیکہ اس زمانے میں حافظے بہت مضبوط تھے ضبطِ صدر بہت اُونچے درجہ کا تھا محنت اور جان فشانی کے ساتھ حدیثوں کو یاد کرتے اور روایت کرتے آئے مدار زیادہ تر اگرچہ ضبطِ صدر پر تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ کتابت کا سلسلہ بھی چلتا رہتا تھا لیکن یہ کتابت باقاعدہ کتابی اور تصنیفی شکل میں نہیں ہوتی تھی یوں اعلیٰ طریقے سے کامیابی کے ساتھ حفاظت حدیث کا سلسلہ چلتا رہا۔

جب حضرت عمر بن عبد العزیز کا زمانہ آیا تو انہوں نے ابوبکر بن حزم کو حکم دیا۔ انظر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبه فانی اخاف دروس العلم وذھاب العلماء مقصد ان کا یہ تھا کہ اب تک حفاظت کا جو قدیم طریقہ تھا وہ بڑا کامیاب رہا ہے کہ اصل مدار ضبط صدر پر تھا اور ساتھ ساتھ بغیر کتابی شکل دینے کے حدیثیں لکھی جاتی رہی ہیں لیکن آئندہ حافظوں میں کمی محسوس [illegible] حافظے والے اُٹھتے جا رہے ہیں شاید آئندہ یہ طریقہ کافی نہ رہ سکے اس لئے اب طریق حفاظت میں کچھ تبدیلی کر دو وہ یہ کہ اب حدیثوں کو باقاعدہ کتابی شکل میں مُدوّن کرنا شروع کر دو کتابی شکل میں مدون ہونے کے بعد بھی حدیثیں محفوظ ہوئیں اور اس سے پہلے بھی محفوظ رہیں صرف حالات کے بدلنے کے ساتھ طریق حفاظت بدلا ہے۔

حفاظت قرآن اور حفاظت حدیث دونوں اس بات میں یکساں ہیں کہ ہمیشہ محفوظ رہے البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔ قرآن کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کا مشورہ عُمر اول نے دیا اور حدیث کی حفاظت کے طریقے میں تبدیلی کی رائے عُمر ثانی نے پیش کی۔ قرآن پاک کی حفاظت کا طریقہ بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے غیر محفوظ تھا بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ پہلے زیادہ محفوظ تھا کیونکہ پہلے زیادہ تر مدار ضبطِ صدر تھا اور ضبطِ صدر حفاظت کا سب سے اعلیٰ طریق ہے اسی طرح سے حضرت عمر بن عبد العزیز کے زمانے تک گو حدیثیں لکھی جاتی تھیں لیکن باقاعدہ کتابی شکل میں مدون نہ تھیں اب انہوں نے حفاظت کا طریقہ بدلا کتب اور رسائل کی شکل میں تدوین شروع کی۔ حفاظت کے طریقے کے بدلنے سے یہ بات ہرگز لازم نہیں آتی کہ پہلے حدیثیں زیادہ محفوظ تھیں بلکہ غیر محفوظ تھیں اس لئے اس وقت زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا وہ حفاظت کا اعلیٰ طریقہ ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن، حدیث محفوظ رہے ہیں البتہ طریق حفاظت بدلتا رہا ہے۔

کتابت حدیث کے متعلق روایات میں تطبیق

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ حدیث کا لکھنا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احادیث لکھی جاتی تھیں آپ نے لکھنے کی ترغیب دی ہے اور بہت سے صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی

حدیثوں کے کچھ مجموعے موجود تھے جس کے کچھ نمونے پیش کئے جا چکے ہیں۔ امام بخاریؒ نے اور امام ابوداؤدؒ وغیرہ نے اس موضوع پر مستقل باب باندھے ہیں۔ یہاں اصل بات یہ ذکر کرنا ہے کہ مسلم شریف میں ایک حدیث میں کتابت حدیث سے نہی وارد ہے۔ لاتکتبوا عنی ومن کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ۔ یہ حدیث بظاہر متعارض ہے ان حدیثوں کے جن میں کتابت حدیث کی اجازت بلکہ ترغیب وارد ہے ان میں تطبیق دینے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف طرح سے تطبیق دی ہے۔

تطبیق کی تقریر اوّل - حدیث لکھنے سے نہی ایک وقتی عذر کی وجہ سے عارضی طور پر کی گئی تھی یہ نہی دائمی نہیں تھی۔ شروع شروع میں قرآن اور حدیث میں ابھی فرق نمایاں نہیں تھا اگر قرآن کی طرح اس وقت حدیث بھی لکھی جاتی تو التباس کا خطرہ تھا شاید کوئی قرآن کی آیات کو حدیث سمجھ لے اور یا حدیث کو آیت سمجھ جائے اس لئے وقتی طور پر ابھی حدیث لکھنے سے روک دیا گیا۔ جب التباس کا خطرہ ختم ہوگیا قرآن کے حافظ کثرت سے ہونے لگ گئے دونوں میں امتیاز واضح ہوگیا تو اب لکھنے کی اجازت دے دی گئی۔

دوسری تقریر بعض علماء نے تطبیق اسی طرح سے دی ہے کہ حدیث لکھنے سے نہی مطلقاً نہیں تھی بلکہ مطلب یہ تھا جس جگہ جس ورق پر قرآن لکھا ہوا ہے وہاں حدیث کو نہ لکھا جائے تاکہ اختلاط کا خطرہ نہ رہے الگ طور پر لکھنے سے نہی نہیں تھی۔

تیسری تقریر حدیث لکھنے سے نہی سب لوگوں کو نہیں تھی بلکہ صرف ان لوگوں کو نہی تھی جو ضبط صدر پر قادر تھے اگر یہ لوگ لکھیں گے تو شاید لکھے ہوئے پر اعتماد کر کے ضبط صدر میں ڈھیلے نہ پڑ جائیں اور جو لوگ اتنے اونچے حافظے والے نہیں تھے ان کو لکھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دی گئی تاکہ ان کے ضبط صدر میں جو کمی تھی اس کا تدارک لکھنے سے ہو جائے۔

فائدہ - تقریر مذکور سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے زمانہ میں حدیث بالکل لکھی نہیں جاتی تھی واقعہ یہ ہے کہ اس وقت بھی لکھی جاتی تھی اس کے بہت نظائر موجود ہیں البتہ زیادہ تر دارو مدار ضبط صدر پر تھا اور یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کتب اور رسائل کی شکل میں لکھنے کا رواج بعد میں ہوا۔ منکرین حدیث صحیح مسلم کی نہی عن الکتابت والی حدیث مذکور کو لے کر کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا تو پھر یقیناً نہ لکھا جاتا ہوگا اس لئے ان کی حفاظت نہیں ہو سکی اس کا جواب بالتفصیل ہوگیا اس جواب کے علاوہ یہاں یہ بات کہنی مقصود ہے کہ اگر بالفرض مان لیں کہ کتابت سے دائمی نہی تھی اور احادیث نہیں لکھی،

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۱/ ج ۱ [2] سنن ابی داؤد ص ۱۵۸/ ج ۲۔
[3] صحیح مسلم ص ۴۱۴/ ج ۲۔

جاتی تھیں تو اس سے غیر محفوظ ہونا کیسے لازم آیا حدیث یاد کرنے یاد رکھنے آگے پہنچانے الکا مذاکرہ کرتے رہنے کی توزوردار ترغیبیں موجود تھیں اس بات پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو بہت تیز کیا ہے اس کے بڑے بڑے فضائل بیان کئے اس کو عبادت اور ذکر سے اونچا قرار دیا ہے اور اپنی ذاتی محبت سے بھی وہ ہر بات کے یاد کرنے پر مجبور تھے۔ ایک شخصیت کے حالات ضبط کرنے کے لئے مظبوط ترین حافظوں والے بڑی دلچسپی والے اور محبت والے لاکھ سے زیادہ مصروف تھے اور منہمک تھے تو اگر فرض کرلیں کہ لکھنے سے روک دیئے گئے تھے تب بھی حفظ وضبط و روایت سے تو نہیں روکے گئے تھے بلکہ اس پر ان کو جوش دلایا گیا تھا اس لئے ایسے شبہات واہیہ سے اس میں کوئی رخنہ نہیں پڑتا۔

دوسرا شبہ انکار حدیث کے لئے یہ شبہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ اکثر احادیث اخبار آحاد ہیں۔ اور خبر واحد آپ کے نزدیک بھی مفید ظن ہے اور ظن کی اتباع سے سے قرآن پاک نے روکا ہے اس کی شدید مذمت کی ہے قرآن پاک میں ہے۔ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئًا یہ مشرکین کی مذمت میں ہے۔ کہ یہ لوگ جو شرک کرتے ہیں یہ صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور ظن مسائل حقہ میں کوئی کام نہیں دیتا خبر واحد ظنی ہوتی ہے۔ حدیثوں کا مجموعہ سب ظنیات ہیں۔ ظنیات پر دین کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے۔

جواب یہ ایک بڑا مغالطہ ہے جو ظن کا معنیٰ نہ سمجھنے کی وجہ سے دیا گیا ہے ظن کا لفظ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے ظن کا ایک معنیٰ یہ ہے کہ بے سند بات کہنا بے دلیل بک دینا بے تکی ہانکنا اٹکل چلانا بغیر دلیل کے تخمینہ بازی کرنا اس آیت میں ظن کا یہی معنیٰ مراد ہے لیکن جس وقت علماء یہ کہتے ہیں کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے تو وہاں معنیٰ مذکور مراد نہیں ہوتا وہاں ظن کا معنیٰ ادراک راجح ہوتا ہے۔ خبر کی دو قسمیں ہیں ایک خبر متواتر دوسرے خبر واحد خبر متواتر سے سو فیصد قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ جیسے مشاہدہ سے سے ہوتا ہے اس میں دوسری جانب کا احتمال نہیں ہوتا۔ وہ علم جس میں دوسری جانب کا احتمال بھی نہ ہوا اس کو ادراک جازم کہتے ہیں۔ خبر واحد کے راوی جب متقی عادل نیک قسم کے ہوں تو ان کی خبر سن کر مثلاً ۹۸ فیصد یا ۹۹ فیصد یہی خیال ہوتا ہے کہ یہ ٹھیک کہہ رہے ہیں۔ کیونکہ بہت نیک اور سچے ہیں۔ لیکن ایک دو فیصد خطاء کا احتمال باقی ہے۔ یہاں دو جانبیں پیدا ہوگئی ہیں ایک اس بات کے درست ہونے کی مثلاً یہ ۹۸ فیصد دوسری میں خطاء کا احتمال ہونے کی مثلاً ا فیصد یا ۲ فیصد پہلی جانب زیادہ وزنی ہے اس کو جانب راجح کہتے ہیں۔ دوسری جانب کا وزن بہت کم ہے اس کو جانب مرجوح کہتے ہیں۔ اچھے آدمیوں کی خبر واحد میں دو جانبیں آگئیں راجح اور مرجوع۔ جانب راجح کے ادراک کو ظن کہتے ہیں۔

اور جانب مرجوح کے ادراک کو وہم کہتے ہیں جب یوں کہا جاتا ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے تو یہاں ظن سے جانب راجح ہوتا ہے حاصل یہ کہ آیت میں ظن کا پہلا معنیٰ مراد ہے یعنی بے دلیل اور بے سند باتیں کرنا ایسی باتوں کی اتباع کی مذمت ہے اور جب ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد مفید ظن ہے یہاں ظن کا دوسرا معنیٰ مراد ہوتا ہے یعنی ادراک جانب راجح۔ اس کی اتباع کرنے کی کہیں بھی مذمت نہیں ہے بلکہ ہم مستقل عنوان قائم کر کے ثابت کریں گے کہ یہ واجب الاتباع ہیں اور عقل کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ ظن بایں معنی کی اتباع ضروری ہے اس لئے کہ عقل کا فیصلہ یہ ہے کہ ایک کے مقابلہ میں ننانوے کو ترجیح دو۔ ظن بالمعنی الاوّل کی اتباع بے عقلی بھی ہے۔ بے دینی بھی، اور ظن بالمعنیٰ الثانی کی اتباع عقل و نقل کے مطابق واجب ہے۔

تیسرا شبہ حدیثوں سے گریز کرنے کے لئے منکرین حدیث ایک بہانہ یہ بھی بناتے ہیں کہ حدیثوں میں تعارض بہت ہے۔ متعارض حدیثوں پر عمل کیسے کیا جا سکتا ہے۔

جواب تعارض سب حدیثوں میں نہیں ہے فضائل، اخلاق، رقاق، آداب اور حشر و نشر کی تفصیلات کی اکثر حدیثیں، دوزخ اور جنت کی حدیثیں اس قسم کے بہت سے مضامین کی حدیثیں تقریباً تعارض سے خالی ہوتی ہیں تعارض صرف احکام کی چند حدیثوں میں ہے اور انکار سب حدیثوں کا کیا جا رہا ہے۔ اس بہانہ کو درست کیسے مانا جائے۔ نیز احکام کی حدیثوں میں بھی حقیقی تعارض نہیں ہے۔ صرف صورۃً تعارض نظر آتا ہے صورۃً تعارض آنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دونوں حدیثوں کے معنی کی حقیقت سمجھ میں نہیں آئی۔ دونوں کا مفہوم ٹھیک نہیں سمجھا جا سکا۔ اس نافہمی کی وجہ سے بظاہر تعارض نظر آتا ہے۔ جب دونوں حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھ میں آجائے گا تو یہ ظاہری طور پر نظر آنے والا تعارض اٹھ جائے گا۔ اس تعارض کا حل صحیح مفہوم پیدا کرنا ہے نہ کہ حدیثوں کا انکار کرنا۔ دنیا کا کونسا فن ایسا ہے جس کے جاننے والوں کی آراء میں تعارض نہیں ہوتا۔ ایک ہی بات میں وکلاء کی رائے میں تعارض ہے۔ ایک ہی مریض کے بارے میں ڈاکٹروں کی آراء میں تعارض ہے ایک ہی بحران کو حل کرنے کے لئے سیاست دانوں کی آراء میں تعارض ہو جاتا ہے۔ تعارض سے گھبرا کر کسی فن کو چھوڑا نہیں کیا گیا بلکہ اپنی عقل سے تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہاں اپنی بدفہمی کی وجہ سے نظر آنے والے تعارض سے گھبرا کر حدیث کو نظر انداز کرنے کا فیصلہ کیسے کر لیا گیا اصل منشاء یہ ہے کہ ان دُنیاوی فنون کی ضرورت کے قائل ہیں دین کی ضرورت کے قائل نہیں

نیز ظاہری تعارض تو قرآن کی بعض آیتوں میں بھی نظر آتا ہے جیسے تفسیر پڑھنے والا جانتا ہے کیا تعارض کی وجہ سے قرآن کو بھی چھوڑ دو گے یا دونوں کی حقیقت سمجھنے کی کوشش کرو گے۔ مثلاً ایک آیت میں ہے کہ لتسئلن یومئذٍ عن النعیم۔ اس سے اور اس قسم کی دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت

۔ن ہوگا۔ لیکن ایک آیت میں ہے۔ "لایُسئل عن ذنبہٖ انس ولاجان" یعنی کسی جن وانس کے گناہوں کے بارہ میں سوال نہ ہوگا۔ ان دونوں آیتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس تعارض کا حل یہ نہیں ہے کہ قرآن پاک کی ان دونوں آیتوں کا انکار کر دیا جائے۔ بلکہ اس کا حل یہ ہے کہ اہل فہم سے دونوں آیتوں کا صحیح مفہوم سمجھ لیا جائے۔ تعارض خود ہی حل ہو جائے گا۔ چنانچہ مفسرین نے ان دونوں آیتوں کے مطالب اس انداز سے پیش کر دیئے ہیں کہ اب ان میں تعارض معلوم نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ کہ جہاں یہ ہے کہ سوال ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ مجرمین کی تذلیل اور توبیخ کے لئے سوال ہوگا۔ اور جہاں نفی ہے وہاں مطلب یہ ہے کہ تحقیق جرم کے لئے سوال نہیں ہوگا۔[1]

معلوم ہو گیا جہاں آیات اور احادیث میں تعارض نظر آتا ہے۔ وہاں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا منشاء قلت فہم ہوتا ہے۔ جس کا علاج فہم سلیم پیدا کرنا یا فہم سلیم والوں کی بات ماننا ہے۔ نہ کہ آیات واحادیث کا انکار کر دینا۔

چوتھا شبہ منکرین حدیث ایک شبہ یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ اکثر احادیث راویوں نے بطور روایت بالمعنیٰ کے نقل کی ہیں۔ اور روایت بالمعنیٰ کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ راوی نے غلط معنیٰ سمجھ کر غلط نقل کر دیا ہو۔

جواب حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ ۱؎ قولی حدیث۔ ۲؎ فعلی حدیث ۳؎ تقریری حدیث۔ فعلی اور تقریری حدیث میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہوتے ہی نہیں۔ وہاں روایت باللفظ اور روایت بالمعنیٰ کی بحث ہی نہیں چل سکتی فعل اور تقریر کو نقل کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے کہ آپ کے کام کو صحابی آنکھوں سے دیکھ لے اور اسکو اپنی زبان میں آگے پہنچا دے اس پر بد اعتمادی کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ نقل کرنے والا صحیح الحس ہے ایک دیانتدار صحیح الحس اپنے مشاہدوں کے بعد ایک بات بتلاتا ہے۔ تو اس کو چھوڑنے کی کوئی وجہ نہیں اب رہی قولی حدیث اس میں واقعی دونوں قسم کی روایت چل سکتی ہے اگر انہی لفظوں کو آگے پہنچا دیا تو یہ روایت باللفظ ہے اور اگر اس بات کو اپنے لفظوں میں آگے پہنچایا تو یہ روایت بالمعنیٰ ہے۔ قولی حدیث میں روایت کے یہ دونوں طریقے چل سکتے ہیں۔ لیکن منکرین حدیث کا یہ کہنا کہ اکثر راوی روایت بالمعنیٰ کرتے ہیں یہ غلط بات ہے حدیث کے پڑھنے والے یہ بات سمجھتے ہیں کہ اکثر راوی کوشش اس بات کی کرتے ہیں کہ انہی لفظوں میں بات آگے پہنچائی جائے اگر کہیں ایک آدھ لفظ میں تردّد ہو جاتا ہے کہ پتہ نہیں استاد نے یہ لفظ بتایا تھا یا یہ لفظ بتایا تھا ان دونوں لفظوں کا معنیٰ بھی ایک ہوتا ہے تو راوی اپنے تردّد کا باقاعدہ

---

[1] روح المعانی ص ۱۱۴ ج ۲۷۔ وغیرہ من التفاسیر ۱۲۔

اظہار کرتا ہے کہ مجھے اس میں شک ہے کہ استاد کا لفظ یہ تھا یا یہ تھا جب دونوں لفظوں کا معنیٰ ایک ہونے کے باوجود اظہارِ تردّد کر رہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ باقی حدیث کے بارہ میں اس کو یقین ہے کہ اُستاد نے وہی لفظ بتائے تھے جو نقل کر رہا ہوں۔ رواۃِ حدیث کے اس محتاط طرزِ عمل سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اکثر حضرات روایت باللفظ کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

ہاں! یہ بات صحیح ہے کہ فی الجملہ روایت بالمعنیٰ بھی ہوتی رہی ہے لیکن روایت بالمعنیٰ انکارِ حدیث کا باعث نہیں بن سکتی ایک تو اس لئے کہ یہ چند قولی حدیثوں میں ہوتی ہے نیز اس لئے کہ محدثین نے روایت بالمعنیٰ کے جائز ہونے کے لئے شرطیں لگائی ہیں۔ راوی کا عادل ضابط صادق متقی ہونا تو روایت بالمعنیٰ کے جائز ہونے کیلئے شرط ہے ہی۔ اہم شرط یہ ہے کہ وہ شخص عارف باللسان ہو محاورات کو خوب سمجھتا ہو سخن فہم سخن شناس ہو۔ جب راوی عادل ہوگا تو اپنی عدالت کی وجہ سے غلط بیانی سے بچے گا اور جب عارف باللسان ہو گا تو غلط فہمی سے بچے گا جب غلط فہمی اور غلط بیانی کا خطرہ اس کے عارف باللسان ہونے اور عادل ہونے کی وجہ سے نہ رہا۔ تو اب اس کی روایت پر بد اعتمادی کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

خلاصۂ بحث

حجیتِ حدیث کے سلسلہ میں اب تک جو بھی کہا گیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک خود حدیث کا مقام، حجیت اور اس کا تشریعی مرتبہ منوا رہا ہے اور حدیثِ رسول کی حفاظت کے اسباب و وسائل جو جمع ہوتے رہے ہیں، وہ کسی اور چیز کو نہیں ملے۔ یہ سب باتیں کم از کم ایک منصف آدمی کو تو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ حدیثِ رسول کو فی نفسہٖ بھی حجت مانا جائے اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ موجودہ احادیث کے معتبر ذخیرے، ایسے محفوظ ترین ذخیرے ہیں۔ جن کی نقل نہایت ذمہ داری اور احتیاط سے کی گئی ہے۔

منکرینِ حدیث کی تمام عمارت کی بنیاد بے بنیاد شبہات واہیہ پر ہے۔ جن میں سے اہم شبہات کے جوابات دیئے جا چکے ہیں۔ ان میں تأمل اور غور کر کے مزید شبہات کا جواب بھی نکالا جا سکتا ہے۔

خبرِ واحد کا حکم

حدیث کی دو قسمیں ہیں ۱ متواتر ۲ خبرِ واحد۔ خبرِ متواتر بالاتفاق ادراک جازم کا فائدہ دیتی ہے۔ سب کا اتفاق ہے کہ خبرِ متواتر مفیدِ علم ہے۔ خبرِ واحد کی تین صورتیں ہیں۔

خبرِ واحد کی تین صورتیں خبرِ واحد میں اپنی ذات کے اعتبار سے صدق کا احتمال بھی ہے۔ کذب کا بھی۔ آیا یہ دونوں احتمال برابر ہیں یا ایک احتمال دوسرے سے زیادہ ہے۔ اس کے اعتبار سے کل تین شکلیں پیدا ہو جائیں گی۔

(۱) خبرِ واحد کے راوی عادل ہیں اچھی یادداشت والے ہیں پرہیزگار ہیں امانت دار ہیں ان کی ان صفات کو دیکھ کر جانبِ صدق راجح ہوگی اور جانب کذب مرجوح ہوگی مثلاً ۹۹ فیصد احتمالِ صدق ہے۔ ایک فیصد احتمالِ خطاء ہے۔

(۲) خبرِ واحد کے راوی کے حالات اچھے نہیں ہیں اس میں فسق پایا جاتا ہے جھوٹ بولنے کی عادت ہے ایسی صفات دیکھ کر جانب کذب راجح ہوگی اور جانبِ صدق مرجوع ہوگی مثلاً ۵۰ فیصد سے زیادہ احتمالِ کذب ہے اور پچاس فیصد سے کم احتمالِ صدق ہے۔

(۳) راوی کے حالات واضح نہیں ہیں نہ اس کی عدالت واضح ہے نہ فسق ایسے راوی کی خبر میں دونوں احتمال مساوی ہوتے ہیں۔ تیسری صورت کے بارہ میں سب کا اتفاق ہے کہ اس کو ابھی نہ رد کیا جائے نہ قبول۔ توقف کیا جائے جب دونوں جانبوں میں سے ایک جانب کی ترجیح کے قرائن مل جائیں۔ اسکے مطابق عمل کیا جائے۔

دوسری صورت کے بارہ میں اتفاق ہے کہ یہ مردود ہے اس کو قبول کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں۔

پہلی قسم کے بارہ میں صحابہؓ اور تابعین اور تمام علماءِ امت پہلی صدی کے آخر تک یہی نظریہ رکھتے آئے ہیں کہ اصولِ دین میں تو اسے قبول نہیں کیا جا سکتا لیکن فروعِ دین میں یہ حجت اور واجب العمل ہے۔

معتزلہ نے پہلی صورت کی حجیت میں بھی گفتگو شروع کی کہنے لگے کہ فروعِ دین میں بھی خبرِ واحد کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس زمانہ کے بزرگوں نے ان کی زوردار تردید کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہ نظریہ تمام صحابہؓ اور تابعین اور امت کے تعامل کے خلاف ہے

حضرت امام شافعیؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے بعد کے علماء نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں اور خبرِ واحد کی حجیت کے موضوع کو اصول کی کتابوں کا ایک مستقل جزء بنا دیا گیا۔ معتزلہ کے نظریہ پر اتنی ضرب کاری لگائی گئی کہ بعض معتزلہ مجبور ہو کر یہ کہنے لگے کہ ویسے تو ہم خبرِ واحد کو حجت نہیں مانتے مگر جب اس

راوی کے ساتھ اور اچھا راوی مل جائے تو ہم بھی اس کو حجت سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا اور ایک راوی مل جانے سے یہ متواتر بن گئی ہے اب بھی تو آپ نے خبرِ واحد ہی کو مانا تو سید ھا کہہ دو خبرِ واحد حجت ہے۔

خلاصہ یہ کہ خبرِ واحد کی کل تین صورتیں ہیں، معتزلہ کا نزاع صرف پہلی صورت میں ہے وہ اس کو حجت نہیں سمجھتے۔ اس کے علاوہ تمام اہلِ اسلام نے اسے فروع میں حجت سمجھا ہے۔ اب ہم خبرِ واحد کی حجیت کے چند دلائل بطورِ نمونہ کے پیش کرتے ہیں۔

خبرِ واحد کی حجیّت کے دلائل

(۱) قرآن پاک میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے کہ جب ان کے ہاتھوں ایک قبطی مر گیا اس پر حکومت کی طرف سے گرفتاری کا حکم جاری ہوا۔ شاہی دربار میں ایک شخص موسیٰ علیہ السلام کا خیر خواہ تھا وہ آپ کو اطلاع کرنے کے لئے بھاگا اس کو قرآن پاک نے یوں نقل کیا ہے وجاء رجل من اقصی المدینة یسعیٰ۔ اس نے آکر موسیٰ علیہ السلام کو حالات کی اطلاع کی دیکھنا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس خبرِ واحد پر کیا عمل کیا یہ پہلو بھی خود قرآن نے بتا دیا ہے۔ فخرج منھا۔ یعنی خبرِ واحد کو قبول کر کے نکل پڑے اس پر شاید کوئی یہ کہے کہ انکا جانا احتیاطاً تھا انہوں نے خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا یہ خدشہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی قرآن پاک یہ کہتا ہے۔ فخرج منہا خائفاً یترقب یعنی ڈرتے ہوئے جا رہے تھے اور پیچھے مڑ مڑ کے دیکھتے جا رہے تھے اس سے صاف معلوم ہوا کہ انہوں نے دل سے خبرِ واحد کو قبول کر لیا ہے اور اس کا اثر لیا ہے قرآن پاک جب پہلے نبیوں کی کوئی بات بغیر نکیر نقل کرے۔ تو یہ قرآن کا ضابطہ بن جاتا ہے تو قرآنی ضابطہ یہ ہوا کہ خبرِ واحد قابلِ قبول ہے جبکہ اسکا راوی اچھا ہو۔

(۲) قرآن پاک میں ہے۔ اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوا الآیۃ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس میں تحقیق کر لیا کرو۔ تحقیق کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرائن صدق واضح نظر آئیں تو مان لو۔ ورنہ نہ مانو۔ جب فاسق کی خبر میں صدق کا غلبہ نظر آئے تو قرآن ماننے کا حکم دے رہا ہے۔ عادل کی خبر میں صدق کی جانب راجح ہوتی ہی ہے اس کو تو بدرجہ اولیٰ ماننے کا حکم ہوگا اگر خبرِ واحد دین میں حجت نہ ہوتی تو قرآن یہ انداز اختیار کرتا کہ فاسق تو کیا ایک عادل بھی خبر لائے تو رد کر دو۔

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور صحابہؓ اور تابعین کے زمانہ میں تعامل امت یہی رہا ہے۔ کہ بغیر کسی تردد کے فروعِ دین میں خبرِ واحد کو حجت مانتے آئے ہیں۔ حضرت امام شافعی اور دوسرے علماء نے اس تعامل کے بہت سے نظائر پیش کئے ہیں۔ مثلاً جب تحویلِ قبلہ ہوا۔ بیت اللہ شریف کو جب قبلہ بنایا گیا تو

مسجد قبا والوں کو ابھی اس کا پتہ نہیں لگا تھا۔ وہ پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے صبح کی نماز پڑھ رہے تھے نماز کے دوران کسی ایک آدمی نے آکر خبر دی کہ قبلہ بدل چکا ہے وہ نماز میں ہی گھوم گئے[1] اتنے بڑے مسئلے میں اثنائے نماز میں خبرِ واحد پر عمل کیا ہے کسی صحابیؓ نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک بھی پہنچا ہوگا آپ نے بھی اس پر انکار نہیں فرمایا۔ یہ کھلی شہادت ہے اس بات کی دینی معاملات میں خبرِ واحد کو بغیر کسی شک و شبہ کے حجت سمجھا جاتا رہا ہے۔

(۴) شراب[2] کے حرام ہونے سے پہلے حضرت انسؓ اور صحابہؓ کی ایک جماعت شراب کی دعوت میں جمع تھے ایک منادی کی نداء کان میں آگئی کہ شراب حرام ہوگئی ہے تو حضرت ابوطلحہؓ وغیرہ حضرات نے فرمایا انس اٹھو شراب کے برتن توڑ دو۔ اسے ضائع کردو۔ شراب بڑی قیمتی چیز ہے خبرِ واحد پر عمل کرتے ہوئے اتنی مالیت کی چیز کو ضائع کردیا گیا ہے۔ اس پر سب امت نے اس کی تحسین ہی کی ہے کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اتنے مال کو ضائع کرنے سے پہلے مزید تحقیق تو کرلو۔

(۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین عالم کے نام دعوتی خطوط لکھوائے ہیں۔ دعوتی خط لے کر صرف ایک ایک آدمی کو بھیجا جاتا تھا اگر خبرِ واحد حجت نہ ہوتی تو ہر خط کے ساتھ کم از کم اتنے آدمی بھیجے جاتے جو تواتر کی حد تک پہنچ جائے۔

(۶) حضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف علاقوں میں حاکم بنا کر بھیجتے تھے ان کا کام تعلیم دین بھی ہوتا تھا اور شرعی فیصلہ کرنا بھی۔ حاکم ایک ایک ہی بھیجا جاتا تھا۔

(۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہت سے مقامات میں دین کی تعلیم اور تبلیغ کے لئے ایک ایک آدمی بھیجتے رہے ہیں۔

(۸) زکوٰۃ حاصل کرنے کے لئے اپنی طرف سے ایک ایک محصل کو بھیجتے تھے۔

(۹) سنہ ۹ھ[3] میں خود حج پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف نہیں لے گئے۔ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر الحاج بنا کر بھیجا ہے امیر الحاج کا کام یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مسائل حج بتائے

(۱۰) اسی[4] موقع پر اعلانِ برأت کے لئے اپنی طرف سے اپنا نائب بنا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو روانہ کیا گیا کہ وہ تمام قبائل مشرکین میں اعلان کردے کہ پچھلے تمام معاہدات ختم ہوچکے ہیں تمہیں صرف اتنے دن کی

---

[1] صحیح بخاری ص۵۸/ ج ۱ " ص۶۴۵/ ج ۲۔ [2] صحیح بخاری ص۸۳۶/ ج ۲
[3] صحیح بخاری ص۶۲۶/ ج ۲۔ [4] صحیح بخاری ص۶۷۱/ ج ۲۔

مہلت ہے اسی وقت میں یا اسلام قبول کرلو یا یہاں سے نکل جاؤ ورنہ قتل کردیئے جاؤ گے، اتنا بڑا اعلان تمام قبائل کو سنانے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک آدمی کو مامور کیا ہے۔

(۱۱) اگر دو شخص شہادت دے دیں کہ فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا ہے تو دو کی شہادت پر قاتل سے قصاص لیا جاسکتا ہے۔ اسلامی ضابطہ بھی یہی ہے اور بین الاقوامی طور پر اسے تسلیم کیا گیا ہے کہ دو کی شہادت کی بنیاد پر قاتل کو سزائے موت دی جاسکتی ہے ظاہر ہے کہ دو کی شہادت خبرِ واحد ہی کے درجہ میں ہے یہ تواتر کی حد سے بہت نیچے ہے اس پر سزائے موت دی گئی حالانکہ جان کا مسئلہ سب سے زیادہ سنگین سمجھا جاتا ہے اس میں باتفاق عقلاء عالم اور باتفاق مذاہب اسلام خبرِ واحد کافی سمجھی گئی ہے جب ایسے سنگین معاملہ میں خبرِ واحد کو واجب العمل قرار دیا گیا ہے۔ تو باقی امور میں بدرجہ اولیٰ خبرِ واحد کو واجب العمل قرار دیا جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام سراپا رحمت بن کے آیا ہے اس کا تمام نظام بڑا رحیمانہ ہے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے انداز یہ رکھا ہے کہ مسائل شریعت کو دو حصّوں میں تقسیم کردیا ہے۔ اصول اور فروع۔ اصول کو ثابت کرنے کے لئے کسی ظنی دلیل کو کافی نہیں سمجھا گیا۔ اصول ہمیشہ دلائل قطعیہ اور متواترہ سے ہی ثابت ہوسکتے ہیں اس لئے کہ اصول دین کی بنیادیں ہیں اور بنیاد نہایت مضبوط ہونی چاہیئے اس لئے ان کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایسی دلیل کو کارآمد نہیں سمجھا گیا جس میں خطاء کا احتمال مرجوح بھی ہو بلکہ ان کو ثابت کرنے کے لئے ایسے دلائل کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے جن میں خطاء کا ادنیٰ احتمال بھی نہ ہو یعنی دلائل متواترہ تاکہ بنیاد میں کوئی خلل نہ رہ جائے۔ لیکن دین کے فروع میں بھی اگر ہر جگہ تواتر کو شرط قرار دے دیا جاتا تو یہ ایک زحمت بن جاتی۔ جزوی معاملات میں ہر جگہ تواتر کی حد کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا بہت مشکل ہے۔ ہر معاملہ میں تواتر کی شرط لگ جانے سے نظام معطل ہو کے رہ جائے گا۔ اس لئے شریعت نے یہ رحمت کی ہے کہ فروع دین میں ایسی دلیل کو بھی کارآمد قرار دیا ہے۔ جس میں صدق کا پلڑا راجح خطاء کی جانب مرجوح ہو۔

تدوینِ حدیث

منکرینِ حدیث کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے ہم یہ بتا چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں دین کی بنیاد ہیں۔ حق تعالیٰ نے ہر دور میں ان کی حفاظت کا انتظام فرمایا ہے اور ہمیشہ محفوظ رہی ہے۔ البتہ حفاظت کی شکلیں بدلتی رہی ہیں پہلی صدی کے آخر تک حدیث لکھی بھی جاتی تھی لیکن اس لکھنے پر مدار نہیں تھا۔ زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا اس کے بعد جوں جوں حافظوں کی کمزوری کے حالات بڑھتے گئے کتابت پر زور دیا جانے لگا اسوقت ہمیں تدوین حدیث کی اجمالی تاریخ بتانا ہے۔

کسی فن کی تدوین کا معنیٰ یہ ہے کہ اس فن کے مسائل اور فوائد اور مُہمات کو خاص ترتیب سے کتابی شکل میں جمع کرنا باقاعدہ حدیث کو لکھنے کا جو اہتمام شروع ہوا ہے وہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے دَور کے بعد ہوا ہے دَرُوسِ علم اور ذہابِ علماء کا خطرہ محسوس کر کے انہوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ حدیث کو باقاعدہ کتابی شکل میں لکھا جائے چنانچہ لکھا جانے لگا یہ بات یاد رکھی جائے کہ اس سے پہلے بھی کتابتِ حدیث جاری تھی بہت سے لوگوں کے پاس حدیثیں لکھی ہوئی موجود تھیں۔ لیکن یہ لکھنا کتابی شکل میں نہ تھا کچھ مثالیں اس کی پیش کی جا چکی ہیں اس وقت کتب اور رسائل کی شکل میں تدوینِ حدیث کی مختصر تاریخ بتانا ہے کتابوں اور رسالوں کی شکل میں تدوینِ حدیث کرنے والے محدثین کو ابتدائی دور کے لحاظ سے چار انواع میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

نوعِ اوّل — کتب اور رسائل

کتب اور رسائل کی شکل میں سب سے پہلے حدیث جمع کرنے والے باشارہ عمر بن عبد العزیز[1] دو شخص ہیں ایک محمد بن مسلم بن شہاب زہری ہیں جنکو ابن شہاب زہری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ان کی وفات[1] ۱۲۵ھ کو ہوگئی۔ دوسرے بزرگ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم جن کو ابوبکر بن حزم کہہ دیا جاتا ہے ان کی وفات[2] ۱۲۰ھ کو ہوئی ہے ان دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کیئے ہیں اور تدوینِ حدیث کے سلسلے کو شروع کرنے والے یہی دونوں بزرگ ہیں البتہ مؤرخیں کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے حدیث کو لکھنے والے کون ہیں اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ان دونوں میں سے اولیت ابن شہاب زہری کو

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۵ / ج ۱ ناقلاً عن التقریب للحافظ۔ [2] ایضاً ص ۱۶ / ج ۱۔

حاصل ہے۔ جلال الدین سیوطیؒ کی یہی رائے ہے۔ علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں ترجیح اس بات کو دی ہے کہ ان دونوں میں سے پہلے ابوبکر بن حزم نے حدیث کا مجموعہ لکھ کر پیش کیا غرضیکہ اتنی بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ تدوین حدیث کے سلسلے کا آغاز کرنیوالے یہ دونوں بزرگ ہیں۔ اختلاف اس میں کہ ان میں سے پہل کس نے کی اکثر مشائخ کے نزدیک اوّل المدوّنین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں اور بعض کے نزدیک اوّلیت مطلقہ ابوبکر بن حزم کو حاصل ہے۔

نوع ثانی

پھر[1] ان حضرات کے بعد اس سلسلے کو ترقی دینے والے اور بہت سے اکابر علماء پیدا ہوئے انہوں نے حدیث کی تصنیف و تالیف میں مزید خوبیاں پیدا کیں بقاعدہ ابواب اور احکام کی ترتیب سے کتابیں لکھنے لگے ان میں سے چند اکابر کے نام یہ ہیں۔ ۱۔ ربیع بن صبیح ان کی سن وفات ۱۶۰ھ ہے۔ ۲۔ سعید بن ابی عروبہ جن کی وفات ۱۵۶ھ کو ہوئی۔ ۳۔ امام مالک رحمۃ اللہ جن کی وفات ۱۷۹ھ کو ہوئی۔ ۴۔ ابن جریج عبدالملک بن عبدالعزیز جن کی وفات ۱۵۰ھ کو ہوئی ہے ۵۔ عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی۔ سن وفات ۱۵۷ھ۔ ۶۔ سفیان ابن سعید ثوریؒ جن کی وفات ۱۶۱ھ کو ہوئی ہے۔ ۷۔ حماد بن سلمۃ سن وفات ۱۶۷ھ۔ ۸۔ ہشیم بن بشیر جن کی وفات ۱۸۳ھ کو ہوئی ۹۔ معمر بن راشد سن وفات ۱۵۴ھ۔ ۱۰۔ عبداللہ ابن المبارکؒ جن کی وفات ۱۸۱ھ کو ہوئی۔ ان بزرگوں میں سے بعض کے سن وفات میں اختلاف بھی ہے یہاں جو سن وفات بتائی گئی ہیں یہ اُس رائے کے مطابق ہیں۔ جس کو حافظ عسقلانی نے التقریب میں اختیار کیا ہے۔ یہ تقریباً ایک عصر کے بزرگ ہیں۔ اس طبقے کی کتابیں تقریباً ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ کے بعد لکھی گئیں جبکہ اس سے پہلے طبقے کا دور ۱۲۵ھ پر ختم ہو گیا تھا۔

نوع ثالث مسانید

جوں[2] جوں دور بڑھتا گیا حدیث کی تدوین اور تصنیف میں مزید خوبیاں اور محاسن پیدا کر کے اس سلسلہ کو ترقی دی جاتی رہی اس ترقی کے اعتبار سے تیسرا دور اور تیسرا طبقہ مُدوّنین مسانید کا ہے یعنی وہ حضرات جو حدیث کو مسندوں کی شکل میں جمع کرنے والے ہیں اس طبقے کے افراد میں سے چند شخصیات کے اسماء گرامی

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۶ / ج ۱۔ [2] ایضاً۔

یہ ہیں ۔ ۱ عبداللہ بن موسیٰ عبسی انہوں نے ایک مُسند لکھا ان کی وفات ۲۱۳ھ کو ہوئی ۔ ۲ نعیم بن حماد خُزاعی جن کی وفات ۲۲۸ھ کو ہوئی ہے ۔ ۳ امام احمد بن حنبلؒ جن کی وفات ۲۴۱ھ کو ہوئی ہے ۔ ۴ اسحاق بن ابراہیم جنکو اسحاق بن راہویہ اور ابن راہویہ بھی کہا جاتا ہے ۔ اسحاق کے والد کا نام ابراہیم ہے اور ابراہیم ہی کا لقب راہویہ ہے انکی وفات ۲۳۸ھ کو ہوئی ۔ ۵ عثمان بن ابی شیبہ جنکی وفات ۲۳۹ھ کو ہوئی ہے ان سب بزرگوں نے مسانید لکھی ہیں۔

نوع رابع صحاح

اس کے بعد بھی تفصیلی انداز میں مزید ترقیات ہوتی رہیں اب یہ انداز اختیار کیا جانے لگا کہ احادیث صحیحہ اور احادیث حسنہ کا انتخاب کر کے لکھا جائے ۔ پہلے جو کتابیں لکھی جاتی تھیں اُن میں ہر قسم کی حدیثیں مخلوط طور پر جمع کر دی جاتی تھیں مرفوع بھی موقوف بھی اور مقطوع بھی ، صحاح بھی اور حسان بھی ضعاف بھی سب سے ۔ پہلے حضرت امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ طریقۂ تصنیف جاری کیا کہ صحیح مرفوع حدیثوں کا انتخاب کر کے لکھا جائے اس ترقی یافتہ اندازِ تصنیف کے اختیار کرنے والے سب سے پہلے امام بخاری ہیں پھر اس انداز میں مختلف مقاصد کے پیش نظر ترمیم اور اضافے کر کے حدیث کی کتابیں لکھی جانے لگیں ۔ جیسے صحیح بخاری کے علاوہ باقی صحاح ستہ اور اس پائے کی دوسری کتابیں ۔

اس چوتھے طبقے کے بعد بھی محدثوں کی تصنیفیں مختلف خوبیوں کے ساتھ ضرورتِ زمانہ کے پیش نظر ہمیشہ لکھی جاتی رہیں اور اب تک لکھی جا رہی ہیں ۔ لیکن یہ بات ماننی پڑے گی کہ بعد کے جتنے محدثین ہیں سب خوشہ چیں ہیں صحاح ستہ اور اس پایہ کی کُتب اصُول کے ۔

فائدہ۔ یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ اَوّل المدونین مطلقاً ابن شہاب زہری ہیں یا ابوبکر بن حزم علی اختلاف القولین ۔ بعض مؤرخین نے اس کے بعد کی نوعوں اور طبقوں میں سے بعض افراد کو اوّل المدونین کا لقب دے دیا ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ ان حضرات کی مُراد اولیت مُطلقہ بتانا نہیں ہے بلکہ اولیت اضافیہ مراد ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ فلاں نوع اور طبقے میں سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں یا فلاں شہر کے لکھنے والوں میں سے سب سے پہلے لکھنے والے یہ ہیں ۔ ورنہ اولیت مطلقہ اُن دونوں میں سے کسی ایک کو حاصل ہونا اتفاقی بات ہے ۔

فائدہ۔ یہ اختلاف بتایا جا چکا ہے کہ اُن دونوں میں سے پہل کرنے والے کون ہیں یہ اختلاف کوئی ایسا اہم نہیں ہے حضرت ابن شہاب زُہری اور حضرت ابوبکر بن حزم دونوں ایک زمانے کے ہیں اور قریب قریب وقت میں دونوں نے حدیث کے مجموعے تیار کیے کسی کی نظر میں پہلے زُہری کا لکھا ہوا مجموعہ آیا انہوں نے اوّل المدونین مطلقاً اِن کو کہدیا اور بعض کی نظر میں پہلے ابوبکر بن حزم کا لکھا ہوا مجموعہ

لیا۔ انہوں نے اوّل المدوّنین مطلقاً کا شرف انکی طرف منسوب کر دیا اپنے علم کے اعتبار سے ایسے موقعہ پر ایسا اختلاف ہو جانا معمولی بات ہے۔

آدابُ المحدِّث

جو شخص علم حدیث کی تعلیم اور تحدیث اور تدریس کے منصب پر فائز ہے اس کو بہت سے آداب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہ خدمت تمام خدمات سے اہم ترین خدمت ہے۔ اس منصب کے لئے اُونچے کردار عمدہ اخلاق اور اچھی خصائل کی ضرورت ہے یہ علم علوم آخرت میں سے ہے ضروری ہے کہ اس کے پڑھانے اور پڑھنے والے کے اخلاق اور عادات وغیرہ اس کی شان کے لائق ہوں اکابر علماء نے محدث کے لئے جو آداب لکھے ہیں اُن کا خلاصہ مع مناسب تفصیل اور توضیح کے پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) اخلاص نیّت سب سے بڑا ادب اس علم کا یہ ہے کہ یہ چونکہ علوم آخرت میں سے ہے اس لئے اس کی تعلیم کا مقصد صرف آخرت کا نفع اور رضائے باری تعالیٰ کو حاصل کرنا ہونا چاہیئے۔ جس علم سے رضائے باری حاصل ہو سکے اُس کی خدمت مال وجاہ کے لئے کرنا یہ علم کی بھی توہین ہے اور اپنے لئے بھی خسارہ عظیم ہے۔ بجائے جنت کے دوزخ کو ٹھکانا بنانا ہے اس لئے تجدید نیت کرتے رہنا چاہیئے۔ نفس کا محاسبہ ہوتے رہنا چاہیئے اس سے پوچھتے رہنا چاہیئے کہ اندر کی بات بتا کیا مقصد ہے کتاب و سنت میں اخلاص کے فضائل برکات اور صحیح نیت کی قوت اور طاقت بہت کثرت سے بیان کی گئی ہے۔

فائدہ اگر حدیث کی خدمت کرنے والے کو حق تعالیٰ نے مالی وسعت دی ہو کہ مشاہرہ لینے کے بغیر گذارہ کر سکتا ہے یا مالی وسعت تو اتنی نہیں۔ لیکن اللہ نے قوت توکل اس قدر دی ہے کہ اگر اس پر اور اس کے متعلقین پر فاقے بھی آتے رہیں تو طبیعت میں پریشانی کی بجائے بشاشت بڑھتی جائے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے شخص کو کوئی مشاہرہ اور تنخواہ قبول نہ کرنا بہتر ہے۔ اگر یہ درجہ حاصل نہ ہو اور واقعی اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس علم مبارک کی خدمت کر کے اللہ کو راضی کرنا ہے لیکن اپنی ضروریات کو پورا کرنے کیلئے اور اس خدمت کو نبھا سکنے کے لئے اگر بطور وسیلہ مشاہرہ قبول کر لے تو اخلاص کے منافی نہیں اور اگر اصلی مقصد اس علم کی خدمت اور حصول رضائے باری نہیں ہے بلکہ اصل مقصد مال یا جاہ کی تحصیل ہے۔ یہ پڑھانا اس کا وسیلہ ہے۔ یہ خطرناک بات ہے یہ اخلاص کے بالکل منافی ہے پہلی صورت میں مقصد دین تھا اور دُنیا کو اس کا وسیلہ بنایا تھا یہ درست ہے اس لئے کہ دُنیا ہے ہی اس قابل کہ اس کو اعمال آخرۃ کے لئے معین بنایا جائے دوسری صورت میں مقصد مال وجاہ ہے دین کو اس کے تابع کیا اور اس کا وسیلہ بنایا یہ دین کی توہین ہے۔

متقدمین حنفیہ کے نزدیک تعلیمِ دین کی اُجرت لینا ناجائز ہے۔ متاخرینِ حنفیہ نے بالاتفاق جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے مسالک اور دلائل انشاء اللہ آگے کتاب میں پیش کئے جائیں گے اس وقت صرف اتنا کہنا ہے کہ متاخرین نے بے شک جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ لیکن اوپر جو تنخواہ لینے کی دو نوعیں بتائی ہیں درحقیقت ان میں سے پہلی قسم کا جواز ہے۔ دوسری قسم کا جواز مُراد نہیں۔ متقدمین و متاخرین کا نزاع اس مسئلہ میں لفظی معلوم ہوتا ہے۔ جنہوں نے جائز فرمایا ہے۔ انہوں نے قسم اول کو جائز کہا ہے جنہوں نے ناجائز کہا ہے وہ دوسری قسم کو ناجائز کہہ رہے ہیں۔

تنبیہ۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمۂ اوجز المسالک میں اور دوسرے اکابرِ علماء نے اس موقع پر یہ اہم تنبیہ فرمائی ہے کہ اس میں شک نہیں کہ بلا تنخواہ دین پڑھانے والا بہتر ہے باتنخواہ سے۔ لیکن اگر بلا تنخواہ پڑھانے والا مُفت ہونے کی وجہ سے وقت کی پابندی نہ کرے اور طلبہ کا حق ادا نہ کرے اور جتنی محنت ہونی چاہیئے اتنی نہ کرے اس خیال سے کہ ہم کونسا مدرسہ سے تنخواہ لیتے ہیں۔ ہمیں پُوچھنے والا کون ہے تو ایسے مدرس سے وہ باتنخواہ مدرس اچھا ہے۔ جو وقت کی پابندی کرتا ہے اور پوری محنت سے طلبہ کو نفع پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ صرف مُفت کے خیال سے طلبہ کے حقوق اور ان کی نفع رسانی کا خیال نہ رکھنا یہ مناسب نہیں البتہ اگر مُفت ہونے کے ساتھ ساتھ تنخواہ والوں کی طرح محنتی ہے اس خدمت کی اہلیت رکھتا ہے اور ہمہ تن اس خدمت کی طرف متوجہ ہے تو یہ آدمی فائق ہے۔

(۲) محدث کے لئے یہ مستحب ہے کہ جب مجلس تحدیث میں داخل ہو تو غسل یا کم از کم وضو کرکے اور صاف ستھرے کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر اور بالوں میں کنگھی کرکے مجلس میں حاضر ہو اور بیٹھنے میں اور اپنی ہر ہیئت میں وقار کا پُورا خیال رکھے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ان باتوں کا بہت اہتمام کرتے تھے اُن سے پُوچھا گیا کہ آپ ان باتوں کا اتنا لحاظ کیوں رکھتے ہیں تو فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی تعظیم کرتا ہوں۔ علماءؒ نے لکھا ہے کہ راستے میں چلتے ہوئے یا کھڑے ہوئے حدیث بیان نہ کرنی چاہیئے۔ سعید بن المسیبؒ جلیل القدر تابعی ہیں وہ ایک دفعہ بیمار تھے اور لیٹے ہوئے تھے اُن سے کسی نے ایسی حالت میں حدیث پُوچھی تو اُٹھ کر بیٹھ گئے اور پھر حدیث بیان کی۔ کسی نے پُوچھا آپ بیمار ہیں اتنی مُشقت میں کیوں پڑتے ہیں۔ فرمانے لگے کہ لیٹ کر حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کرنا اچھا نہیں سمجھا۔ غرضیکہ حدیث کی تعظیم کا پورا خیال رکھا جائے۔

(۳) علماء نے یہ ادب بھی لکھا ہے کہ اگر مجلس تحدیث میں کوئی اُونچی آواز نکالے تو اُس کو جھڑک دیا جائے۔

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۲۲ / ج ۱۔

امام مالکؒ ایسا ہی کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ حق تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے۔ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ۔ اس آیت کو نقل کر کے فرماتے تھے کہ جس نے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی آواز بلند کی گویا کہ اُس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز سے اپنی آواز اُونچی کی۔ ہے۔

(۴) حدیث پڑھانے والے کے لئے یہ بھی ادب ہے کہ جتنے بھی سبق میں حاضر ہیں اپنی توجہ سب کی طرف رکھے کسی جانب سے بھی بے رُخی نہ کرے یکساں توجہ سب شرکاء کا حق ہے۔

(۵) جب تقریر یا تحریر میں حق تعالیٰ کا نام پاک آئے تو مناسب تعظیمی لفظ کہے جیسے عزّوجلّ یا سُبحانہٗ یا تعالیٰ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی آئے تو صلی اللہ علیہ وسلم پڑھنے اور لکھنے کا التزام کرے اور جب کسی صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کہے اور صحابیہ کا نام ہو تو رضی اللہ تعالیٰ عنہا اگر کوئی صحابی ایسے ہیں کہ ان کے باپ بھی صحابی ہی ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں۔ یہاں عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عمر بھی صحابی ہیں اور جیسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے باپ عباس بھی صحابی ہیں، اور جیسے عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما عبداللہ بھی صحابی ہیں اور ان کے والد عمرو بن العاص بھی صحابی ہیں۔ جب کسی ایسے صحابی کا نام آئے تو رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہنا چاہیئے جب ائمہ امت کے اسماء گرامی آئیں تو رحمہم اللہ تعالیٰ کہنا چاہیئے۔ اور سب ائمہ کا نام نہایت ادب و تعظیم سے لینا چاہیئے۔ یہ سب ہمارے محسن ہیں۔

(۶) حدیث کا بیان ایسی تیزی سے نہ کرے جس کو سامعین سمجھ نہ سکیں ہر لفظ اطمینان اور وقار سے ایسا صاف کر کے کہے کہ حاضرین کے لئے استفادہ آسان ہو۔ محدث کو املاء حدیث کے لئے بھی مجلس منعقد کرنی چاہیئے۔

(۷) مجلس تحدیث کی ابتداء اور انتہاء دونوں اللہ تعالیٰ کی حمد اور صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کرنی چاہیئے۔

(۸) حدیث بیان کرتے ہوئے جب اپنے شیخ اور اُستاذ کا نام لے تو اُس کی شان کے لائق تعظیمی الفاظ استعمال کرنے بہتر ہیں جیسا کہ بعض سلف کا معمول رہا ہے جیسے ابو مُسلم خولانی ایک محدث ہیں ان کے استاذ ہیں عوف بن مُسلم۔ جب ان کی سند سے حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حدثنی الحبیب الامین عوف بن مُسلم اور جیسے حضرت مسروق تابعی ہیں حضرت اُمّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شاگرد ہیں۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حدثتنی الصدیقۃ

بنت الصدیق حَبِیبَۃُ حَبِیبِ اللّٰہ اور جیسے حضرت عطاء جلیل القدر تابعی ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے شاگرد ہیں تو جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث نقل کرتے ہیں تو تعظیمی الفاظ ساتھ کہتے ہیں۔ اور جیسے حضرت شعبہ شاگرد ہیں حضرت ایوب رحمہ اللہ تعالیٰ کے۔ جب ان کی حدیث نقل کرتے تو یوں کہتے حَدَّثَنِی سَیِّدُ الْفُقَہَاءِ اَیُّوبُ۔

ایسے ہی علوم میں جب اپنے استاذ کی کسی بات کا حوالہ دے تو استاذ کا اسم گرامی تعظیمی الفاظ سے ذکر کرے اس سے بڑھ کر یہ اہتمام ہونا چاہیئے کہ ان کے لئے دُعا کرتا ہے یہ ثناء سے بڑھ کر ہے۔

(۹) حدیث بیان کرتے ہوئے حدیث کا درجہ بھی بتاتا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا حسن ہے یا ضعیف ہے۔ یا اس میں یہ علت ہے یا اس کی سند میں یہ خوبیاں ہیں اور متن کے بھی فوائد بیان کرے مشکل اسمأ کو اچھی طرح سے ضبط کرائے جن لفظوں کے معنیٰ میں کچھ گہرائی ہو اُس کی وضاحت کرے اور ایسی اونچی بات بیان نہ کرے جو حاضرین کے فہم سے بالا ہو یہ غرض تو قدیم طرز تعلیم کے متعلق ہے جو بزرگوں نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے آج کل کی ضروریات اور حالات کے پیش نظر حدیث پڑھانے والے کو ان امور کا التزام کرنا چاہیئے۔ کہ سندوں اور متن کی عبارت کو بالکل ٹھیک پڑھوائے، عبارت میں صحت اور روانی پیدا کرنے کی کوشش کرے اور اردو زبان میں ایسا ترجمہ کرے جو لفظوں اور ترکیب کے موافق ہو اور عام فہم اور سلیس ہو۔

حدیث کی ضروری تشریحات اور اہم مفردات کی وضاحت اور حدیث کے اندر علمی فوائد جو آسانی سے نکل سکتے ہیں ان کا بیان اور حدیث میں جو مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے۔ خواہ وُہ علم الکلام کا ہو خواہ تصوف کا خواہ فقہ کا۔ اس کی ضروری توضیح کرے۔ جس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہو وہاں انکے مذاہب بیان کرے اور سب کے دلائل دے اور جو اپنے نزدیک راجح ہو اس کی وجوہ ترجیح پیش کرے۔

جدید دور میں جن مسائل میں اشکالات پیدا کئے گئے ہیں اُن کا جواب دیتا جائے اور مسائل کو روشن کرتا جائے حدیث میں تعارض ہو تو تطبیق یا ترجیح دے غرضیکہ ایسا جامع طریق ہو کہ جس سے حدیث اور دین کی عظمت طلبہ کے ذہنوں میں بیٹھے اور کم ازکم ان کو اتنا اندازہ کرادے کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بلیغ شخصیت کا کلام ہے اور اس میں اس قدر جواہر اور فوائد ہیں کہ ان کا احاطہ ہمارے بس میں نہیں۔

(۱۰) حدیث بیان کرنے کی خدمت سب کے لئے عام رکھے اس میں دوست اور دُشمن کا بھی تمیز نہ ہونا چاہیئے یہ موتی سب میں تقسیم کرنے کی کوشش کرے یعنی جو بھی طلب لے کر آئے اُس کو محروم نہ کرے۔

البتہ طلب صحیح کا جائزہ لے لینا ضروری ہے۔

(۱۱) اگر اہلیت موجود ہو تو تخریج اور تصنیف کی بھی کوشش کرنی چاہیئے جب ذہن تصنیفی ہو جاتا ہے تو اس کا لازم نتیجہ ہے کہ جستجو اور تحقیق اور مطالعہ بڑھ جاتا ہے اس سے خود کو بھی نفع پہنچتا ہے اور دوسرں کو بھی نفع پہنچتا ہے اس لئے جو معلومات حاصل ہوتے رہیں ان کے بھی لکھنے کی کوشش کرے اور مزید اضافے کی طلب میں لگا رہے حضرت ربیع کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ امام شافعیؒ کو کبھی دن کے وقت کھاتے نہیں دیکھا اور رات کو کبھی سوتے نہیں دیکھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ہر وقت تصنیف میں لگے رہتے تھے۔ اس دُھن اور فکر کے بغیر اس فن میں کامیابی ناممکن ہے۔

(۱۲) جس وقت حافظے میں اختلاط اور گڑبڑ نظر آئے اور حالت یہ ہو کہ اب اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو کہ میں صحیح بات کہہ سکوں گا۔ خواہ ایسی حالت بڑھاپے کی وجہ سے ہو یا کسی بیماری سے یا کسی تشویش سے تو اب پڑھانے سے رُک جانا چاہیئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جب عمر اسّی سال کی ہو جائے تو پھر نہ پڑھائے لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ اس اُمت میں بہت سے اکابر ایسے ہوئے ہیں جن کی عمر اسّی سے زیادہ ہوئی ہے بلکہ سَو سے بھی زیادہ ہوئی ہے لیکن فہم اور حافظہ بالکل ٹھیک رہا اور آخر تک روایت کرتے رہے ہے۔

آداب الطالب

علماء کرام نے اپنی کتابوں میں طلب حدیث کے بھی آداب لکھے ہیں اگر ان آداب سے طلب حدیث ہو تو حق تعالیٰ نصرت فرماتے ہیں علم میں کامیابی ہوتی ہے۔ اپنے آپ پر بھی اس کا رنگ چڑھ جاتا ہے اور دوسروں پر بھی رنگ چڑھانے کی حق تعالیٰ توفیق دے دیتے ہیں یہ علم بہت اونچا علم ہے اس کا ذاتی حق بھی یہ ہے کہ آداب ذیل کا پورا اہتمام کیا جائے۔

(۱) **تصحیح نیت** یعنی طلب سے پہلے اپنی نیت درست کرلے کہ صرف اللہ کے لئے پڑھنا ہے اور پھر ہمیشہ اس کی تجدید کرتا رہے۔ یہ ادب محدث اور طالب دونوں کے لئے ضروری ہے۔

(۲) اپنی قوتیں اور اپنے تمام وسائل اور اپنی پوری ہمت اس علم پاک کی تحصیل کیلئے صرف کردے۔ یہ اس علم کا حق ہے اور اس میں کامیابی کی بڑی شرط ہے اس میں یہ بھی داخل ہے کہ اپنا وقت اسی میں لگائے اور وقت کا سب سے اچھا مصرف اسی کو سمجھے۔

(۳) صرف اپنی محنت پر اعتماد نہ ہونا چاہیئے بلکہ اللہ سے مانگتے رہنا چاہیئے یہ دُعائیں تو طالب کے لئے ہر وقت لازم ہیں کہ اے اللہ مجھے اس علم میں کامیاب فرما اور فرصت اور شوق اور توجہ اور جتنے وسائل اور اسباب اس کی تحصیل کے لئے ضروری ہیں وہ ہمیشہ رکھ اس علم کا حصول میرے لئے آسان فرمادے۔ میرے فہم میں روشنی پیدا کردے تمام موانع اور رکاوٹوں سے بچائے رکھ ہر طرح سے میری نصرت فرما۔

(۴) حدیث پڑھنے سے پہلے صرف۔ نحو۔ وغیرہ علوم جو حدیث سمجھنے کے لئے موقوف علیہ بنتے ہیں ان کو اچھی طرح سے پڑھ لے تاکہ عبارت بھی ٹھیک پڑھ سکے ترجمہ بھی ٹھیک کرسکے اور ضروری فوائد آسانی سے سمجھ سکے خاص طور پر اعرابی غلطیوں سے بچنا ضروری ہے۔ اعراب بدلنے سے معنیٰ بدل جاتا ہے۔ بات وہ نہیں رہتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں بلکہ کچھ اور بات بن جاتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت ہوجاتی ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں فرمارہے۔ اور یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

(۵) اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے ناموں کے ساتھ مناسب تعظیمی لفظ استعمال کرے جن کی تفصیل آداب المحدث میں ہوچکی ہے۔

(۶) عبادات اور آداب اور فضائل اعمال وغیرھا کی جو حدیثیں پڑھے اُن کو ساتھ ساتھ اپنے عمل میں لانے کی کوشش کرے یہ حدیث کی زکوٰۃ سمجھی جاتی ہے اور اس میں فہم اور حفظ اور برکت کی آسانی اور زیادتی کا ذریعہ بنتی ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے جو حدیث بھی لکھی اُس پر عمل ضرور کیا ہے۔ حتیٰ کہ جب یہ حدیث سامنے آئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سنگی لگوائی تھی ابو طیبہ سے اور انکو اُجرت کے طور پر ایک دینار دیا۔ فرماتے ہیں کہ میں نے بھی سنگی لگوائی اور سنگی لگانیوالے کو ایک دینار دیا ابراہیم بن اسمٰعیل ایک محدث ہیں وہ کہتے کہ کُنّا نستعین علی حفظ الحدیث بالعمل۔ حضرت وکیع فرماتے ہیں إذا اردت ان تحفظ الحدیث فاعمل بہ۔

(۷) طالب کے لئے ضروری ہے کہ اپنے اُستاذ کی تعظیم کرے اور یہ تعظیم دراصل علم حدیث کی تعظیم ہے۔ بیہقی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے تواضعوا لمن تعلمون منہ۔ یعنی جس شخص سے تم علم حاصل کرو اُس سے تواضع اور عاجزی اور انکساری اختیار کرو۔ مغیرۃ ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے اُستاذ ابراہیم سے ایسے ڈرتے تھے جیسا کہ امیر اور حاکم سے ڈرا جاتا ہے اور ابُو عبید بن قاسم کہتے ہیں ما دققت علیٰ محدثٍ بابہٗ قطّ بقولہ تعالیٰ ولو انّھم صبروا حتیٰ تخرج الیھم لکان خیراً لّھم۔

(۸) جو چیزیں بھی علم کے حاصل ہونے کا وسیلہ بنتی ہیں ان کا خیال رکھے سب سے بڑا وسیلہ کتاب ہے انکو ادب سے رکھے۔ ادب سے اٹھائے۔ ایسے ہی تپائیاں وغیرہ چونکہ کتاب رکھنے کے لئے موضوع ہیں ان کا بھی خیال رکھے۔

(۹) اپنے شرکاء سبق کے ساتھ حُسنِ سلوک کا معاملہ رکھے ان کو راحت پہنچانے کا خیال رکھے اگر راحت نہ پہنچا سکے تو کم از کم ایذاء دینے سے بچے دنگا فساد نہ کرے خاص طور پر ایسی طرز اختیار نہ کرے جو اُس کے مطالعہ اور مذاکرہ اور اُس کے مقدمات میں نقصان پہنچائے۔

(۱۰) اپنے استاذ کے بارے میں اعتقاد ہونا چاہیئے کہ میری حیثیت کے اعتبار سے مجھے نفع پہنچانے کے لئے یہ سب سے راجح و نافع ہے۔ اپنے استاذ کو اپنے لئے ارجح و انفع سمجھے۔ افضل نہ سمجھے۔

(۱۱) اپنے پیش آنے والے امور میں خاص طور پر علمی امور میں اپنے اُستاذ سے مشورہ کرتا ہے۔

(۱۲) جو علم حاصل کیا جائے اُس کو لوگوں تک پہنچانے کا جذبہ رکھنا چاہیئے۔

(۱۳) حیاء اور تکبر سے بچنا چاہیئے یعنی جو بات اُستاذ سے پوچھنے کی ہے پوچھنے میں شرم نہ کرے اگر پوچھنے میں شرم اور حیاء کرے گا تو علم سے محروم رہ جائے گا ایسے ہی تکبر بھی نہ ہونا چاہیئے مثلاً طالب کا یہ خیال ہو کہ میں تو امیر ہوں اُستاذ غریب ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں۔ یا یہ کہ میں فلاں قوم سے ہوں اور یہ تو قومیت میں مجھ سے ادنیٰ ہے میں اس سے استفادہ کیوں کروں۔ اس قسم کی باتیں تکبر کی ہیں اور یہ علم سے مانع ہیں۔

آغازِ کتاب

فوائدِ خطبہ

ف۱ آغازِ کتاب مقدس

حضرت مصنف قدس سرہ نے قرآن پاک کی ترتیب کتابی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک اور طریقۂ سلف صالحین کی اتباع کرتے ہوئے اپنی کتاب مقدس کو تسمیہ اور حمد سے شروع فرمایا ہے۔ حدیث کل امر ذی بال مختلف الفاظ سے وارد ہوئی ہے بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم فھو ابتر رواہ الخطیب بھذا اللفظ فی کتاب الجامع[۱]	ہر قابل اہتمام کام جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے شروع نہ کیا گیا ہو وہ بے برکت ہے۔

بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔

کل کلام ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اجذم رواہ ابوداؤد والنسائی فی عمل الیوم و اللیلۃ[۲]	ہر ذی شان کلام جو الحمد للہ سے شروع نہ کی گئی ہو وہ بے برکت ہے۔

الفاظ ذیل سے بھی یہ حدیث ملتی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فھو اقطع رواہ ابن ماجۃ[۳]	ہر مہتم بالشان کام جو الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے ثمر ہے۔

ان تمام روایات کا حاصل ہر مہتم بالشان کام یا کلام کو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ یہ حدیث مندرجہ ذیل الفاظ سے بھی وارد ہوئی ہے۔

کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بذکر اللہ فھو اقطع رواہ الرھاوی فی اربعینہ وحسنہ ابن الصلاح[۴]	ہر اچھا کام جس کا آغاز ذکر اللہ سے نہ ہو وہ برکت سے خالی ہوگا۔

رھاوی نے اس حدیث کے الفاظ ذیل بھی نقل فرماتے ہیں۔

کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بذکر اللہ ثم بالصلوۃ علی فھو اقطع ممحوق من	ہر ذی احترام کام جو ذکر اللہ سے اور پھر مجھ پر درود پڑھنے سے شروع نہ کیا گیا وہ ہر برکت

۱، ۲، ۳، ۴ کذا فی المرقاۃ ص ۳/ ج ۱۔

كل بركة اخرجه الرهاوی عن ابی هريرة مرفوعًا۔[1] | سے خالی ہے۔

علامہ رہاوی کی حدیث نے حدیث تسمیہ اور حدیث تحمید کی مُراد واضح کر دی ہے کہ حضرت شارع علیہ الصلوۃ والسلام کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ہر ذی بال کام کے آغاز میں برکت پیدا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا چاہیئے وہ بسم اللہ کہنے کی صورت میں ہو خواہ الحمد للہ کہنے کی شکل میں ہو۔ اگر مقصود سے قبل دونوں کو ہی ذکر کر لیا جائے تو نُورٌ علیٰ نُور ہے۔ حصول برکت کے لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک یا ذکر باری کے قبیل سے کوئی اور کلمہ کہہ لینا بھی کافی ہے۔

تقریر بالا سے حدیث تسمیہ اور تحمید میں تعارض کا شبہ جاتا رہا کیونکہ دونوں حدیثوں کا مقصود ذکر اللہ سے کام شروع کرنے کی ترغیب دینا ہے۔ اگر علی سبیل التنزل تعارض تسلیم کر لیا جائے۔ تو سہل اور صاف جواب یہ ہے کہ ابتدائے حقیقی اگرچہ امر بسیط غیر ممتد ہے ایک ہی چیز سے ہو سکتی ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام محاورات عامہ اور عُرف کے مطابق ہوتا ہے۔ عرف میں مقصود سے پہلے ہر مناسب مقام کئے جانے والے کام کو ابتدائی کام سمجھا جاتا ہے۔ ابتدائے عرفی امر ممتد اور موسّع ہے اس میں متعدد امور واقع ہو سکتے ہیں۔ اس لئے شروع فی المقصود سے قبل تسمیہ، تحمید اور صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہا امور سب عرف کے اعتبار سے ابتدائی اُمور ہیں۔

ف۲ تسمیہ اور حمد میں ترتیب

الحمد للہ شکر باری تعالیٰ کو متضمن ہے۔ تکلم بالحمد تک جتنی نعمتیں حق تعالیٰ نے عطا فرمائی ہیں۔ سب پر اجمالاً شکر کرنا مقصود ہے۔ کتاب کا افتتاح بسم اللہ سے کرنے کی توفیق مل جانا بھی بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لئے حمد کو تسمیہ کے بعد لاتے۔ تاکہ اس نعمت عظیمہ پر بھی شکر ادا ہو جائے۔ نیز بسم اللہ پڑھنے کی ترغیب ہر اچھے کام سے پہلے دی گئی ہے خواہ جنس کلام سے ہو خواہ جنس طعام و اکل و شرب وغیرہا سے اور حمد کو (عادۃً) خطب اور جنس کلام کے ساتھ خاص سمجھا جاتا ہے لہٰذا تسمیہ عام ہُوا اور حمد خاص اور عام خاص سے مقدم ہوتا ہے اس لئے تسمیہ کو حمد پر مقدم کیا گیا۔ (من رقوم الشیخ قدس سرہ)[2]

ف۳. الحمد للہ نحمدہٗ۔

حضرت مصنفؒ نے حمد کے لئے دو جُملے ذکر فرماتے ہیں ایک اسمیہ یعنی الحمد للہ دوسرا فعلیہ مضارعیہ یعنی نحمدہٗ۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ لمعات[3] میں فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ الحمد للہ سے اس بات کی خبر دینا مقصود ہے کہ تمام محامد ذات پاک کے ساتھ مخصوص ہیں اور نحمدہ سے انشائے حمد مقصود ہے گویا پہلا جملہ صورۃً و معنیً خبریہ ہے اور دوسرا صورۃً خبریہ ہے معنیً انشائیہ ہے اس صورت میں تکرار

---

[1] ، [2] من المرقاۃ ص ۴/ ج ۱ مع توضیح۔ [2] حضرت الشیخ الاجل مولانا خیر محمد صاحب قدس سرہ کی اپنی قلم مبارک سے چند فوائد مکتوب ملے تھے ان کا حوالہ رقوم الشیخ سے دیا گیا ہے۔ [3] ص ۲۵/ ج ۱۔

نہ رہے گا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں معنی انشائیہ ہوں دوسرا جملہ گو ظاہراً انکسار ہے لیکن اس کے بعد نستعینہ کہنے سے تمہید فائدہ ہوگی کہ ہم انشائے حمد حق جل وعلا کی اعانت کے بغیر کہاں کرسکتے ہیں۔

دونوں جملوں میں فرق الحمد للہ جملہ اسمیہ ہے۔ اسمیتِ جملہ استمرار و دوام پر دلالت کرتی ہے۔ اسمیہ جملہ کا معنی ہے۔ عدول الجملة عن الفعلية الى الاسمية۔ نحمدہ جملہ فعلیہ مضارعیہ ہے۔ فعل حدوث و تجدد پر دال ہے اور مضارعیت استمرار پر دلالت کرتی ہے۔ اس طرح سے جملہ فعلیہ مضارعیہ استمرار تجددی پر دال ہوگا۔

دو جملے ذکر کرنے میں حکمتیں (۱) جنس نعم باری تعالیٰ مستمر و دائم ہے کوئی آن ایسی نہیں جس میں ہم پر ان کی جنس نعمت کسی نہ کسی نوع یا فرد کے ضمن میں فائض نہ ہو رہی ہو البتہ منعم پاک کی نعمت کے انواع وجزئیات آناً فآناً یوماً فیوماً نوبہ نو تازہ بتازہ وارد ہوتے رہتے ہیں۔ جنس نعم کے دوام و استمرار کے پیش نظر جملہ اسمیہ لائے اور انواع وجزئیات نعم کے تجدد کے پیشِ نظر جملہ مضارعیہ لائے مطلب یہ ہے کہ جیسے ان کی نعمتیں جدید مجدید نوبہ نو ہم پر فائض ہوتی رہتی ہیں انہی کے مطابق ہماری طرف سے نوبہ نو حمد کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

(۲) ذاتِ محمود سبحانہ وتعالیٰ واحد دائم لم یزل ولایزال ہے اور ان کی نعم متجدد ہیں امر اوّل کے پیش نظر جملہ اسمیہ اور ثانی کے پیش نظر جملہ مضارعیہ لائے۔

(۳) حمد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حمد باری تعالیٰ اپنی ذات پر۔ یہ دائم و مستمر ہے اصل حمد یہی ہے حامد جتنا بلند ہوگا اور محمود کو جس قدر پہچاننے والا ہوگا اسی قدر اس کی حمد ارفع ہوگی ظاہر ہے کہ یہ بات حمد باری تعالیٰ علی ذاتہ کے برابر کسی میں نہیں۔ (ب) حمد مخلوق خالق کے لئے۔ قسم اوّل دائم ہے دوام حامد کی وجہ سے اسکی مناسبت سے پہلا جملہ اسمیہ لائے قسم ثانی حادث و متجدد ہے حدوث حامد کی وجہ سے اس کی مناسبت سے دوسرا جملہ فعلیہ مضارعیہ لائے۔ [1]

صیغۂ جمع لانے میں حکم بظاہر حمد کرنے والے تصنیف کرنے کے وقت تنہا مصنف ہیں مقتضیٰ ظاہر احمدہ بصیغۃ الافراد تھا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نحمدہ کہا ہے عدول عن مقتضیٰ الظاہر کے کئی وجوہ محتمل ہیں۔

(۱) صیغۂ جمع متکلم لاکر عظمتِ شانِ حمد کی طرف اشارہ ہے کہ اس جامع الکمالات پاک ذات کی حمد اتنا بڑا کام ہے۔ کہ اس سے عہدہ برآ ہونا افراد بنی آدم میں سے کسی ایک کے بس کی بات نہیں اس لئے صیغۂ جمع لاکر ہر حامد کو شریک کرلیا ہے خواہ اس کی حمد حالی ہو یا قالی۔ بایں ہمہ نستعینہ کہہ کر بتا دیا کہ سب مخلوق مل کر بھی اس امر عظیم کو ادا نہیں کرسکتی جب تک انہی کی اعانت شریک حال نہ ہو۔

[1] (التقریرات الثلاثۃ من رقوم الشیخ قدس سرہ مع ایضاح)

(۲) حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تواضعاً صیغہ جمع اختیار فرمایا ہے کہ تنہا میری حمد اس قابل نہیں کہ اسے بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت حاصل ہو۔ اپنی حمد کو انبیاء کرام علیہم السلام، اولیائے عظام اور صالحین مخلصین رحمہم اللہ کی حمد کے ساتھ ملاکر پیش کیا تاکہ ان نفوس قدسیہ کی مخلصانہ محامد کے ضمن میں یہ عیبناک سودا بھی نکل جائے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر صفقہ واحدہ میں کئی چیزوں کا سودا ہوا ہو پھر ان میں سے بعض میں عیب نکل آئے تو اس صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ رد کرے تو سب کو کرے رکھے تو سب کو رکھے عیبناک کو رد کر دینا اور صحیح سالم چیز کو رکھ لینا جائز نہیں جب حق تعالیٰ نے کمزور بندوں کو یہ تعلیم فرمائی ہے تو وہ کریم ذات خود بدرجہ اولیٰ مخلوط چیزوں میں سے صحیح سالم رکھ کر عیب ناک کو رد نہ فرمائیں گے بلکہ صحیح سالم کی برکت سے عیب ناک کو بھی قبول فرمالیں گے۔ جماعت کی نماز میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ ادنیٰ ببرکت اعلیٰ مقبول ہو جاتے۔

(۳) اپنے اخوان واصحاب پر شفقت اور ہمدردی کی وجہ سے صیغہ جمع لاتے ہیں تاکہ اس اہم عبادت میں ان کو بھی شریک کر لیا جائے۔ کمال ایمان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جو چیز اپنے لئے پسند کی جائے وہی دوسروں کے لئے بھی پسند کی جائے (کمافی الحدیث)

ف ۵ ونستعینہ یعنی حق تعالیٰ کی حمد کے امر عظیم میں اور تمام دیگر امور میں ہم اپنے عجز وقصور کا اعتراف کرتے ہوئے ہر امر میں اس پاک وقادر مطلق ذات سے مدد کے طالب ہیں۔

یہاں حضرت مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ایاہ نستعین (ہم اسی سے مدد چاہتے ہیں) بعنوان حصر ذکر نہیں فرمایا اس لئے کہ مقام اختصاص کا ادراک وظیفہ خواص ہے۔ ہر کس وناکس کا یہ مقام نہیں کہ دل کی سچائی سے یہ کہہ سکے کہ مشاہدۂ قدرت ہم پر اتنا غالب آچکا ہے کہ ہمارا کسی غیر کی طرف اب التفات ہی نہیں رہا مطلب یہ کہ اعتقاد اس امر کا تو ہر مومن کو حاصل ہے لیکن اس کا استحضار صادق وظیفہ خواص ہے اسی لئے ابن دینار رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ لولا وجوب قرأۃ الفاتحۃ لما قرأتہا لعدم صدقی فیہا[1]۔

ونستغفرہ یعنی حمد میں جو غفلات وتقصیرات ہم سے واقع ہوتی ہیں نیز اس کے علاوہ جن جن اسرافات وسیئات کا ہم شکار رہے ہیں سب سے معافی کے طالب ہیں۔

ونعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا شرور النفس اور اعمال سیئہ میں تمام محرمات ومکروہات ظاہرہ وباطنہ بالعموم اور حمد وتصنیف کے موقع کی بے اعتدالیاں بالخصوص داخل ہیں مثلاً حمد سے غفلت، اس میں ریاء وسمعہ ودیگر شوائب نفس کا اختلاط، قلت یا

---

[1] مرقات ص ۷، ج ۱۔

عدمِ اخلاص، اپنی استعداد و قابلیت پر نظر، توفیق الٰہی سے صرف نظر اور تفصیل مسائل کے وقت قلت تدبر اور تجاوز عن حد الاعتدال وغیرہا امور۔

من یھدہ اللہ۔ الخ یہ کلام صورت تو اس بات کی خبر ہے کہ ہدایت و اضلال کی وصف میں باری تعالیٰ متفرد ہیں کسی خیر و شر کا خالق ان کے سوا کوئی نہیں لیکن معنیً یہ جملہ انشائیہ (دعائیہ) ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ہدایت و اضلال انہی کے قبضہ قدرت میں ہے اس لئے ہم ان سے سوال و درخواست کرتے ہیں۔ کہ ہمیں ہر قسم کے ضلال سے محفوظ رکھے ہدایت سے نوازے رکھے۔

ف۔ اس سے پہلے جملہ نعوذ باللہ الخ میں شرور و اعمال کو اپنے نفوس کی طرف منسوب کیا تھا اس جملہ (من یھدہ الخ) میں یہ بتا دیا کہ اچھے اور بُرے اعمال کی نسبت بندہ کی طرف کسب کے درجہ تک ہے نیکی اور بدی کے ہر کام کا تعلق صرف ذات پاک کی ہی صفت ہے بندہ اپنے کسی فعل کا خالق نہیں پہلے جملہ میں جبریہ کی رد تھی اس میں قدریہ اور معتزلہ کی رد ہے۔ خلق افعال عباد کے مسئلہ کی توضیح انشاء اللہ باب الایمان بالقدر میں کی جائیگی

شہادۃ تکون للنجاۃ وسیلۃ ولرفع الدرجات کفیلۃ۔ شہادۃ اشہد کا مفعول مطلق ہے اور جملہ تکون للنجاۃ وسیلۃ الخ شہادت کی صفت ہے یعنی میں توحید باری تعالیٰ کی ایسی شہادت دیتا ہوں جو (۱) نجات کے لئے وسیلہ ہو (۲) جنت میں درجاتِ عالیہ کے حصول کی ضامن ہو۔

شہادتِ توحید کے دو مرتبے ہیں اوّل یہ کہ اعتقاد و یقین تو دُرست ہو چکا ہے لیکن ابھی اس زور و قوت کا نہیں جو اعمال صالحہ کے ارتکاب اور اعمال طالحہ سے اجتناب کا موجب بنے ثانی یہ کہ یقین قلبی پھوٹ پھوٹ کر اعضاء و جوارح پر اعمال حسنہ و طاعات کی صورت میں پھیلتا جا رہا ہے۔ پہلا درجہ خلود فی النار سے نجات کا باعث ہے اور دوسرا درجہ اگر صرف طاعات واجبہ تک ہی منتج ہو تو دخول اولی فی الجنۃ کا سبب ہوگا اور اگر طاعات نافلہ تک پہنچانے والا ہو تو اس کی برکت سے جنت میں دخول اولی بھی ہوگا اور درجاتِ عالیہ بھی حاصل ہوں گے۔

غرضیکہ وسیلۂ نجات ہونا شہادت کے درجہ اولیٰ دُنیا کا اور ضامن رفع درجات ہونا اس کے درجہ ثانیہ علیا کا ثمرہ ہے اعمال حسنہ و طاعات و اخلاق حمیدہ اسی مرتبہ ثانیہ کے ثمرات و نتائج ہیں۔ فبما قررنا اندفع ما یرد علی المصنف من ان دخول الجنۃ بالایمان ورفع الدرجات بالاعمال فکیف اضاف رفع الدرجات الی الشہادۃ[1]۔

واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ۔ عبد کی اضافت حق تعالیٰ کی طرف تشریفی ہے کہ حقوق ربوبیت کی ادائیگی میں سب کائنات پر فوقیت لے جانے کی وجہ سے حق تعالیٰ کے کے سب سے اخص مقرب و مشرف بندہ ہیں۔

---

[1] کذا فی المرقاۃ ص ۸ ج ۱۔

قرب و محبت کی منازل میں سے گو رسالت سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے لیکن چونکہ عبد کا اصل موضوع عبدیت ہی ہے اس لیئے اس کو مقدم فرمایا۔ عبدیت آپ کے اوصاف میں سے سب سے گراں قدر اور اشرف وصف ہے اس لئے آپ کے بہت سے اہم اور اشرف مقامات و مناصب کے تذکرہ کے مواضع میں قرآن پاک نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر خیر عنوان عبد سے کیا مثلاً معراج کے واقعہ عظیمہ کو ذکر کرتے وقت فرمایا ہے" سبحان الذی اسری بعبدہ " اور منزل فرقان کی نعمت کے اظہار کے موقع پر فرمایا تبارک الذی نزل الفرقان علیٰ عبدہٖ ایک دوسرے موقع پر فرمایا فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ۔

مذہب عشق مجازی میں بھی عبد کا وصف جب محبوب کی طرف منسوب ہوجاتے تو اس کو خاص شرافت و حلاوت حاصل ہوجاتی ہے اسی مزاج کا ایک شاعر کہتا ہے۔

لا تدعنی الا بیا عبدها ۔۔۔ فانه اشرف اسمائیا[1]

مجھے جب بھی پکارنا ہو تو صرف اس (محبوبہ) کا عبد کہہ کر پکارا کر کیونکہ اس کے برابر شرافت میں میرا کوئی دوسرا نام نہیں ہے۔ قاضی عیاض شارح مسلم اور صاحب الشفاء رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

ومما زادنی عجبا و تیها ۔۔۔ وکدت باخمصی اطأ الثریا

دخولی تحت قولک یا عبادی ۔۔۔ وان صیرت احمد لی نبیا[2]

یعنی آپ کے ارشاد پاک یا عبادی میں داخلہ اور احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمارے لئے نبی اور ہمارا ان کی امت میں سے ہونا ایسے انعام ہیں جس کے سرور کی وجہ سے پاؤں کے تلوے زمین پر نہیں لگتے۔

وصف عبدیت کے ذکر میں یہ نکتہ بھی ہے کہ ختم رسالت و معراج جیسے مناصب جلیلہ پر فائز ہوجانے سے رسول عبدیت سے نکل نہیں جاتے بلکہ مقامات عالیہ ان کی عبدیت میں اور بھی عروج و چاشنی پیدا کردیتے ہیں۔

نیز اس میں تعدیل اعتقاد بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں نہ نصاریٰ جیسی افراط کی جائے کہ عبدیت سے نکال کر الوہیت تک پہنچا دیا جائے نہ یہود جیسی تفریط کی جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ کا رسول اور بندہ مقبول بھی نہ سمجھا جائے۔

الذی بعثہ الخ الذی اسم موصول ہے بعثہ سے لے کر وجعل مکانہا تک اس کا صلہ ہے وطرق الایمان میں واؤ حالیہ ہے۔ فشید، شفی، اوضح اور اظہر اسی فعل صلہ پر مترتب ہیں موصول اپنے صلہ سے مل کر رسولہ کی نعت ہے۔

---

[1]، [2] کذا فی المرقات ص ۸/ ج ا۔

اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی دنیا میں تشریف آوری شدید ترین ضرورت کے موقع پر ہوئی اس لئے کہ آپ کی بعثت کے وقت لوگ جہالت ضلالت کی انتہار تک پہنچے ہوئے تھے کہیں کوئی ایسی صحیح قیادت موجود نہ تھی جو گم کردہ راہ افراد کو عقائد، اعمال و اخلاق کی صحیح منزل تک پہنچا سکے جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے۔

لم یکن الذین کفروا من اھل الکتاب والمشرکین منفکین حتی تاتیھم البینہ رسول من اللہ یتلو صحفا مطھرۃ۔ (پارہ عم سورۃ البینہ)	جو لوگ اہل کتاب اور مشرکین میں سے کافر تھے وہ (اپنے کفر سے ہرگز) باز نہ آنے والے تھے جب تک کہ ان کے پاس واضح دلیل نہ آتی (یعنی) ایک اللہ کا رسول جو ان کو پاک صحیفے پڑھکر سنادے (بیان القرآن)

وطرق الایمان قد عفت آثارھا الخ اس کے شیخ قدس سرہ نے اشعۃ اللمعات[1] میں دو مطلب لکھے ہیں۔

(۱) طرق الایمان سے مراد حضرات انبیائے کرام علیہم السلام اور اُن کے نائبین علمائے عظام رحمہم اللہ ہیں اور نشانات مٹ جانے اور انوار بجھ جانے اور ارکان کمزور پڑجانے سے مراد یہ ہے کہ ان شخصیات مقدسہ کی تعلیمات اور ہدایات کا سلسلۂ تعلیم و تعلم ختم ہوچکا تھا۔ اور ان کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کا رواج باقی نہ رہا تھا جہل مکانہا سے مراد یہ کہ ان کے علوم و معارف کی قدر و منزلت سے ناواقفیت و ناشناسائی عام تھی۔

مطلب یہ ہے کہ ہمارے آقا صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی بعثت اس وقت ہوئی جبکہ انبیائے سابقین کی تعلیمات بالکل ناپید ہوچکی تھیں صحیح رہبری بالکل معدوم تھی کہیں کہیں اکا دکا حضرت عیسٰی علیہ السلام کی تعلیم پر عمل کرنے والا کوئی ہوگا لیکن وہ بیچارے حالات زمانہ سے مجبور ہوکر اپنی جان و ایمان کو کسی گوشہ گمنامی میں لئے بیٹھے تھے۔ عامۃ الناس کی قیادت نہ کرسکتے تھے۔

(۲) طرق الایمان سے مراد وہ عقائد، اعمال، اخلاق، آداب و ریاضات ہیں جو تکمیل انسانیت کا ذریعہ ہیں آثار کے مٹ جانے روشنیوں کے بجھ جانے سے مراد علمی و عملی طور پر ان امور کا چرچا نہ رہنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فشید صلوات اللہ علیہ وسلامہ من معالمھا ما عفا۔ وشفی من العلیل فی تائید کلمۃ التوحید من کان علی شفا۔

اللغات۔ شید ای رفع واعلی واظھر وقوی[2] معالم جمع معلم۔ وفی الصراح

---

[1] اشعۃ اللمعات ص ۲۴/ ج ۱ [2] مرقات ص ۸/ ج ۱۔

معلم بالفتح نشان کہ براہ نہند۔ شفٰی صیغۃ الماضی من الشفاء بالکسر والمد تندرستی یافتن وتندرستی دادن علی شفا بالفتح والقصر حرف کل شیٔ ای طرفہ وجانبہ۔

الترکیب ما موصولۃ وعفا ملتہٖ او ما موصوفۃ وعفا صفتہٗ الموصول مع صلتہٖ مفعول بہ شیّد من معالمہا بیان مقدم لما شفی فعل ماضی فیہ ضمیر مستتر ہو فاعلہ۔ من کان علی شفا موصول مع صلۃ مفعول بہ لشفی۔ من العلیل بیان مقدم لمن قدم رعایۃ للسجع قولہ فی تائید کلمۃ التوحید الظاہر انہ متعلق بقولہ شفی حال من ضمیرہ ای کائناً ثابتاً فی تایید کلمۃ الحق او یکون فی للتعلیل وقیل یجوز ان یکون متعلقاً بعلیل ای العلیل الضعیف فی ھذا الامر[1]۔

---

[1] کذا فی اللمعات ص ۳۸/ ج ۱۔

فوائد دیباچہ

خلاصہ دیباچہ۔ صاحب مشکوٰۃؒ نے حمد وصلوٰۃ کے بعد دیباچۂ مشکوٰۃ میں جو کچھ ارشاد فرمایا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تو آپ نے علم حدیث کی ضرورت اور اہمیت مختصر مگر جاندار لفظوں میں بیان فرمائی ہے کہ علم حدیث ایسا ضروری علم ہے جس کے بغیر نبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سیرت کو اپنایا نہیں جا سکتا۔ اور ایسا علم ہے جس کے بغیر قرآن پاک حل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے میں نے اس اہم علم میں تصنیف کے لئے قلم اٹھایا۔

کسی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو لے کر اس میں کچھ اضافات کر کے ایک نئی کتاب کی شکل دیدی جائے۔ صاحب مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری راہ اختیار کی ہے۔ میں نے اپنی محنت کا میدان بنانے کے لئے امام بغویؒ کی تصنیفِ لطیف "المصابیح" کا انتخاب کیا۔ اس کی جامعیت کے پیشِ نظر ـــــ اس میں کچھ تغیرات، الحاقات اور اضافات کر کے ایک نیا مجموعہ تیار کیا۔

مصابیح میں مذکورہ بالا اضافات والحاقات وتغیرات کے بعد جو کتاب تیار ہوئی، میں نے اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح رکھا ہے اسم اور مسمی میں مراعات تامہ رکھتے ہوئے عجیب نام تجویز فرمایا مشکوٰۃ دیوار کے اس طاقچہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ وغیرہ رکھا جاتا ہے اور مصابیح مصباح کی جمع ہے بمعنی چراغ۔ مصابیح سے مُراد کتاب مصابیح بھی ہو سکتی ہے اور وہ احادیث بھی ہو سکتی ہیں جو مصابیح میں مندرج ہیں گویا ہر حدیث سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ میں یقین ومعرفت

لہ **ملاحظہ ضروریہ:۔** اس مقام پر پڑھانے کا انداز یہ ہوتا ہے پہلے عبارت کے ترجمہ وتشریح پر ایسے دلنشین انداز سے توجہ دی جاتی ہے کہ دیباچۂ مشکوٰۃ میں مذکور فوائد ومقاصد اچھی طرح ذہن نشین ہو جاتے ہیں۔ اس پر چند دن لگ جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان دیباچہ میں مذکور مضامین اور اس سے متعلقہ فوائد کو ایک مربوط تقریر کی شکل میں املاء کرا دیا جاتا ہے۔ حل عبارت کے ضمن میں جو تقریر ہوتی ہے اس کو تو یہاں نقل کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ایک تو اس کو نقل کرنا طوالت کا باعث ہے پھر اگر اس کو نقل بھی کر دیا جائے تو اس میں جو اصل چیز ہے یعنی اُستاذ مکرم دامت برکاتہم کا انداز تفہیم اس کو کاغذ پر کیسے نقل کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے یہاں صرف دیباچہ کے مضامین اور متعلقہ فوائد کے ذکر کرنے پر ہی اکتفار کیا جاتا ہے۔

مرتب عفا اللہ عنہ۔

میں ترقی دینے کے لیے چراغ کا کام دیتی ہے۔ نام کا ترجمہ ہوا "کتاب مصابیح کا طاقچہ" یا "احادیث مصابیح کا طاقچہ" مصباح کی روشنی کھلی جگہ رکھنے کی صورت میں پھیلتی ہے اس لئے اس میں تیزی اور قوت کم ہوتی ہے جب اس کو طاقچہ میں رکھا جاتا ہے تو روشنی منضبط ہونے سے تیز اور قوی ہو جاتی ہے اسی طرح مصابیح کی احادیث پہلے بھی بہت نافع تھیں لیکن مشکوٰۃ میں آنے کے بعد ان اُغفال میں جو اَعلام لگے ہیں ان سے ان کی ضوء اور افادیت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے۔ نیز طاقچہ میں مصباح رکھ کر اور بھی چیزیں رکھنے کی گنجائش ہوتی ہے یہی حال مشکوٰۃ شریف کا ہے کہ اس میں پوری احادیث مصابیح رکھنے کے ساتھ ساتھ اور بھی بہت سی احادیث رکھی گئی ہیں۔

غرضیکہ مصابیح پر وضع اعلام اور الحاقات و اصلاحات و تغیرات کے بعد جو مجموعہ تیار ہوا اس نافع ترین ذخیرہ کا نام مشکوٰۃ المصابیح ہے کسی نے خوب کہا ہے۔

ل؎ لئن کان فی المشکاۃ یوماً مصباح — فہذا لک مشکاۃ وفیہا مصابیح
وفیہا من الأنوار ماشاع نفعہا — لہذا علی کتب الانام تراجیح
ففیہ اصول الدین والفقہ والھدیٰ — حوائج اہل الصدق منہ مناجیح

یعنی اگر عام طاقچوں میں صرف ایک ایک مصباح ہوتا ہے سو یہ طاقچہ تیار ہوا جس میں کئی مصباح ہیں اور اسمیں ایسے انوار ہیں جن کی افادیت عام پھیل چکی ہے اس کو دوسرے حضرات کی تصنیفات پر گوناگوں وجوہ ترجیح حاصل ہیں سو اس میں اصول دین، فقہ ہدایت سبھی کچھ ہے تمام اہل صدق وصفا کی دینی حاجات اس سے بخوبی پوری ہوتی ہیں

مصابیح میں صاحب مشکوٰۃ نے جو اضافات، الحاقات و نفع افزا اصلاحات اور تغیرات کئے ہیں وہ مشکوٰۃ کے دیباچہ میں وضاحت سے بیان کئے گئے ہیں اس کا ترجمہ اور تشریح اثنائے درس ہو چکی ہے اسی سے مصابیح اور مشکوٰۃ میں فرق و امتیاز کے وجوہ بآسانی سمجھے جا سکتے ہیں۔ سہولت ضبط کے لئے دونوں مبارک کتابوں میں امتیاز اور فرق کے وجوہ الگ — بیان کر دینا مناسب ہے ان کو یاد کر لیا جائے۔

وجوہ الفرق بین المشکوٰۃ والمصابیح

۱۔ مصابیح میں متن حدیث سے پہلے صحابی کا ذکر نہیں تھا صاحب مشکوٰۃ نے یہ التزام فرمایا ہے کہ ہر حدیث سے پہلے اس صحابی کا اسم گرامی ذکر فرما دیا ہے جنہوں نے یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

۲۔ مصابیح میں احادیث کے آخر میں مخرجین کا حوالہ بالتعیین نہیں دیا صاحب مشکوٰۃ نے ہر حدیث کے آخر میں

ل؎ مرقاۃ ص ۲/ ج ۱۔

متعین مخرج کا حوالہ دے دیا ہے۔

۳۔ مصابیح اور مشکوٰۃ دونوں اس امر میں تو مساوی ہیں کہ حدیثوں کی پوری سندیں ان میں مذکور نہیں فرق یہ ہے کہ مصابیح میں تعیین مخرج بھی نہیں اور مشکوٰۃ میں ہے جو تعیین مخرج ہے جو بمنزلہ پوری سند ذکر کرنے کے ہے۔

۴۔ مصابیح میں ہر باب کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے حصہ کی احادیث کو من الصحاح کے عنوان سے اور دوسرے کو من الحسان کے عنوان سے شروع کیا گیا ہے مشکوٰۃ میں یہ تبدیلی کی گئی ہے کہ پہلے حصہ کو الفصل الاول سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے کو الفصل ثانی سے۔ حدیثیں وہی ہیں جو مصابیح میں تھیں فصل اول میں شیخین کی اور ثانی میں غیر شیخین کی۔ غیر شیخین کی احادیث کو حسان کہنا یا تو تغلیباً ہے یا ان کی اپنی اصطلاح ہے کما مرّ۔

۵۔ مصابیح کے ہر باب کے صرف دو حصے تھے صاحب مشکوٰۃ نے اکثر ابواب میں ایک تیسرے حصہ کا اضافہ فرما دیا ہے جس کو الفصل الثالث سے تعبیر کرتے ہیں اس فصل میں جو احادیث لاتے ہیں وہ مصابیح میں نہ تھیں ان کا اضافہ ہے۔

۶۔ مصابیح میں اصالۃً صرف مرفوع حدیثیں ذکر کی گئی ہیں صاحب مشکوٰۃ نے الفصل الثالث میں موقوف اور مقطوع حدیثوں کو بھی ذکر فرمایا ہے۔

۷۔ مصابیح میں بعض احادیث مختصر تھیں صاحب مشکوٰۃ نے کہیں تو ان کو مختصر ہی رہنے دیا ہے۔ کہیں بعض اسباب و دواعی کی بنا پر ان مختصر حدیثوں کی تکمیل کر دی ہے۔

۸۔ مصابیح میں بعض حدیثیں مکرر تھیں مشکوٰۃ میں تکرار حذف کر دیا گیا ہے۔

۹۔ صاحب مصابیح نے بعض حدیثیں الصحاح کے عنوان کے ماتحت ذکر کیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ شیخین کی حدیثیں ہیں لیکن صحیح بخاری، صحیح مسلم، جمع بین الصحیحین للحمیدی اور جامع الاصول میں سے کسی میں بھی نہ مل سکنے کی وجہ سے صاحب مشکوٰۃ نے بعض احادیث میں غیر شیخین کا حوالہ دیا ہے۔

۱۰۔ بعض حدیثیں مصابیح کے دوسرے حصہ میں تھیں جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیثیں صحیحین میں نہ ہوں گی لیکن ان میں سے بعض حدیثیں صاحب مشکوٰۃ کو صحیحین میں مل گئیں اس لئے شیخین کا حوالہ دے دیا۔

۱۱۔ بسا اوقات مصابیح میں حدیث کے اور لفظ ہوتے ہیں مشکوٰۃ میں اور۔ اس کی وجہ یہ کہ مصابیح میں پیش کردہ لفظوں کا حوالہ صاحب مشکوٰۃ کو نہ مل سکا۔ اس لئے اس حدیث کے وہ الفاظ پیش کئے جن کی سند و حوالہ ان کو دستیاب ہو سکا۔

۱۲۔ مصابیح کی بعض حدیثوں کو نقل کر کے کبھی صاحب مشکوٰۃ یوں کہہ دیتے ہیں کہ ما وجدت ھذہ الروایۃ فی کتب الاصول یا یوں فرما دیتے ہیں وجدت خلافہا فیہا۔ یہ اس وقت فرماتے ہیں جبکہ مصابیح کی روایت بعینہا تفتیش تام

کے بعد بھی ان کو نہ مل سکی اس صورت میں جو اختلاف روایت پاتے ہیں اس کو نقل فرما دیتے ہیں۔

۱۳۔ مصابیح کی بعض احادیث کے متعلق شیخ بغوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ ضعیف ہے یا غریب یا کوئی اور وصف بیان کیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے ایسے موقع پر یہ طرز اختیار فرمایا ہے کہ عام طور پر ضعف یا غرابت وغیرہ کی وجہ بیان کردی بعض جگہ وجہ بیان نہیں کی معلوم نہ ہوسکنے کی وجہ سے یا اس لئے کہ اس میں اختلاف تھا اور یہ طول میں نہ جانا چاہتے تھے

۱۴۔ کتب اصول میں کبھی کسی حدیث کے متعلق صحیح یا حسن یا غریب یا ضعیف یا منکر وغیرہ کوئی صفت بیان کی گئی ہوتی ہے لیکن صاحب مصابیح نے اس کو نقل نہیں کیا صاحب مشکوٰۃ بھی عدم نقل میں انہی کی اتباع کرتے ہیں لیکن کہیں کہیں کسی غرض سے اس کو نقل بھی فرما دیتے ہیں۔

۱۵۔ صاحب مشکوٰۃ نے بعض احادیث کے آخر میں مخرج کا حوالہ معلوم نہ ہوسکنے کی وجہ سے جگہ خالی چھوڑ دی ہے۔

ذکرِ صحابی رضؓ کے فوائد۔

صاحب مشکوٰۃ ہر روایت کے شروع میں صحابیؓ کا ذکر کرتے ہیں جن سے وہ حدیث مروی ہے۔ صحابیؓ کا نام ذکر کرنے سے بہت سے فائدے حاصل ہوسکتے ہیں مثلاً

ا۔ ناسخ اور منسوخ کے پہچاننے میں مدد ملتی ہے۔ مثلاً ایک مسئلہ میں دو متعارض حدیثیں ہمارے سامنے ہیں۔ اب غور کرنا پڑے گا ان میں سے کون سی حدیث متقدم ہے کون سی متاخر ہے۔ متاخر ناسخ ہوتی ہے۔ اس تقدم و تاخر کا پتہ چلانے کے میں ذکر صحابیؓ سے مدد مل سکتی ہے مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والے صحابیؓ قدیم الاسلام ہیں اور دوسری حدیث کو نقل کرنے والے بعد میں اسلام لائے ہیں۔ اس سے کچھ اندازہ ہوسکے گا کہ کونسی حدیث پہلے کی ہے

ب۔ کبھی دو حدیثوں میں تعارض ہوتا ہے ذکر صحابیؓ سے ایک کو ترجیح دینے میں مدد ملتی ہے وہ اس طرح سے کہ مثلاً ایک حدیث کو روایت کرنے والا صحابیؓ فقیہ ہوتا ہے اور دوسری حدیث کو روایت کرنے والے صحابی فقیہ نہیں ہیں۔ تمام کے تمام صحابہ عادل تو ہیں لیکن ہر صحابی کا فقیہ ہونا ضروری نہیں۔ فقیہ کی روایت ——— کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دی جاتی ہے ذکر صحابی سے اس کام میں مدد ملے گی

ج۔ کبھی ذکر صحابی سے حدیث کی قوت یا ضعف کا بھی اندازہ لگ جاتا ہے وہ اس طرح سے کہ ایک صحابی کی حدیث جو آگے چلی ہے وہ تو اچھی سند سے پہنچی ہے۔ طالب علموں میں مشہور ہے کہ یہ اچھی سند والی ہے۔ اور دوسرے صحابی کی حدیث جس سند سے آگے چلی ہے وہ سند کمزور ہے اور طالب علموں کو اس بات کا بھی پتہ ہے کہ یہ حدیث جس سند سے پہنچی ہے وہ کمزور ہے۔ صاحب مشکوٰۃ کے صحابی ذکر کردینے سے اس پہچان میں مدد ملے گی۔

تعیینِ مخرج کے فوائد۔

صاحب مشکوٰۃ نے یہ التزام کیا ہے کہ تعیین مخرج فرماتے ہیں اس میں بہت سے

فوائد ہیں، مثلاً۔

(۱) اجمالی طور پر سند کی حالت معلوم ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جن مخرجین و مصنفین کے حوالے دیتے ہیں ان کی شرائط معروف ہیں، مثلاً علماء اور طلباء جانتے ہیں کہ امام بخاری کس شرط اور معیار پر تول کر حدیث لاتے ہیں جب کہیں گے رواہ البخاری تو اس سے ہم اندازہ کر سکیں گے یہ اس معیار کی حدیث ہے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

(۲) مخرجین کی قلت اور کثرت معلوم ہو جاتی ہے کبھی کبھی صاحب مشکوٰۃ ایک حدیث نقل کر کے متعدد مخرجین کا حوالہ دے جاتے ہیں۔ اس سے اس حدیث کے بارے میں اطمینان بڑھے گا کہ اس کی تخریج کرنے والے اتنے حضرات ہیں۔

قواعد و فوائد "ھمزۂ ابن"

دیباچہ میں لفظ ابن کافی استعمال ہوا ہے اور ویسے بھی کتب حدیث میں لفظ ابن بکثرت استعمال ہوتا ہے عموماً اس کے قواعد سے طلبۂ عزیز ناواقف ہوتے ہیں۔ اس لئے اس لفظ کے بارہ میں اہم فوائد پیش کر دینا مناسب ہے۔

(۱) لفظ ابن کا ہمزہ وصلی ہے اور ہمزہ وصلی کا عام قاعدہ یہ ہے کہ جب وسطِ کلام میں واقع ہو تو لکھنے میں رہتا ہے پڑھنے میں گر جاتا ہے۔

(۲) قاعدہ مذکورہ کی بنا پر درج کلام میں آنے کی صورت میں ابن کا ہمزہ کتابت میں آنا چاہیئے صرف تلفظ میں گر جانا چاہیئے لیکن ابن کے استعمال کی ایک خاص صورت استعمال یہ ہے کہ "ایسی ہے کہ جس میں اسکا ہمزہ تخفیفاً کتابت بھی گرا دیا جاتا ہے وہ صورت استعمال یہ ہے کہ ابن عَلَمین متناسلین کے درمیان میں واقع ہو (یعنی پہلا علم بیٹا ہو اور ابن کے بعد والا علم باپ یا ماں ہو) اور یہ (ابن) پہلے علم کی صفت بن رہا ہو، اور دوسرے کی طرف مضاف ہو۔

ایسی صورت میں ابن کا ہمزہ لکھنے میں بھی گرا دیا جاتا ہے جیسے محمد بن اسماعیل۔ محمد بیٹا ہے اسماعیل کا یہ علمین متناسلین ہوئے ابن محمد کی صفت اور اسماعیل کی طرف مضاف ہے اس لئے یہاں اس کا ہمزہ نہ پڑھا جائے گا نہ لکھا جائے گا۔ مشکوٰۃ شریف میں جتنے محدثین کے اسماء مبارکہ ذکر کئے گئے ہیں سب میں یہ قاعدہ چلتا ہے۔

اس صورت میں ہمزہ خطاً گرانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ ترکیب عرب میں کثرت سے استعمال ہوتی ہے اور کثرت استعمال خفت کا تقاضا کرتی ہے۔ پڑھنے میں تو یہ ہمزہ گرنا ہی تھا مزید تخفیف یہ ہوئی کہ لکھنے میں بھی گرا دیا۔

(۳) اگر لفظ ابن علمین متناسلین کے درمیان میں ہو اور مذکورہ شرطیں بھی پوری ہوں۔ لیکن لفظ ابن سطر کے شروع میں آ رہا ہو تو پھر اس کا ہمزہ لکھا جاتا ہے۔

(۴) صورت مذکورہ میں ایک تخفیف یہ بھی ہوتی ہے کہ ابن سے پہلا علم اگر قابل تنوین ہو تو اس کی تنوین بھی گرا دی جاتی ہے جیسے محمد بن اسمٰعیل میں محمد منصرف اور قابل تنوین ہے اس پر تنوین تخفیفاً گرا دی گئی ہے۔

۵۔ اگر ابن علمین متناسلین کے درمیان تو آئے لیکن پہلے کی صفت نہ ہو بلکہ اس سے خبر ہو تو ابن کا ہمزہ لکھنے میں نہ گرے گا لکھنا ضروری ہے۔ جیسے زیدٌ ابن عمرو جبکہ ابن عمرو مرکب بنا کر زید کی خبر بنانا مقصود ہو (زید عمرو کا بیٹا ہے) اب ابن کا ہمزہ صرف تلفظ میں گرے گا کتابت میں آئے گا۔

۶۔ محمد بن یزید ابن ماجہ مشکوۃ شریف کی اس عبارت میں دو ابن ہیں۔ پہلے بن کا الف لکھنے میں گرانا چاہیئے اس لئے کہ یہ علمین متناسلین کے درمیان ہے۔ محمد بیٹا ہے یزید کا لیکن دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیئے اس لئے کہ یہ علمین متناسلین کے درمیان نہیں۔ یزید ماجہ کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا عین ہے ایک قول کے مطابق اور زوج ہے دوسرے قول کے مطابق اس لئے یہ ابن ماجہ یزید کی صفت نہیں بن سکتا بنا بریں اس پر تخفیف کا قاعدہ مذکورہ چسپاں نہیں ہوتا اس کا الف لکھنا چاہیئے جیسے کہ ملا علی قاری مرقات[1] میں فرماتے ہیں' باثبات الف ابن خطاً فانه بدل من ابن یزید ففی القاموس ماجه لقب والد محمد بن یزید صاحب السنن لاجده وفی شرح الاربعین ان ماجة اسم امه۔

حاصل یہ کہ دوسرا ابن یزید کی صفت نہیں بن سکتا بلکہ ابن یزید سے بدل ہے۔ محمد بیٹا یزید کا یعنی بیٹا ماجہ کا اس کو خوب ذہن نشین کر لیا جائے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ جیسی تراکیب کتب حدیث میں اور بھی بہت سی ملتی ہیں مثلاً

(۱) عبد الله بن عمرو ابن ام مکتوم۔ عمرو ام مکتوم کا بیٹا نہیں بلکہ زوج ہے عمرو عبد اللہ کے والد کا نام ہے اور ام مکتوم والدہ کا دوسرے ابن کا الف لکھنا چاہیئے۔

(۲) عبد الله بن اُبَیّ ابن سَلُول۔	سلول عبد اللہ کی والدہ اور ابی کی بیوی ہے۔
(۳) عبد الله بن مالك ابنُ بُحَیْنَة۔	بحینۃ عبد اللہ کی والدہ مالک کی زوجہ ہے۔
(۴) محمّد بن عَلِیّ ابنُ الحنفیة۔	حنفیہ محمد کی ماں اور حضرت علی کی زوجہ ہیں۔
(۵) اسمٰعیل بن ابراهیم ابنُ عُلَیَّة۔	عُلَیّہ ابراہیم کی زوجہ اور اسمٰعیل کی ماں ہیں۔
(۶) اسحٰق بن ابراهیم ابن رَاهُوَیه۔	راہویہ ابراہیم ہی کا لقب ہے۔[2]

لفظ ماجہ کی تحقیق۔ لفظ ماجہ جیم کی تخفیف کے ساتھ ہے اس پر تشدید پڑھنا غلط ہے۔ محمد بن یزید ابن ماجہ کے متعلق عام طور پر ناواقفیت کی بنا پر یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ ماجہ محمد کے دادا اور یزید کے باپ ہیں حالانکہ یہ غلط ہے۔ یزید تو محمد کے باپ ہیں ماجہ یزید کے باپ اور محمد کے دادا نہیں پھر ماجہ کا یزید اور ان کے بیٹے محمد سے کیا رشتہ ہے اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ ماجہ یزید کی بیوی اور محمد

---

[1] شرح شرح مائۃ عامل ص ۷۔ [2] ص ۲۵/ ج ۱

[3] شرح مسلم للنوویؒ ص ۶۸/ ج ۱۔

(صاحب سنن ابن ماجہ) کی والدہ ہیں اس صورت میں یزید اور ماجہ میں علاقہ زوجیت کا ہے۔ دوسرے رائے یہ ہے کہ ماجہ محمد کے والد یزید کا لقب ہے اس صورت میں یزید اور ماجہ ایک ہی شخص کے دو نام ہیں۔ یزید محمد کے والد کا علم ہے اور ماجہ انہی کا لقب اور عرف ہے۔ اب یزید اور ماجہ میں علاقہ عینیت کا ہے

تاریخی حیثیت سے ان میں سے کونسی رائے صحیح اور وزنی ہے اس کی مکمل تفصیل کا تو یہ موقع نہیں البتہ مختصراً اتنی بات یاد رکھیں کہ اس میں بھی اختلاف ہے دونوں طرف تصحیح ملتی ہے۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدیؒ نے بعض علماء سے قول اوّل (ماجہ صاحب سنن محمد کی ماں ہیں) کی تصحیح نقل کی ہے چنانچہ تاج العروس شرح قاموس میں فرماتے ہیں۔

وھناك قول آخر وصححوہ وھو ان ماجۃ اسم لامہ واللہ اعلم[1]

اور اس بارے میں ایک اور قول بھی ہے اور اس کی بھی علماء نے تصحیح کی ہے کہ ماجہ آپ کی والدہ کا نام تھا واللہ اعلم۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بستان المحدثین میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔ نواب صدیق حسن خان نے بھی اپنی کتاب الحطۃ بذکر الصحاح الستۃ اور اتحاف النبلاء المتقین میں بعینہٖ یہی فرمادیا ہے (کہ ماجہ محمد کی ماں ہیں) مگر شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے عجالہ نافعہ میں صاف لفظوں میں تصریح کی ہے کہ ماجہ آپ کے والد یزید کا لقب ہے محمد کی ماں کا نام نہیں[3]

شاہ صاحب نے عجالہ نافعہ میں جو کچھ لکھا ہے اکثر علماء کی تصریحات اسی کے موافق ہیں حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کے طے کرنے کا حق سب سے زیادہ مؤرخین قزوین کو ہے کیونکہ امام ابن ماجہؒ خود قزوینی ہیں وصاحب البیت ادریٰ بما فیہ۔ ان (مورخین قزوین) کے بیانات اسی کی تصویب کرتے ہیں کہ ماجہ یزید کا لقب ہے۔ چنانچہ محدث رافعی تاریخ قزوین میں امام ابن ماجہ کے تذکرے میں لکھتے ہیں کہ "انہ محمد بن یزید وأن ماجۃ لقب یزید[4]" ان کا نام محمد بن یزید ہے اور ماجہ یزید کا لقب ہے۔" اور حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایۃ میں حافظ خلیلی کے حوالہ سے جو قزوین کے مشہور مؤرخ ہیں نقل کیا ہے کہ ماجہ یزید کا عرف اور لقب تھا[5]۔

سب سے بڑھ کر یہ کہ اس بارے میں خود امام ابن ماجہ کے مشہور ترین شاگرد حافظ ابوالحسن بن القطان کا بیان موجود ہے جس میں وہ نہایت جزم کے ساتھ تصریح کرتے ہیں کہ ماجہ آپ کے والد کا لقب تھا۔ ظاہر ہے کہ ان تصریحات کے ہوتے ہوئے اب اس بارے میں کوئی شبہ نہیں رہتا تھا کہ ماجہ درحقیقت

---

[1] امام ابن ماجہ اور علم حدیث مؤلفہ حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی ص[2] تفصیل کے لئے ص ۲۹۸/
[3] عجالہ نافعہ ص ۲۳/ [4] تہذیب التہذیب ص ۵۳۲/ ج ۹ [5] البدایہ والنہایہ ص ۵۲/ ج ۱۱

آپ کے والد ماجد ہی کا لقب تھا اسی لئے امام نووی نے تہذیب الاسماء واللغات میں اور علامہ مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس المحیط میں اور علامہ ابوالحسن سندھی نے شرح ابن ماجہ میں صاف تصریح کی ہے کہ ماجہ آپکے والد کا لقب تھا دادا نہیں۔ ایسی صورت میں قواعد املار کے مطابق ابن ماجہ میں ابن کو الف کے ساتھ لکھنا چاہیئے تاکہ اس کو محمد کی صفت سمجھا جائے یزید یا عبد اللہ کی صفت نہ سمجھ لیا جائے۔

"الجمع بین الصحیحین للحمیدی" کا تذکرہ

دیباچۂ مشکوٰۃ میں "الجمع بین الصحیحین" للحمیدی کا ذکر کیا گیا ہے حمیدی سے مراد ابوعبد اللہ بن ابی نصر حمیدی، اندلسی ہیں۔ مذہب ظاہریہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کو "ظاہری" بھی کہدیتے ہیں۔ انہوں نے اندلس، مصر، شام، عراق اور حرم شریف میں رہ کر حدیث کی سماعت کی۔ ابن حزم ظاہری کے بھی شاگرد ہیں۔ ابوعبد اللہ قراعی، ابن عبد البر، ابوبکر الخطیب اور دوسرے محدثین سے بھی استفادہ کیا ہے۔[1]

آپ بہت ہی پرہیزگار اور عفیف الطبع تھے۔ ان کی عفت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ ایک بار ابوبکر بن میمون آپ کے حجرہ پر آئے اور دروازہ کھٹکھٹایا۔ آپ کو کسی مشغولی کی بنا پر علم نہ ہوا۔ اور کوئی جواب نہ دے سکے۔ ابوبکر بن میمون یہ سمجھ کر کہ جب ممانعت نہیں فرمائی تو اجازت ہی ہوگی۔ اندر تشریف لے گئے۔ حمیدیؒ کی ران کھلی ہوئی تھی۔ آپ پر یہ بات نہایت گراں گذری اور دیر تک یہ کہتے ہوئے روتے رہے کہ جب سے مجھ کو تمیز و شعور حاصل ہوا ہے اب تک میری ران کسی نے برہنہ نہیں دیکھی۔[2]

ولادت

آپ کی ولادت کے سلسلہ میں بستان المحدثین میں ہے۔

تولد او در عشرۂ اولیٰ از قرن خامس است۔	ان کی پیدائش قرن خامس کے عشرہ اولیٰ میں ہوئی۔

اور حاشیۂ بستان المحدثین میں ابن خلکان کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ۴۲۰ھ سے قبل پیدا ہوئے۔

وفات

آپکی وفات ۱۷، ذوالحجہ ۴۸۸ھ کو ہوئی۔ یہی تاریخ وفات بستان المحدثین[3]، عمدۃ القاری[4] میں نقل کی گئی ہے۔ اور مرقات[5] میں اور لمعات التنقیح[6] کے حاشیہ میں بحوالہ التعلیق الالبانی آپکا سن وفات ۸۰ھ لکھا گیا ہے۔

آپکی کرامت

آپ[7] نے وفات سے قبل کئی بار شہر کے بڑے افسر "مظفر" کو وصیت کی تھی کہ مجھے بشر حافی کے پاس دفن کیا جائے لیکن اس نے کسی وقتی عذر کی بنا پر آپ کو وہاں دفن نہ کیا۔ بلکہ کسی

---

[1] بستان المحدثین (فارسی۔ اردو) ص ۲۱۲۔ [2] ایضاً ص ۲۱۳۔ [3] ص ۲۱۴ [4] ص ۱۸/ ج ۱
[5] ص ۴۴/ ج ۱۔ [6] ص ۴۶/ ج ۱ [7] بستان المحدثین ص ۲۱۴۔

اور جگہ دفن کر دیا۔ ایک دن اس نے خواب میں حضرت حمیدی کو دیکھا کہ وہ اس بات کی شکایت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ اس نے مجبوراً ماہ صفر ۴۹۱ھ آپ کو وہاں سے منتقل کر کے بشر حافی کے پاس دفن کیا۔ اس وقت آپ کی یہ کرامت ظاہر ہوئی کہ آپ کا کفن بالکل تازہ تھا اور بدن بالکل صحیح، سالم تھا اور آپ کے جسم مبارک سے بڑی دور تک خوشبو مہک رہی تھی۔

آپ کے مفید اشعار بستان المحدثین میں آپ کے بہت سے مفید اشعار نقل کئے ہیں۔ ان میں سے دو شعر یہاں نقل کئے جاتے ہیں۔ جو حقیقت میں بہت ہی نافع اور مفید ہیں۔

لقاء الناس لیس یفید شیئاً　　سوی الہذیان من قیل وقال

فاقلل من لقاء الناس الا　　لاخذ العلم او اصلاح حال

یعنی لوگوں کی ملاقات کچھ نفع نہیں پہنچاتی۔ سوائے گفت وشنید اور لغوگوئی کے پس لوگوں کی ملاقات کم کر مگر وہ ملاقات جو علم حاصل کرنے کے لئے ہو یا اصلاح حال کی خاطر ہو۔

تنبیہ یہ حمیدی جن کا تذکرہ کیا گیا جنہوں نے الجمع بین الصحیحین تصنیف فرمائی ہے یہ امام بخاریؒ کے کافی بعد ہوئے ہیں ایک اور حمیدی ہیں۔ جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں سب سے پہلے انہی کی حدیث لائے ہیں۔ ان کا نام عبداللہ بن زبیر ہے ان کا انتقال ۲۱۹ھ کو ہوا ہے۔ ان دونوں میں عام طور پر اشتباہ ہو جاتا ہے۔

جامع الاصول کا تذکرہ۔ دیباچۂ مشکوٰۃ میں "جامع الاصول" کا ذکر بھی آیا ہے۔ یہ ابن الاثیر الجزری کی تصنیف ہے جس میں انہوں نے صحاح ستہ کی احادیث کو جمع فرمایا ہے اور الواب کی ترتیب حروف تہجی کے لحاظ سے رکھی ہے۔ یہ نہایت ہی جامع اور مفید کتاب ہے اور اس سے استفادہ بھی سہل ہے۔ علامہ یاقوت رومی اس کتاب کا تعارف کرانے کے بعد لکھتے ہیں۔

اقطع قطعاً انہ لم یصنف مثلہ　　مجھے پکا یقین ہے کہ اس جیسی کتاب نہ پہلی تصنیف

قط و لا یصنف۔ [۱]　　کی گئی ہے اور نہ ہو سکے گی۔

آپ کا اسم گرامی اس طرح ہے۔ " مجدالدین ابوالسعادات مبارک بن محمد الجزریؒ" زیادہ مشہور ابن الاثیر الجزری کے نام سے ہیں۔ آپ کا انتقال ۶۰۶ھ کو ہوا۔ [۲] آپ نے لغات الحدیث پر ایک مفید کتاب لکھی ہے۔ جس کا نام " النہایہ " ہے۔

---

[۱] فوائد جامعہ ص ۷۳۔ (ناقلاً عن معجم الادبا ص ۲۷۱/ ج ۶)

[۲] مرقاۃ ص ۳۴/ ج ۱، حاشیۂ لمعات ص ۱۸ ناقلاً عن کشف الظنون۔

حالاتِ مُصَنِّف

یہ کتاب جس کا درس شروع ہو رہا ہے۔ یہ حدیث کی ایک نہایت ہی بابرکت اور کثیر المنفعۃ کتاب "مشکوٰۃ المصابیح" ہے۔ سلف میں ایک بڑی جماعت ایسی رہی ہے جنہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مُبارک احادیث کی خدمت کو ہی اپنی زندگی کے لمحات کا مصرف سمجھا۔ اور اپنے تمام توانائیاں اور صلاحیتیں اسی کام کے لئے وقف کر کے تحریرًا و تقریرًا حدیث کی حفاظت کا عظیم کارنامہ سرانجام دیا۔ ایسی ہی شخصیات میں سے ایک صاحبِ مشکوٰۃ بھی ہیں۔

کسی علم میں تصنیف کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس علم میں مستقل کتاب لکھی جائے۔ دوسرا یہ کہ کسی اور کتاب کو اپنی محنت کا میدان بنا کر اس میں کچھ اضافات کر کے اس کو نئی شکل دے دی جائے۔ جس سے اس کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جائے۔ صاحبِ مشکوٰۃ رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرا انداز اختیار فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے امام بغویؒ کی تصنیفِ لطیف "المصابیح" کا انتخاب کر کے اس میں مناسب اور اہم اضافات فرما کر اس کتاب کو جامع ترین اور مفید ترین بنا دیا اور اس کا نام مشکوٰۃ المصابیح رکھ دیا۔ چونکہ یہ کتاب درحقیقت دو عظیم شخصیات کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس لئے یہاں پر ان دونوں شخصیات کے مختصر حالات بتائے جاتے ہیں۔

ترجمہ صاحبِ مصابیح

نام و نسب محی السنۃ رکن الدین، ابو محمد حسین بن مسعود الفرّاء البغوی محی السنۃ لقب، ابو محمد کنیت اور حسین نام ہے۔ مسعود آپ کے والد صاحب کا نام ہے۔ البغوی صاحبِ مصابیح کی نسبت ہے۔ الفراء آپ کے والد ماجد کی صفت ہے۔ یہ مشتق ہے الفرو سے الفرا کا معنیٰ ہے پوستین دوز یا پوستین فروش۔ آپ کے والد ماجد حضرت مسعودؒ یہی کام کرتے تھے۔

آپ کے لقب "محی السنۃ" کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے حدیث کی ایک کتاب "شرح السُّنۃ" تالیف فرمائی۔ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو خواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ احیاك اللّٰہ کما احییتَ سنتی۔ آپ کے اسی ارشادِ گرامی کی بنا پر ان کا لقب محی السنۃ مشہور ہوا۔

البغوی یہ بَغ یا بغشور کی طرف نسبت ہے۔ یہ علاقہ خراساں میں ہرات اور مرو کے درمیان ایک بستی ہے اس کو بغا بھی کہہ دیتے ہیں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو بغوی کہہ دیا جاتا ہے۔ اگر یہ بغشور کی

طرف نسبت ہے تو بغشور مرکب امتزاجی ہے۔ بَغ اور شُوَر سے مرکب ہے۔ مرکب امتزاجی کی طرف نسبت کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ پورے مرکب امتزاجی کے آخر میں یارِ نسبت لگادی جائے۔ اس کے مطابق بغشوری ہونا چاہئے تھا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرکب امتزاجی کے دوسرے جزء کو حذف کرکے یارِ نسبت جزء اوّل کے آخر میں لگادی جائے۔ جیسے معدیکرب کی طرف نسبت کرتے ہوئے مَعْدِیْ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں کلامِ عرب میں بکثرت ملتی ہیں۔ یہاں بھی اسی طریقہ کے مطابق بغشور سے بغوی بن گیا۔

البتہ بغوی میں ایک بات قابلِ غور رہ گئی ہے وہ یہ کہ بَغ کے آخر میں یارِ نسبت لگنے سے بَغِیْ بنتا ہے نہ کہ بغوی۔ پھر بغوی کیسے بنا؟ اس کا حل یہ ہے کہ لفظ بَغ ملتا جلتا ہے۔ لفظ دَم کے ساتھ۔ اور دَم اسماء محذوفۃ الاعجاز میں سے ہے۔ اسماء محذوفۃ الاعجاز اُن اسماء کو کہتے ہیں، جن کا آخری حرف حذف ہوچکا ہو۔ اسماء محذوفۃ الاعجاز کے بارہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ان کے آخر میں یارِ نسبت لگائی جائے تو وہ گراہوا حرف واپس آجاتا ہے۔ چنانچہ دم کے آخر میں یارِ نسبت لگائیں تو دموی بن جائے گا۔ بَغ اگرچہ اسماء محذوفۃ الاعجاز میں سے نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ان سے ملتا جلتا ہے اس لئے اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا گیا اس لئے بغوی بن گیا اور اس طرح کرنے میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ اگر بغی ہی رہنے دیا جاتا تو معنیٰ میں التباس کا خطرہ تھا۔ بغی کا معنیٰ بدکار ہوتا ہے۔ بغوی میں اس التباس کا خطرہ نہیں۔

ولادت و وفات آپ کی[1] ولادت ۴۳۶ھ میں ہوئی۔ اور وفات[2] راجح قول کے مطابق ۵۱۶ھ ماہ شوال میں ہوئی اور اپنے اُستاذ قاضی حسین کے جوار میں طالقان میں مدفون ہوئے۔ آپ کے بارے[3] میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ۵۱۰ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

مناقب اللہ تعالیٰ نے آپ کو علم وعمل دونوں میں بلند مقام نصیب فرمایا تھا۔ اور اسی کے ساتھ آپ بہت بڑے زاہد بھی تھے۔ کھانا[4] بہت کم کھاتے تھے۔ عام طور پر روٹی کے خشک ٹکڑے پر گزارا فرمالیتے تھے۔ جب عمر کے آخری حصے میں کمزوری بہت بڑھ گئی تو شاگردوں کے اصرار پر روٹی کے ساتھ روغن زیتون کا استعمال شروع کیا۔

آپ کے تبحرِ علمی کی شہادتیں بڑے بڑے اکابر محدثین وعلماء نے آپ کے بلند مرتبہ کی شہادت دی ہے۔ مثلاً (۱) حافظ ذہبی[5] رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

---

[1] فوائد جامعہ ص ۱۹۳۔ [2] فوائد جامعہ ص ۱۹۴۔ البدایہ والنہایۃ ص ۱۹۳/ ج ۱۲۔ تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۴۔ [3] البدایۃ والنہایۃ ص ۱۹۵/ ج ۱۲ [4] تذکرۃ الحفاظ للذہبیؒ ص ۵۵/ ج ۴۔ بستان المحدثین فارسی اردو ص ۱۳۷ [5] تذکرۃ الحفاظ ص ۵۴/ ج ۴۔

البغوی الامام الحافظ "بورك لہٗ فی تصانیفہٖ لقصدہ الصالح فانہٗ کان من العلماء الربانیین کان ذا تعبدٍ و نسك وقناعۃ بالیسیر"

آپکے نیک عزم کی وجہ سے آپ کی تصانیف میں برکت عطاء ہوئی تھی۔ اس لئے کہ آپ علماء ربانیین میں سے ہیں۔ آپ عبادت گزار حج کرنے والے اور تھوڑے پر قناعت کرنے والے تھے۔

(۲) حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں۔ "کان علامۃ زمانہٖ فیہا (ای فی العلوم) وکان دیناً ورعاً زاھداً عابداً صالحاً"[۱]

آپ علوم میں اپنے زمانہ کے علامہ تھے اور دیندار، متقی، زاہد، عبادت گزار اور نیک تھے۔

(۳) علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں۔ "کان اماماً جلیلاً ورعاً زاھداً فقیہاً محدثاً مفسراً جامعاً بین العلم والعمل سالکاً سبیل السلف لہٗ فی الفقہ الید الباسطۃ"[۲]

آپ جلیل القدر امام، متقی، پرہیزگار، فقیہ، محدث، مفسر، علم وعمل کے جامع اور سلف کے طریق کے پیرو کار تھے۔ آپ کو فقہ میں ید طولیٰ حاصل تھا۔

(۴) امام بغویؒ کو حدیث، فقہ اور تفسیر تینوں فنوں میں بہت کمال حاصل تھا۔ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

" وے جامع است درسہ فن۔ وہریک رابکمال رسانیدہ است۔ محدث بےنظیر و مفسر بےعدیل وفقیہ شافعی صاحب فقہ است۔"[۳]

آپ تین فنوں میں جامعیت رکھتے تھے اور ہر ایک کو کمال تک پہنچایا تھا۔ آپ بےنظیر محدث اور بےمثال مفسر اور فقہ شافعی کے فقیہ تھے۔

تصانیف

(۱) المصابیح (۲) ارشاد الانوار فی شمائل النبی المختار (۳) ترجمۃ الاحکام فی الفروع۔ (۴) التہذیب فی الفروع (۵) الجمع بین الصحیحین (۶) شرح السنۃ (۷) الکفایۃ فی الفقہ (۸) الکفایۃ فی القراءۃ (۹) معالم التنزیل (۱۰) معجم الشیوخ۔ ان میں سے زیادہ مشہور المصابیح، معالم التنزیل اور شرح السنۃ ہیں۔

ترجمہ صاحبِ مشکوٰۃ

مشکوٰۃ المصابیح کے مصنف ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب العمری۔ التبریزی ہیں ابوعبداللہ آپ کی کنیت، ولی الدین لقب ہے۔ محمد آپ کا اسم گرامی ہے۔ مشہور قول کے مطابق آپ کے والد ماجدؒ کا اسم گرامی عبداللہ ہے۔ لیکن صاحبِ مشکوٰۃ نے خود اپنے رسالہ اکمال فی اسماء الرجال کے بالکل آخر میں اپنے والد ماجدؒ کا نام عبیداللہ لکھا ہے۔۔۔۔ چونکہ آپ تبریز میں خطیب تھے۔ اس لئے

---

[۱] البدایۃ والنہایۃ ص ۱۹۵ / ج ۱۲ [۲] فوائد جامعہ ص ۱۹۴ بحوالہ الطبقات الکبریٰ للسبکی ص ۲۱۴

[۳] بستان المحدثین فارسی، اردو مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کراچی ص ۱۳۷۔

غسیب تبریزی کے نام سے مشہور ہیں اور نسباً عمری ہیں۔

آپ ۷۳۷ھ میں مشکوٰۃ المصابیح کی تالیف سے فارغ ہوئے۔ مشکوٰۃ کی تالیف سے فراغت کے بعد آپ نے ایک رسالہ تصنیف فرمایا جس کا نام اکمال فی اسماء الرجال ہے اس میں ان صحابہؓ وتابعین وائمہ کے حالات مختصر اور جامع انداز میں لکھے ہیں جن کا تذکرہ مشکوٰۃ میں ہوا۔ آپ اس رسالہ کی تالیف سے ۷۴۰ھ میں فارغ ہوئے۔ اور غالباً یہی آپ کی وفات کا سال ہے ویسے باوجود تحقیق کے آپ کا سن وفات تعین کے ساتھ معلوم نہ ہو سکا۔ البتہ اتنی بات یقینی ہے۔ ۲۰ رجب ۷۴۰ھ کے بعد ہے کیونکہ آپ نے خود اپنے رسالہ ''اکمال'' کے آخر میں لکھا ہے کہ اس کی تالیف سے فراغت سے بروز جمعہ ۲۰ رجب ۷۴۰ھ کو ہوئی۔

علم وفضل میں آپ کو جو مقام عالی حاصل تھا وہ آپ کی تالیف مشکوٰۃ المصابیح کی مقبولیت اور نافعیت سے ہی واضح ہوجاتا ہے۔ حضرت ملا علی قاریؒ نے آپ کا تذکرہ ان الفاظ سے فرمایا ہے۔

''لما كان كتاب مشكوٰة المصابيح الذى الفه مولانا الحبر العلامة والبحر الفهامة مظهر الحقائق وموضح الدقائق الشيخ التقى النقى ....'' [1]

(ترجمہ) جب کہ کتاب ''مشکوٰۃ المصابیح'' جس کی تالیف کی مولانا بڑے عالم، علامہ اور علم ودانش کے دریا، حقائق کے ظاہر کرنے والے اور دقائق کی وضاحت کرنے والے شیخ جو متقی ہیں۔ پاک صاف ہیں۔

آپ کے بلند مقام کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آپ کے جلیل القدر استاذ علامہ طیبیؒ نے آپ کا تذکرہ ''بقیۃ الاولیاء قطب الصلحاء'' کے الفاظ سے کیا ہے۔ [2]

تعداد احادیث مشکوٰۃ ومصابیح

مصابیح میں کل احادیث کی کل تعداد ۴۴۳۴ ہے

صاحب مشکوٰۃ کی اضافہ کردہ احادیث کی کل تعداد ۱۵۱۱ ہے

مشکوٰۃ المصابیح کی احادیث کی مجموعی تعداد ۵۹۴۵ ہے

یوں کہئے کہ مشکوٰۃ شریف میں کل چھ ہزار احادیث ہیں پچپن کم [3]

شروح مشکوٰۃ شریف

مشکوٰۃ شریف کو منجانب اللہ بے حد قبولیت نصیب ہوئی تالیف سے لے کر اب تک اس سے افادہ واستفادہ مختلف انواع سے پورے عالم اسلام میں عوام وخواص، علماء وطلباء، خطباء ومصنفین غرضیکہ ہر طبقہ میں بہت عموم وشیوع

[1] مرقاۃ ص ۲/ ج ۱ [2] بحوالہ فوائد جامعہ ص ۵۱۵۔

[3] مظاہر حق ص ۵/ ج ۱ ___ و ___ التعلیق الصبیح ص ۸/ ج ۱۔

سے جاری رہاہے۔ ذالك فضل الله يؤتيه من يشاء ۔علماء امت نے مختلف اطوار سے اس کتاب مقدس کی خدمت کی ہے ایک نوع خدمت اس کی شرح وحواشی لکھنا ہے چنانچہ اس پر مختلف انداز سے شرح کثیرہ دحواشی لکھے گئے ہیں جن میں صرف چند ایک کا تذکرہ ہم تبرکاً کرتے ہیں۔

(۱) الکاشف عن حقائق السنن۔ یہ صاحب مشکوٰۃ کے استاذ علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ کی لکھی ہوئی شرح ہے یہ مشکوٰۃ شریف کی سب سے پہلی شرح ہے، یہ شرح طیبی کے نام سے مشہور ہے۔ علامہ طیبی کا انتقال صاحب مشکوٰۃ کے انتقال کے تین سال بعد ۷۴۳ھ میں ہوا۔ گویا یہ شرح تالیف مشکوٰۃ کے بعد چھ سال کے عرصہ کے اندر اندر لکھی گئی ہے۔ اس شرح میں حضرت علامہ طیبی نے زیادہ تر فصاحت و بلاغت کے نکات بیان کرنے کی طرف توجہ فرمائی ہے غالباً یہ شرح چھپی نہیں بعض علمی کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ شارحین نے اس کے بکثرت حوالے دئیے ہیں۔

علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح مشکوٰۃ کے علاوہ اور بھی بہت سی مفید کتابیں زیب قرطاس فرمائی ہیں مثلاً فن بلاغت میں التبیان فی علم المعانی والبیان اصول حدیث میں ایک کتاب خلاصہ فی اصول الحدیث لکھی۔ قرآن پاک کی ایک تفسیر لکھی جس کا نام کشاف ہے۔ یہ زمخشری کی کتاب کے علاوہ ہے۔ اس میں زمخشری کے معتزلانہ نظریات کی تردید کی ہے۔ آخر عمر میں آپ نے ایک مبسوط تفسیر لکھنی شروع کی تھی۔ نماز فجر اور ظہر کے مابین اس تفسیر کے لکھے ہوئے حصے کا روزانہ بڑے مجمع میں درس دیتے تھے۔ ظہر اور عصر کے دوران بخاری شریف سنانے کا معمول تھا۔ بروز منگل بتاریخ ۲۳ شعبان ۷۴۳ھ حسب معمول درس بخاری کے لئے قبلہ رو ہوکر فرضوں کے انتظار میں مراقبہ میں بیٹھے ہوئے تھے اسی حالت میں انتقال ہوا۔[۱]

(۲) لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح مشکوٰۃ شریف کی یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ ہندوستان کے مشہور محدث شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی لکھی ہوئی ہے۔ شیخ کی ولادت ۹۵۸ھ کو اور وفات ۱۰۵۲ھ کو ہوئی اس شرح کے پہلے قلمی نسخے کہیں کہیں موجود تھے اب مکتبہ معارف علمیہ لاہور نے حق طباعت ادا کرتے ہوئے طبع کرانی شروع کررکھی ہے۔ چند جلدیں چھپ چکی ہیں۔

(۳) اشعۃ اللمعات۔ یہ بھی حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی ہی لکھی ہوئی شرح ہے۔ اس میں احادیث مشکوٰۃ کا سلیس ونفیس فارسی زبان میں نہایت فصیح ترجمہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ مزدری تشریحات و فوائد کا اہتمام کیا گیا ہے۔ حل مشکوٰۃ کے لئے بہت کافی ہے۔

---

[۱] فوائد جامعہ ص ۲۳۴ ناقلاً عن الدرر الکامنۃ للحافظ ابن حجر۔

(۴) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح۔ یہ شرح عربی زبان میں ہے۔ مشہور محدث و فقیہ حنفی علامہ علی بن سلطان محمد جو ملا علی قاری کے نام سے معروف ہیں ان کی تصنیف ہے۔ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کا انتقال ۱۰۱۴ھ کو ہوا۔ مبسوط شرح ہے۔ روایات کے ضبط کا خصوصیت سے بہت اہتمام کیا ہے۔ ہر لحاظ سے مفید اور جامع ہے۔ نایابی کے بعد کئی حضرات نے اس کی طباعت کا اہتمام کیا ہے۔ مکتبہ امدادیہ ملتان نے ۱۱ جلدوں میں مکمل طبع کرائی ہے۔

(۵) حضرت شاہ محمد اسحق محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مشہور شاگرد حضرت علامہ قطب الدین خان دہلویؒ نے قدیم اردو زبان میں مشکوۃ شریف کی بہترین شرح لکھی ہے جس کا نام مظاہر حق ہے۔ نہایت مستند اور مقبول عند العلماء ہے اس کے مضامین زیادہ تر اشعۃ اللمعات سے ماخوذ ہے۔

(۶) علامہ سید شریف رحمہ اللہ نے مشکوۃ شریف پر حاشیہ رقم فرمایا ہے جو علامہ طیبی کی شرح سے اختصار کیا گیا ہے۔

(۷) مشہور محدث حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے اپنے استادِ معظم حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہ کے ایماء پر عربی زبان میں شرح مشکوۃ لکھی، جس کا نام "التعلیق الصبیح علی مشکوۃ المصابیح" ہے یہ آٹھ جلدوں میں ہے۔ پہلی چار جلدیں دمشق میں طبع ہوئیں۔ اور آخری چار جلدیں لاہور میں طبع ہوئیں۔

حدیث انما الاعمال بالنیات

حدیث کا شان ورود طبرانی[1] نے اپنے معجم کبیر میں اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس واقعہ کی تخریج کی ہے۔ کہ ایک شخص نے کسی عورت کو پیغام نکاح دیا تھا۔ اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ ہجرت کرو گے تو تمہارے ساتھ نکاح کر سکتی ہوں۔ یہ عورت ام قیس ہے۔ اس کا نام قیلہ ہے۔ اس شخص نے اس سے نکاح کرنے کے لئے ہجرت کی۔ اس شخص کو مہاجر ام قیس کہا جاتا تھا۔

حافظ[2] نے طبرانی کی روایت کو علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔ لیکن حافظ نے یہاں یہ فرمایا ہے کہ اس حدیث میں یعنی مہاجر ام قیس والے واقعہ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ یہ واقعہ اس حدیث کا شان ورود ہے مطلب حافظ کے کلام کا یہ ہے کہ مہاجر ام قیس والا واقعہ سنداً تو بالکل صحیح ہے۔ لیکن اس واقعہ کے کسی لفظ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعہ کی وجہ سے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی تھی۔

لیکن ارشاد القاری میں نقل کیا گیا ہے کہ علامہ محمد عابد السندھی نے اپنی کتاب مواہب لطیفہ میں علامہ السیوطی کے رسالہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ زبیر بن بکار نے اپنی کتاب اخبار مدینہ میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ام قیس کے لئے ہجرت کی تھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث انما الاعمال بالنیات بیان کی ہے اس میں تصریح ہو گئی کہ یہ واقعہ شان ورود بنتا ہے حدیث انما الاعمال بالنیات کا۔

حدیث کی اہمیت محدثین[3] اور علماء کی نظر میں اس حدیث کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی اہمیت کو مختلف انداز اور تعبیرات سے بیان کیا گیا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حدیث پورے دین کا ثلث ہے۔ یہ رائے بہت سے اکابر کی ہے جن میں سے امام شافعی، امام احمد بن حنبل امام ابوداؤد، امام ترمذی، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم بھی ہیں۔ ثلث العلم کہنے کی وجہ امام بیہقی نے یہ بتائی ہے کہ اسلامی اعمال جن کا کسب بندہ کرتا ہے۔ تین قسم کے ہیں، بعض وہ جن کا تعلق دل سے ہے مثلاً تواضع، محبت الٰہی وغیرہ۔ دوسرے وہ اعمال جن کا تعلق زبان سے ہے۔ تیسرے باقی جوارح واعضاء سے تعلق رکھنے والے اعمال۔ یہ حدیث دل سے تعلق رکھنے والے اعمال کی اصلاح کے بارے میں ہے لہٰذا تین قسموں میں سے ایک قسم پر مشتمل ہے تو گویا علم کا تیسرا حصہ اس میں

---

[1] اقتباس از فتح الباری ص ۱۱/ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۲۰/۱۹/ج ۱۔ [2] فتح الباری ص ۱۰/ج ۱

[3] مرقاۃ ص ۴۲/ج ۱۔

سمایا ہوا ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث نصف العلم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہیں ۱؎ وہ اعمال جن کا تعلق ہمارے قالب سے ہے۔ ۲؎ وہ اعمال جن کا تعلق قلب سے ہے۔ یہ حدیث ان اعمال کے بارہ میں ہے جو قلب سے متعلق ہیں تو گویا یہ نصف العلم ہے۔

بعض نے اس کو ربع العلم کہا ہے وجہ یہ کہ بنیادی درجہ کی نیکیاں جن پر زہد اور تقویٰ کی بنیاد ہے وہ چار ہیں۔ ان میں سے ایک کو اس میں بیان کر دیا گیا ہے۔ وہ چار باتیں مندرجہ ذیل شعر میں بیان کی گئی ہیں۔

عمدة الخير عندنا كلمات ۔۔۔ اربع قالهن خير البرية

اتق الشبهات وازهد ودع ما ۔۔۔ ليس يعنيك واعملن بنية.

ملا علی القاری نے ان شعروں کی نسبت حضرت امام شافعی کی طرف کی ہے۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ یہ شعر علامہ طاہر بن مفوز کے ہیں جیسا کہ علامہ عینی نے فرمایا ہے۔ عبد الرحمٰن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ من اراد ان يصنف كتاباً فليبدأ بهذا الحديث۔ اور خود بھی فرماتے ہیں۔ لو صنفت كتاباً لبدأت في كل باب منه بهذا الحديث۔

تجزیہ حدیث اس حدیث کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) انما الاعمال بالنيات (۲) وانما لامرئ ما نوى (۳) فمن كانت هجرته الى آخر الحديث. ان تینوں حصوں کی الگ الگ تشریح کی جائے گی۔

تشریح جزء اول

شرح مفردات **اِنَّمَا** کلمہ اِنَّمَا مفید حصر ہے۔ اِنَّمَا کی اصل میں علماء کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ اِنَّ اور مازائدہ سے مل کر بنا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اِنَّ اور مَا کافہ سے مرکب ہے یہ مَا اِنَّ کو عمل سے روکتا ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ اِنَّ اور ما نافیہ سے مرکب ہے اِنَّ تاکید اثبات کے لئے آتا ہے اور ما نفی کے لئے آتا ہے دونوں کے ملنے سے حصر پیدا ہو جاتا ہے حصر نفی اور اثبات کے مجموعے کا نام ہے۔ چند چیزوں کی نفی کر کے کسی چیز کا اثبات کرنا یہ حصر کہلاتا ہے۔

بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ اِنَّمَا کسی سے مرکب نہیں بلکہ بسیط ہے اور مستقل بالراس ہے اس کی اصل خواہ کچھ ہو یہ مرکب ہو یا بسیط مرکب ہونے کی صورت میں مازائدہ ہو یا کافہ ہو یا نافیہ ہو اتنی بات پر سب کا

۱؎ عمدۃ القاری ص ۲۲ / ج ۱

اتفاق ہے کہ اِنَّمَا مفید حصر ہے۔

حصر کا معنیٰ یہ ہے کہ سب چیزوں سے یا کچھ چیزوں سے حکم کی نفی کرکے ایک کے لئے اثبات کرنا اگر سب چیزوں کی نفی کرکے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر حقیقی ہے اور اگر بعض کی نفی کرکے ایک کے لئے اثبات ہو تو حصر اضافی ہے۔

اَلْاَعْمَالُ۔ یہ عمل کی جمع ہے۔ عمل اور فعل میں فرق یہ ہے کہ عمل کا اطلاق صرف اختیاری کاموں پر ہوتا ہے غیر اختیاری کاموں کو عمل نہیں کہتے ہیں فعل کا اطلاق عام ہے اختیاری کام کو بھی کہہ دیتے ہیں اور غیر اختیاری کام کو بھی شریعت میں چونکہ انسان کو تکلیف اُس کی اختیاری حد تک ہی دی جاتی ہے غیر اختیاری کام کا مکلف نہیں بنایا جاتا اس لئے اِعْمَلُوْا صَالِحًا فرمایا ہے۔ اِفْعَلُوْا صَالِحًا نہیں فرمایا نیز عمل کا ترجمہ ہے ساختن اور فعل کا ترجمہ ہے کردن عمل کے مفہوم میں کچھ دوام واستمرار سمجھ میں آتا ہے بخلاف فعل کے۔ شریعت میں نیک کاموں پر دوام مطلوب ہے۔ اس لئے نیک کاموں کا مُطالبہ اِعْمَلُوْا صَالِحًا کے لفظوں سے کیا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیار کی حد تک ہمیشہ نیک کام کرتے رہو۔

اَلنِّیَّاتُ۔ یہ نیت کی جمع ہے نیت مصدر ہے نَوٰی یَنْوِیْ کا نِیَّتٌ کے نون کے نیچے کسرہ ہے یاء پر دو وجہیں جائز ہیں تشدید اور تخفیف مشہور اور فصیح وجہ تشدید یاء ہے تخفیف بھی جائز ہے۔ تشدید یاء کی صورت میں اصل میں یہ لفظ نِوْیَۃٌ تھا بروزن فِعْلَۃٌ مرمی کے قاعدہ سے واؤ کو یاء کیا اور یاء کو یاء میں ادغام کیا نِیَّۃٌ ہو گیا تخفیف یاء کی صورت میں اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ لام کلمے کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں تاء لگا دی گئی نیت بن گیا، بہرکیف یہ لفظ لفیف مقرون ہے۔

نیت اور ارادہ میں فرق۔ جب نیت کا لفظ استعمال کیا جائے تو ناوی کی غرض کا ذکر کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے جب ارادہ کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس کے ساتھ مرید کی غرض کا کرنا ضروری نہیں۔ مثلاً جب نیت کا لفظ استعمال کریں گے تو یوں کہیں گے۔ " نویتُ کذا لکذا " صرف " نویتُ کذا " کہہ دینا کافی نہیں گا۔ اور جب ارادہ کا لفظ استعمال کریں تو " اردت کذا " کہنا کافی ہے " لکذا " ساتھ کہنا ضروری نہیں۔

مفہوم حدیث۔ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ کا حاصل مطلب یہ کہ اعمال کے عنداللہ مقبول یا مردود ہونے کا دارو مدار صرف نیات پر ہے اگر اچھی نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے ہاں قبول ہوگا اگر بُری نیت سے عمل کیا جائے تو اللہ کے دربار سے مردود ہوگا اس لئے ہر عمل میں اِخلاص اور تصحیح نیت کا اہتمام کرنا چاہیئے۔ اس حدیث میں اخلاص فی العمل کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

حقیقتِ اخلاص اس حدیث کا اصل موضوع ہے اخلاص کی تعلیم اور ترغیب دینا۔ اخلاص کی حقیقت لغت کے اعتبار سے یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی کھوٹ بل سکتا ہو۔ ملاوٹ کی جا سکتی ہو تو اس کو کھوٹ اور ملاوٹ سے پاک صاف رکھنا۔ لغت کے اعتبار سے اخلاص کا حاصل یہ ہوا کسی شیٔ کو شوائب یعنی ملاوٹوں سے بچا کر رکھنا۔ مثلاً دُودھ میں پانی کی ملاوٹ کی جا سکتی ہے۔ دودھ کو اس ملاوٹ اور شائبہ سے بچالینا اخلاص اللبن کہلائے گا۔ اور ملاوٹ سے بچنے والے دُودھ کو اللبن الخالص کہیں گے۔

شریعت کی اصطلاح میں اخلاص کا معنیٰ ہے اپنے عمل کو غیر اللہ کے شوائب سے بچا کر رکھنا مطلب یہ ہے کہ عمل صرف اللہ کے لئے ہونا چاہیئے۔ اس میں کوئی اور شائبہ نہ آنا چاہیئے۔ عمل میں شائبہ یہ ہو سکتا ہے کہ دنیوی اغراض میں سے کسی غرض کے لئے کیا جائے۔ ہر قسم کے شائبہ سے بچانا اخلاص العمل کہلائے گا۔

عملِ مشوب کا حکم

عمل کی تین قسمیں ہر کام کرنے کا کوئی نہ کوئی باعث اور محرک ضرور ہوتا ہے۔ اس باعث اور محرک کے اعتبار سے عمل کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عمل کا باعث اور محرک صرف اخروی غرض ہو۔ اللہ کی رضا حاصل کرنا ثواب اور جنت لینا۔ (۲) عمل کا باعث صرف دنیوی غرض ہو مثلاً لوگوں کی نظر میں وجاہت حاصل کرنا۔ یا کوئی اور غرض دنیوی حاصل کرنا۔ (۳) کسی عمل میں باعثین کی شرکت ہو۔ یعنی غرضِ اخروی کے لئے بھی کیا جا رہا ہو۔ غرضِ دنیوی کے لئے بھی۔

تیسری قسم کو عمل مشوب کہتے ہیں یعنی ملاوٹ والا عمل اور پہلی دونوں قسموں کو عملِ خالص کہتے ہیں۔ پہلی قسم خالص للآخرۃ ہے۔ دوسری قسم خالص للدُنیا ہے۔ لغت کے اعتبار سے ان دونوں صورتوں کو اخلاص کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر ایک میں غرض ایک ہی ہے دوسری جانب کی ملاوٹ نہیں ہے۔ لیکن شریعت میں جب اخلاص کا لفظ بولا جاتا ہے مُراد اخلاص العمل للآخرۃ ہوتا ہے اپنے عمل کو دنیوی اغراض کے شوائب سے پاک کر لینا۔

تینوں قسموں کا حکم پہلی قسم بالاتفاق مقبول ہے اس پر ثواب ملے گا۔ دوسری قسم بالاتفاق مردود ہے اس پر عقاب ہوگا۔ تیسری قسم یعنی عمل مشوب کے حکم میں تفصیل ہے۔ عمل مشوب وہ عمل ہے جس میں دونوں غرضیں ملی ہوئی ہوں اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) باعثین مساوی ہوں۔ یعنی پچاس فیصد دنیوی غرض ہے۔ اور پچاس فیصد اخروی غرض ہے۔ (۲) باعث دنیوی غالب ہو۔ باعث اخروی مغلوب ہو مثلاً اسّی فیصد دنیوی غرض ہے بیس فیصد اخروی غرض ہے۔ (۳) باعث اخروی غالب ہے اور باعث دنیوی مغلوب ہو

پہلی حالت میں نہ ثواب ہے نہ عقاب اکثر علماء کی رائے یہی ہے۔ دونوں غرضیں ایک دوسرے کی مزاحم بن گئی ہیں۔ باقی قسموں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تین قسم کے اقوال ہیں جو سید مرتضیٰ زبیدی نے اتحاف شرح احیاء میں نقل کیے ہیں۔ ایک قول اشد ہے دوسرا اخف ہے۔ تیسرا اعدل ہے۔

(۱) علامہ عز الدین بن عبدالسلام اور علامہ محاسبی اور علامہ صلاح الدین علائی کا مذہب یہ ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی غرض دنیوی بھی مل جاتے وہ مردود ہے یہ قول اشد ہے۔

(۲) بعض علماء کا قول نقل کیا ہے کہ جس عمل میں تھوڑی سی بھی غرض اخروی مل جائے وہ مقبول ہے۔ یہ قول سب سے نرم ہے۔

(۳) امام غزالی، علامہ قرطبی اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دوسری تیسری قسم نہ مطلقاً مقبول ہے۔ نہ مطلقاً مردود ہے۔ بلکہ اس اس میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ جب باعث اخروی غالب ہو باعث دنیوی مغلوب ہو۔ اس پر ثواب مل جائے گا۔ لیکن اتنا ثواب نہیں ملے گا۔ جتنا خالص للآخرۃ ہونے کی صورت میں ملنا تھا۔ بلکہ جس قدر دنیوی غرض کی ملاوٹ ہوگئی ہے اس قدر ثواب کم ہوجائے گا۔ جب غرض دنیوی غالب ہو اس پر عقاب ہوگا لیکن اتنا عقاب نہیں ہوگا۔ جتنا خالص للدنیا ہونے کی صورت میں ہوتا تھا بلکہ جس قدر اخروی غرض مل گئی ہے اتنا عقاب کم ہوجائے گا۔ یہ قول معتدل ہے۔ اسے عقل ونقل قبول کرتے ہیں۔ قرآن پاک میں ہے مَن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ۔ اس قول میں اس قانون کی پوری رعایت ہے ذرۂ خیر کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ نہ ذرۂ شر کو۔

محمل حدیث ـــــ ایک غلط فہمی کا ازالہ

حدیث کے اس جملے سے یہ بات سمجھ آئی کہ نیات کی اعمال میں تاثیر ہوتی ہے اچھی نیت سے اعمال کے ثمرات بھی اچھے ہوجاتے ہیں اور بری نیت سے ثمرات بھی برے ہوجائیں گے۔ لیکن یہاں یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ہر قسم کے عمل میں نیت مؤثر نہیں۔

اعمال کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) طاعات یعنی وہ کام جن کو شریعت نیکی اور ثواب کا کام قرار دیتی ہے (۲) معاصی یعنی گناہ کے کام۔ (۳) مباحات یعنی جائز کام جو فی نفسہ نہ طاعت ہیں نہ معصیت ہیں مثلاً اچھا کھانا اچھا پہننا وغیرہ۔ نیت کی تاثیر طاعات اور مباحات میں ہوتی ہے۔ معاصی میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں مطلب یہ ہے کہ جس کام کو شریعت نے معصیت اور گناہ کہا ہے وہ بہر صورت گناہ ہے خواہ بری نیت سے ہو خواہ اچھی نیت سے ہو۔ اگر گناہ کرتے وقت کوئی آدمی اچھی نیت گھڑ لے تو اس سے وہ کام جائز نہیں ہوجائے گا۔ وہ گناہ اب بھی گناہ ہی رہے گا۔ بلکہ جس کام کو شریعت گناہ کہہ دے اُس کو ثواب سمجھنا یا

اُس میں اچھی نیت کرنا یا اُس میں مصلحتیں تلاش کرنا یہ شریعت کی توہین اور اس کا مقابلہ ہے وہ اُس کو گناہ قرار دے رہے ہیں اور یہ اس میں مصالح تلاش کر رہا ہے۔ مثلاً ایک آدمی کسی ایسے طریقے سے چندہ وصول کرتا ہے جس کو شریعت نے ناجائز کہا مثلاً کسی پر دباؤ دے کر چندہ لینا یہ شریعت میں جائز نہیں ایک آدمی کہتا ہے کہ میں اس طریقے سے چندہ کونسا اپنی ذات کے لئے کر رہا ہوں میں تو مسجد یا مدرسہ کے لئے کر رہا ہوں مسجد یا مدرسہ کی خدمت کی نیت اچھی ہے لیکن اس اچھی نیت سے چندہ حاصل کرنے کا وہ طریقہ جائز نہیں ہو جائے گا جس کو شریعت نے ناجائز کہا ہے ہو یا مثلاً ناچ وغیرہ کرانا معصیت ہے ایک آدمی کہتا ہے کہ میں تو ناچ اس لئے کراتا ہوں کہ اس بہانے سے لوگوں کو اکٹھا کر کے نماز کی وعظ کہدوں یہ نیت اگرچہ اچھی ہے لیکن اس نیت سے ناچ جائز نہیں ہو جائے گا۔ وہ معصیت ہی رہے گا۔

غرضیکہ اچھی نیت سے معصیت جائز نہیں ہو سکتی اس میں نیت کی کوئی تاثیر نہیں البتہ طاعات اور مباحات میں نیت کی تاثیر ہے ان پر ثواب ملنا یا نہ ملنا یہ نیت پر موقوف ہے اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ میں اعمال سے مراد طاعات اور مُباحات ہیں ان پر ثواب کا ملنا یا نہ ملنا یہ نیت کے سپرد ہے مثلاً نماز میں اگر اچھی نیت ہے تو ثواب ملے گا اگر بُری نیت ہے تو ثواب نہیں ملے گا بلکہ عقاب ہوگا یہ طاعات کی مثال ہوئی یہی حال مُباحات کا ہے مثلاً اچھی غذا کھانا یہ فی نفسہ مُباح ہے اگر اچھی غذا اس لئے کھاتا ہے تاکہ علم و عمل میں اور نیکی میں مزید طاقت پیدا ہو یہ اچھی نیت ہے اس کی برکت سے یہ اچھی غذا کھانا طاعت بن جائے گا اگر اچھی غذا کھائی اس غرض سے کہ اس سے طاقت پیدا ہو اور اس سے فسق و فجور کروں یہ بُری نیت ہے اس نے اس مُباح کو معصیت بنا دیا ہے خُلاصہ یہ کہ نیت اپنا انقلابی اثر طاعات اور مُباحات میں دکھاتی ہے معاصی میں اس کا انقلابی اثر نہیں ہوتا۔ اس کو دھیان میں رکھنا چاہیئے بہت سے دیندار قسم کے لوگ بھی اس غلطی میں مُبتلا ہو جاتے ہیں خلافِ شرع کام کرتے ہیں اور تاویل یہ کرتے ہیں کہ ہماری نیت اچھی ہے یہ بڑی جرأت اور جسارت کی بات ہے شریعت کے مقابلے میں۔

ایک اور غلط فہمی کا ازالہ

اس میں شک نہیں کہ اخلاص میں کافی کھوٹ ملتے رہتے ہیں بعض لوگ ان شوائب سے ڈر کر نیک کام کرنا ہی چھوڑ دیتے ہیں کہ جب ہم سے شوائبِ ریا دُور نہیں ہوئے اور اخلاص کامل نہیں آیا تو پھر نیکی کرنے کا فائدہ کیا۔ یہ بہت بڑی شیطانی چال ہے۔ امام غزالیؒ اور دوسرے مشائخ نے اس پر خصوصی تنبیہات فرمائی ہیں۔ ریا کے ڈر سے عمل کو چھوڑ بیٹھنا یہ شیطان کو کامل درجہ کا خوش کرنا ہے۔ جب نیکی کرتا تھا بغیر اخلاص کامل کے شیطان کو ایک خوشی تھی یعنی ترکِ اخلاص کی خوشی جب اس نے کام ہی چھوڑ دیا تو اب شیطان کو دو خوشیاں نصیب ہو گئیں۔ ایک ترکِ عمل کی اور ایک ترکِ اخلاص کی تو دشمن کو زیادہ خوش کرنا احمقانہ حرکت ہے۔

فائدہ مشائخ نے تصریح کی ہے کہ ریا کے خوف سے عمل چھوڑ دینا یہ خود ریا ہے اس لئے کہ اخلاص کا مقصود تو یہ تھا کہ نظر صرف اللہ تعالیٰ پر رہے جب لوگوں کے دکھاوے کے خیال سے عمل چھوڑا تو معلوم ہوا کہ اسکی نظر غیروں پر ہے یہ بڑی قبیح حرکت ہے تو عمل چھوڑ کے کونسا کمال حاصل کیا ہے کہ دشمن کو اور زیادہ خوش کر دیا اور خالق کا وظیفہ چھوڑ کر مخلوق پر نظر رکھنے کا وظیفہ شروع کر دیا۔ شانِ عبدیت یہ ہے کہ نہ غیر اللہ کے لئے کام کرنا ہے نہ اُن کے لئے چھوڑنا ہے صرف اللہ تعالیٰ پر نظر ہونی چاہیئے۔

اس بات پر بھی نظر کرنا ضروری ہے کہ اخلاص کو حاصل کرنا کوئی مشکل بات نہیں اخلاص مأمور بہ ہے۔ اور شریعت اُسی چیز کا امر کرتی ہے جو اختیار اور بس میں ہو۔ ہر کام کے شروع میں اتنا دھیان کر لینا کہ میں اللہ کو راضی کرنا چاہتا ہوں یہ اختیاری بھی ہے آسان بھی ہے صرف تھوڑی سی توجہ کی ضرورت ہے افسوس ہے کہ اللہ کا صحیح بندہ بننے کے لئے اتنی توجہ بھی نہ کی جا سکے۔ ریا کوئی ایسی بلا نہیں جو خوامخواہ چمٹی پھرے۔ ریا کی حقیقت یہ ہے کہ اپنے اختیار سے یہ خیال لائے کہ لوگ اس پر واہ واہ کریں۔ تو اپنے اختیار سے ایسی بات نہ آنے دے تو ریا خود بخود نہیں لپٹے گی۔

یہاں یہ بات ضرور ہے کہ کبھی اپنے اختیار سے دل میں غیر اللہ کو خوش کرنے کا خیال نہیں لاتا لیکن دکھانے کے وساوس آتے رہتے ہیں تو یہ یاد رکھا جائے کہ یہ ریا نہیں ہے یہ وساوس ریا ہیں اور وساوس ریا پر کوئی مواخذہ نہیں وساوس اگرچہ کفر و شرک کے بھی آجائیں تو کوئی مواخذہ نہیں بلکہ مشقت برداشت کرنے کا اجر ملتا ہے اس لئے اس سے گھبرانا نہیں چاہیئے خلاصہ ساری بات کا یہ ہے کہ ہر نیک کام میں توجہ سے اللہ کو خوش کرنے کا دھیان رکھے غیر اللہ کو خوش کرنے کی غرض نہ رکھے یہ بالکل اختیاری اور آسان بات ہے اسی کا شریعت نے امر کیا ہے۔ نہ بے فکر ہونا چاہیئے نہ گھبرانا چاہیئے۔

متعلق باء کی بحث ــــــ اور ایک اختلافی مسئلہ

متعلق باء کی بحث بالنیات میں باء جارہ ہے اور النیات مجرور۔ یہ ظرف مستقر ہے محل خبر میں ظرف مستقر کا متعلق فعل محذوف ہوتا ہے۔ وہ فعل محذوف کبھی فعل عام ہوتا ہے۔ اور کبھی فعل خاص۔ قاعدہ اس کا یہ ہے کہ اگر کسی قرینہ سے کسی فعل خاص کی تعیین ہو جائے تو وہ فعل خاص مقدر نکالنا چاہیئے۔ ورنہ فعل عام نکالنا چاہیئے۔ مشہور افعال عامہ چار ہیں۔ (۱) کون (۲) ثبوت (۳) وجود (۴) حصول۔

یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ "بالنیات" کا متعلق کونسا فعل ہے؟ کوئی فعل عام تو اس کا متعلق اس لئے نہیں ہو سکتا کہ افعال عامہ میں سے کسی فعل کو مقدر ماننے سے بظاہر یہ مطلب بنے گا کہ اعمال

کا وجود حسی بغیر نیّت کے نہیں ہوتا اور یہ بات صحیح نہیں۔ کیونکہ اعمال کا وجودِ حسی تو بغیر نیّت کے بھی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں کوئی فعل خاص ہی مقدر نکالنا پڑے گا۔ اب کون سا فعل خاص نکالنا چاہیئے۔ اس میں بحث ہوئی ہے۔ شافعیہ نے اس کا متعلق صحت نکالا ہے۔ یعنی "انما الاعمال تصح بالنیات" یعنی نیّت کے بغیر کوئی عمل صحیح نہیں ہوگا۔ ہر عمل کی صحت موقوف ہے۔ نیّت پر۔ یہ متعلق نکال کر شافعیہ نے ایک اختلافی مسئلہ میں اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے۔ حالانکہ حدیث حنفیہ کے خلاف نہیں۔ بلکہ ان کا نکالا ہوا متعلق حنفیہ کے خلاف پڑتا ہے۔

اختلافی مسئلہ وضو بغیر نیّت کے صحیح ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک وضو بغیر نیّت کے ہو جاتا ہے اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ اس پر ثواب نہ ملے شافعیہ کے نزدیک بغیر نیّت کے وضو صحیح ہی نہیں ہوتا۔

شافعیہ کا الزام حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ ہر عمل کی صحت کے لئے نیّت شرط ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہٰذا اس کی صحت کے لئے بھی نیّت شرط ہونی چاہیئے اور حنفیہ وضو میں نیّت شرط قرار نہیں دیتے۔ لہٰذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف ہے۔

الزامی جواب۔ شافعیہ نے کہا ہے کہ اعمال میں سارے عمل داخل ہیں۔ سارے عملوں کا حکم یہ ہے کہ وہ نیّت کے بغیر صحیح نہیں۔ اگر حدیث کا یہی مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے کہ سارے عملوں کے صحیح ہونے کے لئے نیّت شرط ہے تو پھر یہ حدیث بظاہر ہمارے ہی خلاف نہیں ہوگی۔ اعمال کی بہت کے اقسام میں آپ کے بھی خلاف ہوگی۔ کیونکہ اعمال کی بہت سی قسمیں ایسی ہیں جن کے صحیح ہونے کیلئے آپ بھی نیّت کو شرط نہیں قرار دیتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ امور دینیہ پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) اعتقادات (۲) عبادات (۳) اخلاق و آداب (۴) معاملات (۵) عقوبات۔

معاملات کی اہم قسمیں پانچ ہیں (۱) معاوضات مالیہ (۲) مناکحات (۳) امانات (۴) خصومات۔ (۵) ترکات ایسے ہی عقوبات شرعیہ یعنی اسلامی سزائیں پانچ ہیں۔ (۱) حد ارتداد (۲) قصاص (۳) حد سرقہ (۴) حد زنا (۵) حد قذف۔ اعمال کی یہ دس قسمیں ایسی ہیں جن کی صحت کے لئے آپ کے نزدیک بھی نیّت شرط نہیں تو اگر وضو کے مسئلہ میں آپ اس کو ہمارے خلاف پیش کرتے ہیں تو یہ مطلب لینے کی صورت میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف[1] ہوگی۔

---

[1] فیض الباری ج ۱ ص ۶

تحقیقی جواب یہ ہے کہ بالنیات کا متعلق صحت نہ نکالا جائے۔ اس کا متعلق ثواب نکالا جائے۔ حدیث کا معنی یہ ہوگا۔ انما الاعمال یثاب علیہا بالنیات۔ یعنی عمل کا ثواب نیت سے ہی ملتا ہے باقی صحیح ہونا یا نہ ہونا دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔ اس صورت میں کسی تخصیص کی ضرورت نہیں سب کا اتفاق ہے کہ تمام اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے۔ وضوء کا ثواب بھی بغیر نیت کے نہیں ملتا۔ اگر بالنیات کا تعلق ثواب سے کیا جائے گا تو کسی کے مسلک پر بھی کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تقدیر ثواب کے فائدے۔ گویا اب مسئلہ کا مدار فعل متعلق کی تقدیر پر ہے۔ اگر "صحت" مقدر نکالیں تو حدیث حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اور اگر "ثواب" مقدر نکالیں تو حنفیہ کے خلاف نہیں اور راجح یہی ہے کہ لفظ ثواب مقدر نکالا جائے۔ اس میں کئی فوائد ہیں مثلاً (۱) اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو اس حدیث سے جو مسئلہ نکلتا ہے وہ اجماعی مسئلہ ہوگا کہ عمل کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا۔ اگر صحت کا لفظ نکالیں تو یہ حدیث خود صحت نکالنے والوں کے بھی خلاف ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے اعمال شافعیہ کے نزدیک بھی ایسے ہیں جو بغیر نیت کے صحیح ہیں گو اس پر ثواب نہ ملے۔ مثلاً معاملات کی اقسام خمسہ، عقوبات خمسہ، یا مثلاً کسی کے پاس کسی کی ودیعت تھی اس نے واپس لوٹا دی لیکن نیت نہیں کی۔ شافعیہ بھی مانتے ہیں کہ ردِ ودیعت صحیح ہوگیا۔ راستہ میں تکلیف کی چیز پڑی تھی کسی نے ہٹادی لیکن نیت کچھ بھی نہیں تھی۔ تو کیا یہ اماطۃ الاذی صحیح نہیں ہوا؟ وغیر ذالک من المسائل۔

(۲) اگر صحت کا لفظ مقدر نکالیں تو خود شافعیہ بھی الاعمال کو اپنے عموم پر نہیں رکھ سکتے ان کو تخصیص کرنی پڑے گی۔ کما مر۔ اگر ثواب کا لفظ مقدر نکالیں تو کسی کے ہاں بھی تخصیص کی ضرورت نہیں۔ الاعمال اپنے عموم پر رہے گا۔

حضرت شاہ صاحب رح کا ارشاد گرامی اس مقام پر حضرت شاہ صاحب نے ایک لطیف اور ضروری تنبیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وضوء وغیرہ کے بارے میں جو مسئلہ اس حدیث کے تحت چھیڑا گیا ہے کہ آیا وضوء میں نیت نہ کریں تو صحیح ہے یا نہیں؟ اس کا چھیڑنا یہاں بالکل بے محل اور بے موقع ہے۔ مطلب یہ کہ واقعی یہ مسئلہ فقہ میں اختلافی تو ہے لیکن اس حدیث سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بات بتانی مقصود نہیں کہ اگر کسی عمل میں نیت نہ کریں تو کیا حکم ہے؛ اس حدیث میں صرف یہ بتانا ہے کہ اچھی نیت کی تو کیا پھل ملے گا اور بری نیت کی تو کیا ہوگا۔ اچھی اور بری نیت کا فرق بتانا مقصود ہے۔ حاصل یہ کہ اس حدیث میں نیت صحیح کا فائدہ، نیت فاسد کا نقصان اور نیات کا اعمال کے ساتھ ربط بیان کرنا مقصود ہے۔ عدم نیت کی صورت میں عمل کا صحیح ہونا یا نہ

لہ فیض الباری ...

ہونا اس حدیث کا موضوع نہیں ہے۔ اس حدیث میں صرف اعمال منویہ سے بحث ہے۔ اعمال غیر منویہ سے تعرض نہیں۔

وسائل اور مقاصد کا فرق

اعمال میں اگر نیّت نہ کریں تو حنفیہ کے نزدیک صحیح ہو جاتے ہیں یا نہیں؟ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مقاصد کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔ جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ۔ وسائل کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط نہیں۔ جیسے وضو بغیر نیت کے صحیح ہو جاتا ہے

اشکال۔ وسائل اور مقاصد کے مذکورہ فرق پر اشکال یہ ہے کہ تیمم بھی وسائل میں سے ہے اس کے صحیح ہونے کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی نیت شرط ہے مذکورہ اصول کے مطابق اس میں بھی نیت شرط نہیں ہونی چاہیئے؟

جواب ۱۔ تیمم کے لغوی معنیٰ قصد کرنے کے ہیں۔ نیت تیمم کی حقیقت لغویہ میں داخل ہے۔ عام طور پر حقائق شرعیہ میں حقیقت لغویہ کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لئے تیمم میں نیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

جواب ۲۔ وضو اور تیمم کے آلہ میں فرق ہے۔ وضو پانی سے ہوتا ہے جو طہور بطبعہ ہے۔ لیکن تیمم کا آلہ یعنی مٹی اپنی ذات اور طبیعت کے اعتبار سے ملوّث ہے۔ شریعت نے خاص حالت میں اس کو طہور بنا دیا ہے۔ حاصل یہ کہ مٹی طہور بطبعہ نہیں بلکہ طہور بالجعل ہے۔ پانی اور مٹی میں فرق ظاہر کرنے کے لئے اور مٹی کی طہوریت میں جعل کا معنیٰ متحقق کرنے کے لئے نیت کو شرط قرار دیا گیا ہے[1]

حدیث "نیۃ المؤمن خیر من عملہ" کی بحث

اخلاص کی بحث کی مناسبت سے شارحین نے اس مقام پر نیۃ المؤمن خیر من عملہ پر بحث کی ہے۔ امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں مستقل موضوع بنا کر اس حدیث پر گفتگو کی ہے۔ سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی "اتحاف السادۃ المتقین" میں اس بحث پر چار چاند لگائے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی "اشعۃ اللمعات" شرح "مشکوٰۃ" میں اس پر گفتگو کی ہے۔

حیثیت حدیث اشعۃ اللمعات میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن موضوع نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ فضائل میں پیش کرنے کے قابل ہے۔ امام زین الدین عراقی نے احیاء العلوم کی حدیثوں کی تخریج کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ رواہ الطبرانی من حدیث سہل بن

---

[1] فیض الباری ص ۷/ج ۱۔

سعد و من حدیث نواس بن سمعانؓ وکلاھما ضعیف۔ سیّد زبیدی نے اس حدیث کی تخریج میں مزید حوالے دیئے ہیں۔ مثلاً مسند الفردوس للدیلمی میں اس حدیث کو ابوموسیٰ الاشعریؓ سے نقل کیا ہے۔ امام عسکری نے اپنی "کتاب الامثال" میں اسے پیش کیا ہے۔ ایسے ہی حافظ ابن عساکر نے اپنے پیش کیا ہے۔ بیہقی نے شعب الایمان میں بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ان حوالوں سے مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی اکثر سندیں ضعیف ہیں۔ لیکن جب ضعیف حدیث کی سندیں متعدد ہوجاتی ہیں تو وہ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔ تعدد اسانید کی وجہ سے یہ حدیث مقبول ہے۔

حدیث کا معنیٰ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مومن کا عمل بھی اس کے لئے برکت اور نفع کا باعث ہے۔ اس کی نیّت بھی اس کے لئے نافع ہے۔ لیکن مؤمن کی نیّت نافعیت اور قبولیّت کے اعتبار سے مؤمن کے عمل سے بڑھ کر ہے۔

وجوہِ خیریتِ نیّت نیّت کو کس وجہ سے عمل سے خیر اور افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر علمائے کرام نے تفصیلی کلام کیا ہے۔ یہاں پر چند وجوہِ خیریت نقل کی جاتی ہیں۔ جو اشعۃ اللمعات[1] احیاء علوم الدین اور اتحاف[2] السادۃ المتقین شرح احیاء سے مقتبس ہیں۔

(۱) نیّت اقتران عمل کے بغیر بھی عبادت ہے اور اس پر اجر و ثواب مل جاتا ہے بخلاف عمل جوارح کے کہ ان کا عبادت ہونا اور ان پر اجر و ثواب مترتب ہونا نیّت پر موقوف ہے۔ احادیث سے ثابت ہے کہ اگر کسی حسنہ کی نیّت کی جائے کسی وجہ سے اس کو نہ کرسکا ہو تو بھی حسنہ کاملہ اس کے نامۂ اعمال میں لکھی جاتی ہے۔ یہ بھی ثابت ہے کہ جس کی سوتے وقت نیّت یہ تھی کہ تہجد کے لئے اٹھوں گا لیکن آنکھ نہ کھل سکی صبح ہو گئی اس کو تہجد کا ثواب مل جاتا ہے۔

(۲) خیریت نیت بوجہ اشرفیت محل ہے۔ نیّت کا محل قلب ہے اور عمل کا محل جوارح اور اعضاء ہیں ظاہر ہے کہ قلب تمام اعضاء سے اشرف ہے اس لئے کہ یہ محلِ معرفت باری تعالیٰ ہے اور معرفت حق تمام نعمتوں سے اہم اور اشرف اور عزیز ترین نعمت ہے۔ اس عزیز ترین نعمت کے رکھنے کے لئے عزیز ترین مکان کا انتخاب فرمایا۔ اگر قلبِ مومن سے اشرف کوئی اور محل و مکان ہوتا تو نعمت معرفت کے لئے اسی کا انتخاب ہوتا۔ جب قلب بندہ مومن اشرف اور افضل ہے اعضاء سے تو نیّت جو اس محل و معدن سے برآمد ہوئی یقیناً اس عمل سے اشرف و افضل ہونی چاہیئے جو جوارح پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۳) نیّت پائیدار اور باقی رہنے والی چیز ہے اور عمل ناپائیدار اور منقطع و فانی ہونے والی چیز ہے

---

[1] ص ۳۶/ ج ۱ [2] از ص ۱۵ تا ۱۹/ ج ۱۰

اہل جنت کا جنت میں اور اہل کفر کا دوزخ میں دوام دخلود نیت کی وجہ سے ہے۔ عمل تو بہر کیف منقطع ہو جاتا ہے لیکن نیت میں دوام و استمرار ہو سکتا ہے مرد صالح کی نیت یہ تھی کہ میں کبھی بھی ایمان وطاعت سے نہیں ہٹوں گا۔ ابدالآباد تک یہ میرا شعار لازم رہے گا۔ اس کا انعام یہ ہے کہ اسے ہمیشہ جنت میں رکھا جائے گا اگرچہ عمل طاعت میں دوام نہ ہو سکا ہو کافر کی نیت یہ تھی کہ میں ہمیشہ اسی راہ کفر پر رہوں گا جس کی سزا یہ ہے کہ خالد فی النار ہوگا۔

اس توجیہ سے ایک اشکال کا جواب بھی ہوگیا۔ غیر مسلم یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام نے جزا وسزا کا جو ضابطہ بیان کیا ہے وہ انصاف کے منافی ہے کیونکہ کافر نے کفر کا جرم زمانہ محدود میں کیا ہے اس کو غیر محدود زمانہ کے لئے دوزخ میں رکھنا ظلم اور بے انصافی ہے۔

اولاً تو یہ سوال ہی غلط اور لچر ہے اس لئے کہ اس اعتراض کا مدار ان کا یہ ضابطہ ہے کہ جرم اور سزائے جرم کا زمانہ مساوی ہونا ضروری ہے یہ ضابطہ باتفاق عقلائے اقوام غلط ہے کیا کسی قوم اور ملک کا یہ قانون ہے کہ چور اور رہزن نے جتنا وقت چوری اور رہزنی میں صرف کیا تھا اس کو صرف اتنے وقت کی ہی قید بامشقت کی سزا ملنی چاہیئے۔ یقیناً کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا۔ لہذا جس اشکال کی اساس ایسے غلط اور خلاف معقول نظریہ پر ہو وہ غلط اور خلافِ معقول ہوگا اور اس قابل نہ سمجھا جائے گا کہ جواب دینے کی زحمت کی جائے۔

ثانیاً علی سبیل التنزل اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ جرم اور سزائے جرم میں مساوات زمانی ہونی چاہیئے تب بھی یہ اشکال باطل ہے۔ اس لئے کہ کافر کا کفر اگرچہ زمانہ محدود تک تھا لیکن اس کی نیت تو ہمیشہ کفر پر رہنے کی ہی تھی۔ نیت میں خلود اور دوام ہونے کی وجہ سے خلود فی النار کی سزا بالکل معقول امر ہے یہی معاملہ خلود اہل جنت کا سمجھا جائے۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے وعظ محاسن الاسلام میں اس اشکال کا جواب تفصیل سے دیا گیا ہے۔

(۴) عمل میں ریار عارض ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے یہ فاسد اور بے اثر ہو جاتا ہے بخلاف نیت کے کہ یہ ایسا امر باطن ہے جس میں ریار کے عارض ہونے کا احتمال نہیں اس لئے نیت حسنات کے فساد وکساد کا کوئی خطرہ نہیں۔ یہ بھی نیت کے عمل سے خیر اور افضل ہونے کی ایک وجہ ہے۔

(۵) نیت سر او عمل قلب ہے۔ سری اور باطنی عبادت کا درجہ عمل علانیہ کے متضاعف ہے۔

(۶) نیت ایسا امر غیبی ہے جس پر غیر اللہ مطلع نہیں ہو سکتا اعمال ظاہرہ اطلاع میں مشترک ہیں غیر اللہ بھی ان پر اطلاع پا سکتا ہے۔

(۷) طاعات خواہ ظاہری ہوں جیسے عمل جوارح خواہ باطنی ہوں جیسے نیت قلب سب سے مقصود تنویر قلب ہے اس مقصد میں نیت وغیرہ طاعات باطنہ کا دخل وتاثیر زیادہ ہے اس لئے کہ نیت قلب ہی کی صفت ہے جو عمل جوارح سے زیادہ نورانیت قلب کا باعث بن سکتی ہے۔

(۸) نیت اس اعتبار سے ابلغ اور انفع ہے کہ اس میں قوت انقلاب موجود ہے یہ عمل صالح کو فاسد اور عمل فاسد کو عمل صالح سے بدلنے کی شان اپنے اندر رکھتی ہے۔

(۹) مومن جب بھی عمل خیر کرتا ہے تو یہ نیت اور قصد رکھتا ہے کہ اس عمل سے خیر اور بہتر عمل کی توفیق اسے ملے جب ہر عمل خیر پر اس کا جذبہ اور نیت مزید کار خیر کرنے کی ہے۔ تو اس کی نیت خیر کا کوئی منتہی نہ ہوا اور فاجر و منافق جب کبھی عمل شر کرتا ہے۔ تو اس شر میں مزید ترقی کر کے بڑی شر کی نیت رکھتا ہے لہذا اس کی نیت شر کا بھی کہیں منتہیٰ نہیں۔

(۱۰) عمل حصر و شمار میں آنے والی چیز ہے بخلاف نیت کے کہ یہ تحت الحصر داخل نہیں۔ مومن کے ایمان میں یہی عقد نیت ہی تو ہے کہ جب تک زندہ رہوں گا طاعت حق کا التزام رکھوں گا اگر بالفرض مرکر پھر نعمت زیست عطا ہو تب بھی اطاعت حق کو شعار بنائے رکھوں گا اسی طرح جتنی زندگیاں ملیں ان میں نیت اطاعت باری ہی رکھتا ہے

دوسرے جملہ کی تشریح

شرح مفردات لامریٔ ظرف مستقر ہے محل خبر مقدم میں۔ ما نویٰ موصول باصلہ مبتدا موخر ہے۔

لفظ امریٔ میں کئی لغات ہیں۔

(۱) راء کو ہمزہ کی اعرابی حرکت کے تابع رکھا جائے۔ یعنی اگر ہمزہ پر رفع ہے تو راء پر بھی پیش پڑھی جائے جیسے هٰذا امرُءٌ۔ اگر ہمزہ پر نصب ہے تو راء پر بھی زبر پڑھی جائے جیسے رأیتُ امرَءًا۔ اگر ہمزہ پر جر ہو تو راء پر بھی کسرہ پڑھا جائے۔ جیسے مررت بامرِءٍ۔ یہ سب سے زیادہ فصیح لغت ہے۔ اس لغت کے مطابق ایک ادبی لطیفہ بن جاتا ہے کہ امرءٌ ایسا لفظ ہے جس کے درمیان میں بھی اعراب آتا ہے۔

(۲) دوسری لغت یہ ہے کہ راء پر زبر ہی پڑھی جائے خواہ ہمزہ پر کوئی اعراب ہو۔

(۳) تیسری لغت یہ ہے کہ راء پر پیش ہی پڑھی جائے یہ سب سے ردی لغت ہے۔

اس جملے کا مطلب سوائے اس کے نہیں ہر آدمی کے لئے وہی چیز ہے جس کی اس نے نیت کی ہے اس جملے میں بتانا یہ ہے کہ ہر آدمی کو بقدر نیت ثواب ملے گا۔ اگر کسی طاعت میں کئی اچھی نیتیں کر لیں تو وہ کئی طاعتیں بن گئیں، ہر نیت پر جدا جدا اجر ہوگا۔ مثلاً ایک آدمی مالی امداد کرتا ہے کسی فقیر قریب کی اس سے

اُس کی یہ نیت بھی ہے کہ چونکہ یہ میرا رشتہ دار ہے اس لئے میں اسے دیتا ہوں تو اس مالی امداد پر صلہ رحمی کا اجر مل جائے گا اور یہ نیت بھی کہ چونکہ یہ فقیر ہے اس لئے اس کو دیتا ہوں تو اُس کو تصدق علی الفقیر کا اجر بھی ملے گا یا مثلاً دخول فی المسجد ایک عمل ہے اس پر کئی اچھی نیتیں کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ

نماز باجماعت کی نیت ، اللہ کے گھر کی زیارت کی نیت ، اعتکاف کی نیت ،
ذکر اللہ کے لئے خلوت حاصل کرنے کی نیت ، افادہ واستفادہ علمی کی نیت ،
علماء وصلحاء کی زیارت کی نیت ، مسلمانوں کے حالات معلوم کرکے کسی کی امداد کی نیت ،

غرضیکہ اس طرح کی کئی نیتیں ایک ہی عمل میں کی گئیں تو حدیث کے اس جملہ سے سمجھ میں آیا کہ ہر نیت کا اجر جُدا ملے گا کیونکہ دین کا ضابطہ یہی ہے کہ انما لامرئ مانوی۔

فائدہ آخرت میں اعمال پر جو جزاء یا سزا ملے گی وُہ عین عمل ہے یا اس عمل کا غیر ہے؟ اسمیں علماء کی دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو جزاء ملے گی وہ عین اعمال ہے۔ وہی اعمال ہمارے سامنے دوسری شکل میں آئینگے اچھے اعمال جنت کی نعمتوں کی شکل میں ظاہر ہوں گے اور برے اعمال دوزخ کی سزاؤں کی شکل میں ظاہر ہوں گے ان حضرات کے نزدیک جزاء عین عمل ہے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ آخرت میں جو نعمتیں یا سزائیں ملیں گی یہ عین اعمال نہیں بلکہ اُن کا غیر ہیں جو بطور جزاء یا سزا کے اس کو دینے جارہے ہیں حضرت شاہ صاحبؒ نے پہلی رائے کو پسند فرمایا ہے اس رائے کے مطابق اس جملے میں مانوی کا مضاف مقدر نکالنے کی ضرورت نہیں بلکہ اپنے ظاہر پر رہے گا ترجمہ یہ ہوگا ہر آدمی کو بعینہٖ وہ چیز ملے گی جس کی اُس نے نیت کی دوسری رائے کے مطابق اُس کا مضاف مقدر نکالنا پڑے گا۔ وَاِنَّمَا لِامْرِئٍ جَزَاءُ مَانَوٰی۔ یعنی ہر آدمی کو اُسی چیز کی جزاء ملے گی جس کی اُس نے نیت کی تھی۔ مَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهٗ اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ فَهِجْرَتُهٗ اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ میں یہ اشکال مشہور ہے کہ یہاں شرط اور جزاء ایک ہی چیز ہیں حالانکہ شرط اور جزاء میں تغایر ضروری ہے اس اشکال کے جوابات کئی دیئے گئے ہیں جو اپنے موقعہ پر آئیں گے لیکن یہیں رائے کی بناء پر یہ اشکال پیدا ہی نہیں ہوتا اس حدیث میں شرط اور جزاء ایک ہی لاکر یہ بتانا مقصود ہے کہ آخرت میں یہی ہجرت کا عمل بعینہٖ سامنے آجائے گا۔

جملتین میں ربط حدیث کا پہلا جملہ ہے انما الاعمال بالنیات اور دوسرا جملہ ہے وَاِنَّمَا لِامْرِئٍ مَانَوٰی ان قرینتین میں باہمی ربط کیا ہے۔ اس میں شارحین کی رائیں مختلف ہیں بعض نے فرمایا ہے کہ دوسرا حصہ پہلے کی تاکید ہے تاکید کا معنیٰ ہے ایک ہی بات کو دوبارہ کہنا اُس کو پختہ کرنے کی غرض سے

---

[1] فیض الباری صلا / ج ۱

ان حضرات کے نزدیک جو بات پہلے جملے میں تھی۔ دوسرے میں عنوان بدل کر اُسی بات کا اعادہ کر دیا گیا ہے تاکہ بات دل میں جم جائے۔ بعض شارحین کی رائے یہ ہے کہ دوسرا جملہ تاکید نہیں بلکہ تاسیس پر محمول ہے تاسیس کا معنیٰ ہے۔ نئی بات کہنا ان حضرات کے نزدیک دوسرے جملے میں نئی بات ہے جو پہلے جملے میں نہیں تھی جب کسی کلام کو تاکید اور تاسیس دونوں پر محمول کیا جا سکتا ہو تو تاکید پر محمول کرنا بھی فصاحت و بلاغت کے خلاف نہیں۔ کیونکہ یہ بات مسلّم ہے کہ " اذا تکرر تقرر فی القلب " لیکن اولیٰ یہی ہوتا ہے کہ اسے تاسیس پر محمول کیا جائے۔ اس لئے دوسرے جملہ کو تاسیس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اگر دوسرے جملہ کو تاسیس پر محمول کریں۔ تو یہ بتانا پڑے گا کہ دوسرے جملہ میں کونسی نئی بات ہے۔ جو پہلے میں نہیں۔ اس میں علماء کرام کی تقریریں مختلف ہیں۔ جن میں سے چند یہ ہیں

(۱) پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ ہے۔ دوسرا جملہ تشریعیہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے جملہ میں عام عرف والوں کی ایک تجرباتی بات بتائی گئی ہے۔ اور دوسرے جملہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی شریعت کا ضابطہ بتایا ہے۔ جس میں اس عرفی بات کی تائید ہے۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں حدیث میں ملتی ہیں۔ ایک حدیث میں ہے۔ لکل شیئ زینۃ وزینۃ القرآن آخر البقرۃ۔ ایک اور حدیث میں ہے۔ لکلِّ امۃ امین وامین ھٰذہ الامۃ ابوعبیدۃ بن الجراح ان دونوں حدیثوں میں پہلا جملہ عرفیہ تجربیہ ہے اور دوسرا جملہ تشریعیہ ہے اسی طرح اس حدیث میں پہلے جملہ میں عام عرفی بات بتادی کہ اعمال کا پھل نیت کے مطابق ہی ملتا ہے۔ دوسرے جملہ میں شریعت کا ضابطہ بتادیا۔

(۲) پہلے جملہ میں اعمال کی حالت کا بیان ہے۔ دوسرے میں عاملین کی حالت کا بیان ہے۔

(۳) پہلے جملہ میں اعمال کی علت فاعلیہ بیان کی ہے۔ یعنی یہ بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت علت فاعلیہ یعنی مؤثر ہے۔ عمل کو مقبول بنانے میں اس کی تاثیر ہے۔ دوسرے جملہ میں اعمال کی علت غائیہ کا بیان ہے کہ ان پر کیا ثمرہ ملے گا۔ جیسی نیت ویسا ثمرہ۔

(۴) پہلے جملہ میں صرف اتنا بتایا ہے کہ عمل کے مقبول بننے کے لئے نیت کا اچھا ہونا ضروری ہے۔ دوسرے میں یہ بتادیا کہ اگر کوئی شخص ایک ہی عمل میں کئی نیتیں کرلے گا تو کئی عملوں کا ثواب مل جائے گا۔ مثلاً ایک آدمی غریب بھی تھا رشتہ دار بھی۔ اس کی مالی امداد کردی۔ مالی امداد کرنے میں دو نیتیں تھیں۔ ایک یہ کہ غریب ہونے کی وجہ سے مدد کرتا ہوں اس پر صدقہ کا ثواب ملے گا دوسرا یہ کہ رشتہ دار ہونے کی وجہ سے اس کی مدد کرتا ہوں اس پر صلۂ رحمی کا ثواب ملے گا

(۵) پہلے جملے میں صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اعمال کے معتبر ہونے کے لئے نیت ضروری ہے۔ یہ مسئلہ اس جملہ میں نہیں ہے کہ آیا نیت کرنے میں ایک آدمی دوسرے کے نائب ہو سکتا ہے یا نہیں۔ دوسرے جملہ نے

یہ مسئلہ بتادیا کہ استنابۃ فی النیۃ جائز نہیں۔ ہر آدمی کو اپنی ہی نیت کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً نماز میں اگر زید کی جگہ عمرو نیت کرلے تو کافی نہیں ہے۔

تیسرے حصہ کی تشریح

شرح مفردات

ہجرت کا معنیٰ اور اس کی اقسام لغت میں ہجرت کا معنیٰ ہے ترک کرنا اور انتقال من مکان الی مکان کا ہے اصطلاح شریعت میں ہجرت کی دو قسمیں ہیں ہجرت ظاہرہ۔ ہجرت باطنہ۔ پھر ہجرت ظاہرہ کی دو قسمیں ہیں ۱؎ الانتقال من دار الکفر الی دار الاسلام جیسے فتح مکہ سے پہلے ہجرت من مکۃ الی المدینہ۔ ۲؎ الانتقال من دار الفساد الی دار الامن جیسے حضور علیہ السلام کے حکم سے بعض صحابہؓ نے ہجرت کی ہے مکہ سے حبشہ کی طرف یہ اسی قسم کی ہجرت ہے اس لئے کہ مکہ اس وقت دار الفساد تھا اور حبشہ گو دار الاسلام نہ تھا لیکن صحابہؓ کے لئے دار الامن ثابت ہوا۔ ہجرۃ باطنہ کہتے ہیں۔ معاصی کو ترک کرکے طاعات کی طرف آنا اور یہی ہجرت حقیقیہ ہے اس لئے کہ ہجرت ظاہرہ کا مقصود بھی یہی ہے اس لئے کہ دار الکفر یا دار الفساد میں آزادی سے اطاعت الٰہیہ نہیں ہوسکتی اس لئے اس کو چھوڑا جارہا ہے۔ حدیث المهاجر من هجر ما نهى الله عنه میں اسی ہجرت باطنہ کا ذکر ہے مطلب حدیث یہ ہے کہ مہاجر حقیقی وہ ہے کہ ان کاموں کو چھوڑ دے جن سے اللہ نے روکا ہے

نکتہ: تمثیل کے پہلے جملہ میں اللہ اور رسول کے لفظ کا تکرار کیا گیا ہے۔ لیکن دوسرے جملے میں دنیا اور عورت کا دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا۔ بلکہ مبہم عنوان سے فرمایا "ما هاجر الیه" اس میں یہ بتانا مقصود ہے کہ محبوب اور مستحسن چیز کا تکرار مستحسن ہے اور قبیح چیز کا تکرار بغیر ضرورت کے قبیح اور مذموم ہے

اشکال: "فمن کانت هجرته الی الله ورسوله" شرط ہے اور فهجرته الی الله ورسوله جزاء ہے۔ اسی طرح "من کانت هجرته الی دنیا الخ" شرط ہے۔ اور "فهجرته الی ما هاجر الیه" جزاء ہے۔ دونوں جملوں میں شرط و جزاء میں تغایر نہیں ہے۔ حالانکہ شرط و جزاء میں تغایر کا ہونا ضروری ہے۔

جواب: شرط و جزاء میں واقعی تغایر کا ہونا ضروری ہے لیکن تغایر عام ہے۔ خواہ لفظاً و معناً دونوں طرح سے ہو یا صرف معناً ہو یہاں شرط و جزاء میں معناً تغایر ہے کیونکہ مطلب یہ ہے کہ من کانت هجرته الی الله ورسوله فی الدنیا فهجرته الی الله ورسوله نیۃً وقصداً فهجرته الی الله و رسوله ثمرةً وثواباً۔ یا یوں کہا جائے کہ جزاء میں جو ہجرت الی اللہ ورسولہ ہے یہ کنایہ ہے فهجرته

مقبولۃ سے تغائیر حاصل ہوگیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک لطیف بات فرمائی ہے جزاء کے الفاظ شرط والے لاکر یہ بتایا ہے کہ آخرت میں جو جزا ملے گی وہ عین عمل ہوگی۔ ہجرت الی اللہ والرسول ایک عمل ہے جنت میں چل کر بعینہٖ یہ عمل اس عامل کے سامنے مختلف صورتوں میں پیش کیا جائے گا۔ عام شارحین چونکہ اس نکتے تک نہیں پہنچے اس لئے شرط و جزا میں اتحاد سمجھ کر تاویلیں کرنے لگ گئے ہیں۔

اس جملے کا مطلب

اس حدیث کے پہلے دو جملوں میں بطور ضابطہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی کہ نیت کے بغیر عمل بے کار ہوتا ہے۔ اب اسی ضابطہ کو مزید دل نشین کرانے کے لئے اس ضابطہ کی عام فہم مثال بیان فرمادی کہ دیکھو ہجرت کیسا مشقت والا اور باعث اجر عظیم عمل ہے اس میں اگر نیت اچھی ہوگی تو اس کے فوائد مرتب ہوں گے۔ اور اگر نیت فاسد ہوئی تو بجائے فوائد کے اسی عمل میں نقصانات کا خطرہ ہے۔

تخصیص ہجرت کی وجہ

اس ضابطہ کی وضاحت کے لئے اور اعمال مثلاً نماز، روزہ وغیرہ بھی پیش کئے جا سکتے تھے۔ سب کو چھوڑ کر ہجرت کو ہی کیوں مثال کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔

اس کی دو وجہیں ہیں۔

(۱) ہجرت بہت اہم اور سب عملوں سے زیادہ شاق اور مشکل ہے۔ جہاد میں گو جان تک دینی پڑتی لیکن چند منٹ میں بات ایک طرف لگ جاتی ہے۔ لیکن ہجرت میں اپنی جائیداد مکانات و اموال کے چھوٹنے کا غم پھر ڈر کر اور بچ کر نکلنا پھر مستقبل کی تشویشات سامنے ہیں تو ہجرت اپنے اندر غموم و ہموم کی ایک طویل فہرست رکھتی ہے اسی لئے تمثیل کے لئے اس کو خاص کیا کہ جب اتنا بڑا عمل فسادِ نیت سے بے کار ہو جاتا ہے تو دوسرے عمل فسادِ نیت سے بدرجۂ اولیٰ بگڑیں گے۔

(۲) خصوصیت شانِ ورود کی وجہ سے ہجرت کی تخصیص کی گئی ہے۔ اس سے مہاجر اُمِ قیس کی اصلاح مقصود ہے۔

تخصیص مرأۃ کی وجہ

"ومن کانت ہجرتہٗ الی دنیا الخ" سے یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی عمل اللہ کی رضاء کے لئے نہ کیا جائے بلکہ دنیا کے لئے کیا جائے تو اس کا ثواب نہیں ملے گا۔ دنیا میں عورت بھی داخل ہے پھر اس کو خصوصیت کے ساتھ الگ ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے۔؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) عورت دنیا کے فتنوں میں سے سب سے بڑا فتنہ ہے۔ اس کی اہمیت اور شدت بتانے کے کے لئے اس کی تخصیص ذکر کی گئی۔

(۲) خصوصیتِ شان ورود کی وجہ سے تخصیص کی گئی ہے۔

فوائدِ حدیث اس حدیث سے اور اس کو یہاں لانے سے کئی فوائد حاصل ہوتے۔ جن میں سے کچھ فوائد یہ ہیں۔

(۱)۔۔۔ اعمال کا ثمرہ ملنے کا دارومدار نیات پر ہے۔

(۲)۔۔۔ ہر آدمی کو عمل کا ثواب بقدرِ نیت ملے گا۔ مثلاً اگر کسی عمل میں دس نیتیں کرلی ہیں تو دس کا ثواب مل جائے گا۔

(۳)۔۔۔ کتابوں کے شروع میں یہ حدیث لکھنی چاہیئے۔ تاکہ ابتداء سے ہی معلم اور متعلم کی نیت صاف ہوجائے۔

(۴)۔۔۔ کسی ضابطہ کلیہ کو بیان کرنے کے بعد بہتر یہ ہے کہ اس کی تمثیل بھی پیش کردی جائے تاکہ مخاطبین کیلئے سمجھنا آسان ہوجائے۔ جیسا کہ اس حدیث میں ہجرت کی مثال پیش کی گئی ہے۔

(۵)۔۔۔ کسی خاص شخص میں کوئی خاص خامی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ شدید ضرورت کے بغیر خطاب خاص نہ کیا جائے۔ خطابِ عام میں اصلاح کی کوشش کی جائے۔ جیسے مہاجر اُمّ قیس کی خطابِ عام میں اصلاح فرمائی ہے۔

(۶)۔۔۔ اگر کسی عام چیز کو ذکر کیا جائے پھر اس کے خاص فرد کے الگ ذکر کرنے میں کوئی نکتہ ہو تو اس کی تخصیص اچھی چیز ہے۔ مطلب یہ ہے کہ تخصیص بعد تعمیم میں۔ اگر کوئی حکمت ہو تو یہ مفید چیز ہے۔

(۷)۔۔۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ محبوب چیز کا تکرار کرنا محمود ہے۔

(۸)۔۔۔ قبیح چیز کا تکرار کرنا قبیح ہے۔ یہ دونوں باتیں یوں ثابت ہوئیں کہ ہجرت کے دو جملوں میں سے پہلے جملے میں اللہ اور رسول کا نام صراحۃً ذکر کیا ہے اور دوسرے جملہ میں دنیا اور عورت کا نام دوبارہ نہیں لیا بلکہ اس کی جگہ مَا هَاجَرَ اِلَيْهِ کہدیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قبیح چیز کو بغیر ضرورت کے ذکر نہ کرنا چاہیئے۔

(۹)۔۔۔ مصنف رحؒ نے اس حدیث کو یہاں لاکر اشارہ کردیا دیباچہ میں احادیث ذکر کرنا مستحسن چیز ہے۔

(۱۰)۔۔۔ اس حدیث سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ دین کو کسب دنیا کا ذریعہ بنانا مذموم ہے۔

(۱۱)۔۔۔ مصنف رحؒ نے آغاز کتاب سے پہلے اس حدیث کو لاکر اس بات کی طرف اشارہ فرما دیا کہ یہ حدیث کسی خاص باب کے ساتھ مخصوص نہیں۔ اس کی ضرورت ہر باب میں ہے۔

(۱۲)۔۔۔ شروع میں حدیث لانے سے اس طرف اشارہ کردیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت ظاہرہ یعنی ترکِ وطن کرنا ہوگا۔

(۱۳)۔۔۔ شروع میں یہ حدیث لاکر اس طرف بھی اشارہ کردیا ہے کہ طالب علم کو علم کے لئے ہجرت باطنہ

بھی کرنی پڑے گی۔ صورت اور سیرت ٹھیک کرنی پڑے گی۔ ترکِ معاصی کے بغیر نورِ علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ امام شافعی فرماتے ہیں۔

شکوت الی وکیع سوء حفظی فارشدنی الی ترک المعاصی
فان العلم نور من الٰہ ونور اللہ لا یعطی لعاصی

آخر میں کسی صاحبِ دل کے اثر انگیز اشعار پیش کر کے شرح حدیث کو ختم کیا جاتا ہے۔[1]

یا غافل القلب عن ذکر المنیات عما قلیل ستثوی بین اموات
أن الحمام لہ وقت الی اجل فاذکر مصائب ایام وساعات
لا تطمئن الی الدنیا و زینتھا قد حان للموت یا ذا اللب ان یاتی
وکن حریصا علی الاخلاص فی عمل فانما العمل الذاکی بنیات

تمت مباحث حدیث "إنما الاعمال بالنیات"

[1] مرقاۃ ص ۴۷ / ج ۱۔

كتاب الايمان

کِتَابُ الْاِیْمَان

ترتیب کتب پر ایک نظر

امور دینیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) اعتقادات جن کو ایمان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲) عبادات (۳) معاملات (۴) مزاجر یعنی عقوبات۔ (۵) آداب

ایمان کی بنیاد اور اس کے اصول یہ ہیں۔ (۱) الایمان باللہ (۲) الایمان برسلہ (۳) الایمان بکتبہ (۴) الایمان بملائکتہ (۵) الایمان بالیوم الآخر۔ ایسے ہی عبادات بھی پانچ ہیں۔ (۱) نماز (۲) زکوٰۃ (۳) صوم (۴) الحج (۵) جہاد ــــــ معاملات بھی پانچ قسم کے ہیں۔ (۱) مناکحات (۲) المعاوضات المالیہ۔ (۳) المخاصمات (۴) الامانات (۵) الترکات۔

مزاجر یعنی اسلامی سزاؤں کے اصول حسب ذیل ہیں ــــــ (۱) مزجرۃ قتل النفس یعنی قصاص (۲) مزجرۃ اخذ المال یعنی حدسرقہ۔ (۳) مزجرۃ ہتک العرض یعنی حد قذف۔ (۴) مزجرۃ ہتک الستر یعنی حد زنا۔ (۵) مزجرۃ قطع بیضۃ الاسلام یعنی حد ارتداد۔

آداب کے اصول یہ ہیں ــــــ (۱) الاخلاق اس سے مراد اخلاق باطنہ ہیں۔ یعنی اپنے اندر صبر، شکر، قناعت، توکل، تفویض وغیرہ اچھی باتیں پیدا کرنا۔ حسد، کبر، حب دنیا، کینہ وغیرہ بری باتوں سے اپنے آپ کو پاک رکھنا۔ (۲) الشیم الحسنۃ یعنی اچھی عادتیں پیدا کرنا۔ (۳) السیاسیات۔ یعنی ہر کام کو صحیح نظم اور تدبر سے کرنا۔ (۴) المعاشرۃ یعنی میل جول کے انداز اسلامی طرز کے رکھنا[1]۔

امام بغوی اور صاحب مشکوٰۃ نے کتاب الایمان کو مقدم کیا ہے۔ اس کی وجوہ یہ ہیں۔

(۱) مکلفین کے لئے ایمان اوّل الواجبات ہے۔ سب سے پہلے اسی کا مطالبہ ہے اس لئے وضع وتصنیف میں یہ اوّلیت کا حقدار ہے۔

(۲) ایمان اشرف الواجبات ہے اور نجات کے لئے مدار اور محور ہے۔

(۳) تمام صالحات کی قبولیت کے لئے ایمان شرط اور موقوف علیہ بنا ہے۔ موقوف علیہ موقوف سے طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے وضعاً بھی اس کو مقدم کرنا چاہیئے۔

---

[1] دیکھئے البحر الرائق ج ۱ ص

امام بغویؒ اور صاحبِ مشکوٰۃ نے بڑی گہرائی کا ثبوت دیا کہ کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو لائے۔ اس لئے کہ دین کے فضائل اور مسائل علم نبوت کی روشنی سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے پہلے علم کی عظمت اور اہمیت کا بیان ہو جانا نہایت مناسب تھا۔

ان کے بعد دین کے باقی امور میں سے صاحبِ مشکوٰۃ اور اکثر مصنفین عبادات کو لائے ہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں (۱) ایک یہ کہ انسان کی پیدائش کا اصل مقصد اور موضوع عبادت ہے۔ جیسا کہ ارشاد فرمایا "ماخلقت الجن والانس الّا لیعبدون"۔ (۲) دوسری یہ کہ عبادت حقوق اللہ میں سے ہے۔ جتنا صاحب حق بڑا ہو اس کا حق بھی اسی نسبت سے بڑا ہوتا ہے اس لئے حقوق اللہ کو حقوق العباد پر نمایاں عظمت حاصل ہے۔ شریعت میں حقوق العباد کی ادائیگی پر زور دیا جاتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ یہ حقوق اللہ سے بڑے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ بندے کمزور اور محتاج ہیں ان کے حق ادا نہ ہوئے تو ان کو تکلیف پہنچے گی۔ اور حقوق اللہ ادا نہ کرنے سے حق تعالیٰ کا کوئی نقصان نہیں۔ بندے کا ہی نقصان ہے۔

نماز عبادات میں سے سب افضل ہے۔ اس کو عماد الدین کہا گیا ہے۔ بہت سی نصوص میں ایمان کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ مثلاً یؤمنون بالغیب کے بعد ارشاد فرمایا ویقیمون الصلوٰۃ۔ حدیث جبرئیل میں بھی شہادتین کے بعد نماز کا تذکرہ ہے۔ حدیث بنی الاسلام علیٰ خمس میں بھی ایمان وشہادت کے بعد اقام الصلوٰۃ کا ذکر ہے۔ اس لئے ایمان وعلم کے بعد نماز اور اس کی شرائط واسباب کا ذکر ہونا چاہیئے۔ نیز افضل ہونے کے علاوہ نماز اہم العبادات بھی ہے۔ ہر امیر وغریب پر فرض ہے اور ایک دن میں کئی مرتبہ ہے۔ اتنا عموم وشمول کسی اور عبادت میں نہیں ہے۔ روزہ بھی گو ہر امیر وغریب پر فرض ہے لیکن سال میں ایک مرتبہ۔ غرضیکہ نماز کے افضل اور اشمل ہونے کی وجہ سے عبادات میں سے اسی کو پہلے ذکر کیا جانا چاہیئے۔ نماز کے لئے شرائط ہیں اور شرطوں میں سے زیادہ قابل تفصیل طہارت ہے اس لئے صاحبِ مشکوٰۃ اور اکثر مصنفین کتاب الطہارۃ پہلے لائے نماز سے۔ امام مالک نے اپنے مؤطا میں پہلے وقوت الصلوٰۃ کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور سبب مسبب سے پہلے ہوتا ہے خلاصہ یہ کہ عبادات میں سے سب سے پہلے نماز اور شرائط واسباب کو لانا چاہیئے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔

نماز کے بعد کتاب الصوم لانا بظاہر زیادہ مناسب تھا۔ اس لئے کہ نماز اور روزہ دونوں خالص بدنی عبادتیں ہیں۔ اس لئے ان دونوں کو ملانا چاہیئے تھا لیکن صاحب مشکوٰۃ اور اکثر مصنفین نماز کے بعد زکوٰۃ کو لائے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ دونوں قرآن پاک میں قرینین ہیں۔ عام طور پر دونوں کو اکٹھے ذکر کیا گیا ہے فرمایا اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ۔

اب دو عبادتیں باقی رہ گئیں۔ صوم اور حج۔ اکثر مصنفین نے کتاب الصوم کو پہلے ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوم ہر امیر و غریب پر فرض ہے۔ حج ہر آدمی پر فرض نہیں ہے۔ نیز روزہ ہر سال فرض ہے۔ حج عمر میں ایک مرتبہ لہٰذا صوم اعم اور اشمل ہے بہ نسبت حج کے۔ اس لئے اکثر حضرات نے کتاب الصوم کو مقدم کیا ہے۔ بہت سی روایات میں ارکانِ خمسہ کو بیان کرتے ہوئے صوم کو حج سے پہلے ذکر کیا ہے۔

کتاب کا لغوی واصطلاحی معنیٰ۔

کتاب کا لغوی معنیٰ ہے جمع کرنا۔ یہ مادہ جہاں بھی مستعمل ہوگا اس کے اندر جمع کا معنیٰ ضرور ملحوظ ہوگا مثلاً لکھنے کو کتابت کہتے ہیں لکھنے میں جمع النقوش کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ لشکر کو عربی میں کتیبہ کہتے ہیں اس لیئے کہ اس میں بھی کئی رجال جمع ہوتے ہیں۔

اصطلاح میں کتاب کہتے ہیں۔ مسائل کے ایسے مجموعے کو جن کے مستقل ہونے کا اعتبار کیا جائے استقلال سے مُراد یہ ہے کہ وہ مجموعہ ماقبل و مابعد پر موقوف نہ ہو۔ جن مسائل مستقلہ کے مجموعہ کو کتاب کہتے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ کبھی مجموعہ میں ایک ہی نوع کے مسائل ہوتے ہیں اور کبھی مختلف الانواع کے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جس مجموعہ میں جنس واحد کے مسائل ہو اس کو کتاب کہتے ہیں ایک نوع کے مسائل کے مجموعہ کو باب سے تعبیر کیا جاتا ہے اور صنف واحد کے مسائل کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ایمان کا لغوی واصطلاحی معنیٰ۔

ایمان باب افعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد امن ہے۔ باب افعال کا ہمزہ مختلف خاصوں کے لئے لایا جاتا ہے۔ مثلاً کبھی تعدیہ کے لئے آتا ہے کبھی صیرورۃ کے لئے آتا ہے۔ یہاں دونوں احتمال ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ہمزہ تعدیہ کے لئے ہو۔ اس وقت ایمان کا معنیٰ ہوگا کسی کو مامون کر دینا اور اس میں اور تصدیق میں لزوم ہے اس لئے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کی تصدیق کر دی تو گویا اس کو اپنی تکذیب سے مامون کر دیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ ہمزہ صیرورۃ کے لئے ہو۔ صیرورت کا معنیٰ ہے ماٰخذ والا ہو جانا۔ اس صورت میں ایمان کا معنیٰ ہوگا کسی سے امن والا ہو جانا۔ اس کو وثوق و اعتماد لازم ہے۔ جب کسی کو کسی پر وثوق ہوتا ہے تو وہ اس سے امن میں ہو جاتا ہے اس مناسبت سے ایمان کو لغت میں کبھی تصدیق کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے کبھی اعتماد کے معنیٰ میں۔

حافظ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کا یہ معنیٰ بیان کیا ہے۔ الایمان تصدیق السامع للمخاطب واثقاً بامانته معتمداً علی دیانته۔ یعنی کسی کی امانت و دیانت پر وثوق و اعتماد ہونے کی وجہ سے اس کی بات کی تصدیق کرنا یعنی ایمان اس تصدیق کو کہتے ہیں جو کسی کی امانت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے کی گئی ہو۔ اپنے مشاہدہ کی وجہ سے نہ کی گئی ہو۔

[1] فیض الباری ج ۱ ص ۴۶

اور ایسی تصدیق مغیبات میں ہی ہوتی ہے حاصل یہ نکلا کہ حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک ایمان ہر تصدیق کو نہیں کہتے بلکہ صرف مغیبات میں کسی کی تصدیق کرنے کو کہتے ہیں۔

ایمان کی تعریف۔ اصطلاح شریعت میں تعریف ایمان یہ ہے۔ الایمان ھو تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جمیع ما علم مجیئہ بہ ضرورۃ یعنی ان تمام باتوں میں حضور علیہ السلام کی تصدیق کرنا جن کو لے کر آنا ہمیں قطعیت و بداہت سے معلوم ہو چکا ہو یعنی جس کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ضروری اور قطعی طور پر ہو چکا ہو ان سب میں آپ کو سچا سمجھنا۔

ضرورت کا معنی۔ ضرورت سے مراد یہاں لزوم فی العمل نہیں بلکہ ضرورت فی الثبوت مراد ہے یعنی کسی بات کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر ہو۔ اور اس کی نقل اس قدر پھیل گئی ہو کہ دین سے تعلق رکھنے والے عوام کو بھی بغیر استدلال کے یقین ہو جائے کہ یہ دین کی بات ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس قسم کے قطعی ثبوت کو ثبوت ضروری اور بدیہی کہا جاتا ہے۔ جن باتوں کی نقل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس درجہ تک پہونچی ہوتی ہو۔ ان باتوں کو ضروریات دین کہا جاتا ہے خواہ وہ حرام کام ہوں یا فرض خواہ مستحب خواہ مباح۔ مثلاً حرمت خمر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوتی آئی اور اس کی نقل متواتر ہے اس قدر مستفیض ہے کہ عوام بھی سمجھتے ہیں کہ شراب کا حرام ہونا دین کا مسئلہ ہے کہا جائے گا حرمۃ خمر ضروریات دین سے ہے۔ یا مثلاً مسواک کو پسند کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے اس کی نقل درجہ ضرورت تک پہونچی ہوئی ہے کہا جائے گا استحباب سواک ضروریات دین سے ہے۔

ظہر کی چار رکعتیں ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بطریق تواتر توارث منقول ہے حتیٰ کہ عوام تک کو بلا نظر و استدلال یہ یقین ہے کہ ظہر کے فرضوں کا چار رکعت ہونا حضور علیہ السلام کی تعلیم ہے اور دین کی بات ہے یہ بھی ضروریات دین سے ہے غرضیکہ ضروریات دین متکلمین کی اصطلاح میں ان باتوں کو کہتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہوں۔

کفر کا معنی اور اس کی اقسام۔ کفر کا لغوی معنی ہے الستر یعنی چھپانا۔ اصطلاح شریعت میں کفر ایمان کی ضد اور مقابل ہے۔ ایمان کا شرعی معنی ہے جمیع ضروریات دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا اس کے مقابلے میں کفر کی حقیقت یہ ہوگی تکذیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء من ضروریات الدین۔ یعنی ضروریات دین میں سے کسی بات میں

حضور علیہ السّلام کی تکذیب کرنا حصول ایمان کے لئے جمیع ضروریاتِ دین کی تصدیق ضروری ہے اور تحقق کفر کے لئے کسی ایک امر ضروری کا انکار بھی کافی ہے۔ ضروریات دین کی تکذیب کرنے کی صورتیں مختلف ہیں جس صورت سے بھی ماہیت تکذیب پائی جائے گی کفر متحقق ہو جائے گا۔ تکذیب کی مختلف صورتوں کو کفر کی مختلف قسمیں سمجھا جاتا ہے۔ علماء نے کفر کی کئی قسمیں کی ہیں۔ ۱ کفر انکار ۲ کفر جحود ۳ کفر عناد ۴ کفر نفاق ۵ کفر زندقہ جس کو الحاد بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) **کفر انکار** یہ ہے کہ دل سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق نہ کرے اور زبان سے بھی صداقت کا اقرار نہ کرے دل اور زبان دونوں سے انکار ہو۔

(۲) **کفر جحود** یہ ہے کہ دل سے دین حق کو سچا سمجھتا ہے۔ اس کی حقانیت کا قائل ہے لیکن زبان سے صداقت کا اقرار نہیں کرتا بلکہ انکار کرتا ہے جیسے کفر ابلیس و کفر یہود وغیرہ۔

(۳) **کفر عناد** یہ ہے کہ دین حق کو دل سے بھی سچا سمجھتا ہے اور زبان سے بھی اس کی صداقت کا اقرار کرتا ہے لیکن دین حق کے علاوہ دوسرے ادیان سے تبری نہیں کرتا اور التزام طاعت نہیں کرتا جیسے کفر ابو طالب۔

(۴) **کفر نفاق** یہ ہے کہ دل میں تکذیب ہے زبان سے ماننے کا کسی مصلحت کی وجہ سے اقرار ہے۔

(۵) **کفر زندقہ** یہ ہے کہ بظاہر تو تمام ضروریات دین کے ماننے کا اقرار کرتا ہے بظاہر کسی امر ضروری کا انکار نہیں کرتا لیکن ضروریات دین میں سے کسی امر ضروری کا مطلب ایسا بیان کرتا ہے جو صحابہ و تابعین اور تمام ائمہ امت کے اجماع کے خلاف ہے۔ ایسے شخص کو زندیق و ملحد کہا جاتا ہے۔ مثلاً کتاب و سنت میں جنت و نار کا ذکر ہے جنت و نار کا ثبوت ضروریات دین میں سے ہے ایک شخص کہتا ہے کہ میں دوزخ و جنت کو مانتا ہوں لیکن جنت سے مراد کوئی خاص نعمتوں والی جگہ نہیں بلکہ جنت اس سرور اور ابتہاج کو کہتے ہیں جو ملکات محمودہ کے بعد آدمی کو حاصل ہوتا ہے۔ اور نار سے مراد وہ ندامت اور گھٹن ہے جو ملکات قبیحہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یہ شخص ملحد و زندیق ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ نے مؤطا امام مالک کی شرح مسوی میں زندیق کی تعریف ان لفظوں سے فرمائی ہے۔ "وان اعترف به ظاهرا لكنه يفسر بعض ما ثبت من الدين ضرورة بخلاف ما فسره الصحابة والتابعون واجمعت الامة عليه فهو الزنديق"[1]

ترجمہ:۔ "اگر ظاہری طور پر تو ان تمام ضروریات دین کا اقرار کرے لیکن دین میں جو باتیں بطور ضرورت ثابت ہیں ان میں سے بعض کی تفسیر ایسی کرے جو صحابہ و تابعین اور اجماع امت کے خلاف ہو تو یہ شخص زندیق ہے"[2]

---

[1] ص ۱۳۰ ج ۲

[2] ایمان و کفر کی حقیقت اور توضیح ضروریاتِ دین وغیرہ کے لئے دیکھئے فیض الباری ص ۴۴ تا ص ۵۱ ج ۱

زندقہ اور الحاد بھی کفر کی ایک نوع ہے اس لئے کہ اس میں بھی امر ضروری شرعی کا انکار ہے اور کفر کی حقیقت کسی امر ضروری کا انکار کرنا ہی ہے خواہ وہ کسی صورت میں ہو۔ تبدیلی صورت سے حقیقت نہیں بدلتی جس طرح سے نار و جنت کا ثبوت ضروری ہے۔ ان کا سرے سے انکار امر ضروری کا انکار ہے اسی طرح سے نار کا مفہوم مخصوص اور جنت کا مفہوم مخصوص یہ بھی بطور ضرورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس لئے ظاہراً جنت و نار کے ماننے کا اقرار کرکے اس مفہوم مخصوص کا انکار کرنا کسی اور معنیٰ پر محمول کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار ہے یا مثلاً جس طرح اقیموا الصلوٰۃ کے الفاظ متواتر اور ضروری ہیں اسی طرح صلوٰۃ کا معروف معنیٰ بھی شارع علیہ السلام سے ہم تک ضرورۃً ثابت ہے جیسے اقیموا الصلوٰۃ کے الفاظ کا انکار کفر ہے اسی طرح سے اس کے اس معروف معنیٰ کا انکار کرکے اس کا اور معنیٰ بیان کرنا یہ بھی امر ضروری کا انکار اور کفر ہے۔ یا مثلاً جس طرح سے خاتم النبیین کی آیت کے الفاظ ضرورۃً ثابت ہیں اسی طرح سے ختم نبوت کا مفہوم اور معنیٰ بھی ضرورۃً ثابت ہے جس طرح سے اس آیت کے الفاظ کا انکار انکارِ امر ضروری ہے۔ اسی طرح سے ان لفظوں کے ماننے کا اقرار کرتے ہوئے اس کے اجماعی مفہوم اور معنیٰ کو بدل کر کوئی اور معنیٰ بیان کرنا بھی یہ امر ضروری کا انکار ہے اس لئے الحاد و زندقہ کے کفر ہونے میں منصف کو کوئی تردد نہیں ہونا چاہیئے۔

زندقہ کے کفر ہونے پر شبہات اور ان کے جوابات

الحاد و زندقہ کے کفر ہونے میں کبھی اہل علم کو بھی اشتباہ ہو جاتا ہے اور اس اشتباہ کا منشاء کچھ علمی نوعیت کے شبہات ہیں۔ اس قسم کے اشتباہات اور ان کے جوابات نہایت قوت کے ساتھ حضرت علامہ محمد انور حضرت شاہ صاحب کشمیریؒ نے اپنی کتاب اکفار الملحدین فی ضروریات الدین میں نہایت جامعیت اور متین عبارت سے دے دیئے ہیں۔ دو شبہے اس مقام میں اہم ہیں صرف ان کو مع مختصر جواب نقل کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

شبہ اول سلف نے تصریح کی ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنی چاہیئے۔ مرزائی وغیرہ بھی اہل قبلہ ہیں ان کا قبلہ وہی ہے جو دوسرے مسلمانوں کا ہے۔ پھر ان کو کافر کہنا تصریحات سلف کے خلاف ہے۔

جواب بے شک سلف نے اہل قبلہ کی تکفیر سے منع کیا ہے لیکن اہل قبلہ سے مراد وہ لوگ نہیں جو صرف اس قبلہ کی طرف مُنہ کرکے نمازیں پڑھ لیں خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مان لیں بلکہ اہل قبلہ متکلمین کی ایک اصطلاح ہے۔ اصول بالا میں اس کا لغوی معنیٰ مُراد نہیں اصطلاحی معنیٰ مراد ہے۔ اصطلاح متکلمین میں اہل قبلہ ان لوگوں کو کہتے ہیں جو تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کریں اور کسی امر ضروری کے مُنکر نہ

ہوں اگر کوئی شخص خانہ کعبہ کو اپنا قبلہ مانتا ہے اور اس طرف منہ کر کے نمازیں پڑھتا ہے لیکن کسی امر ضروری کا انکار بھی کرتا ہے تو اصطلاح متکلمین میں یہ اہل قبلہ سے نہیں ہے اس کو کافر کہا جائے گا۔ فرقۂ مرزائیہ چونکہ امر ضروری بلکہ کئی امور ضروریہ کے منکر ہیں اس لئے یہ اہل قبلہ میں داخل نہیں ان کی تکفیر سے رکاوٹ کی کوئی وجہ نہیں اکفار الملحدین میں حضرت شاہ صاحبؒ نے اس بات کو نہایت تفصیل سے کثیر حوالہ جات کے ساتھ بیان فرمادیا ہے۔ ان میں چند کتب کے نام ذکر کرنے پر اکتفار کیا جاتا ہے۔ [1]

کلیات ابی البقاء	عقائد عضدیہ	شرح تحریر الاصول
غایۃ التحقیق شرح الحسامی	البحر الرائق	شرح فقہ اکبر
نبراس علی شرح العقائد	مکتوبات مجدد الف ثانی	

شبہ ثانی۔ سلف نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مؤول کی تکفیر نہیں کرنی چاہیئے۔ یعنی جو دین کی کسی بات کی تاویل کر کے اس کا انکار کرے یعنی یہ کہے کہ میرے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں بلکہ اور مطلب بیان کرے تو اس قسم کے تاویلی انکار سے اس کی تکفیر نہیں کرنی چاہیئے۔ اور فرقہ مرزائیہ بھی ختم نبوت کا انکار بالتاویل کرتے ہیں یعنی یوں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ختم نبوت کا یہ معنیٰ نہیں بلکہ یہ ہے یہ مؤول ہوئے اور تکفیر مؤول سے سلف نے روکا ہے۔

جواب۔ تاویل کی دو قسمیں ہیں۔ تاویل صحیح اور تاویل باطل۔ تاویل صحیح سے مراد یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا مطلب بیان کیا جائے جو امت کے اجماعی عقائد و نظریات میں سے کسی کے خلاف نہ ہو اور تاویل باطل یہ ہے کہ کسی نص کا ایسا معنیٰ بیان کرنا جو کسی عقیدہ اجماعیہ کے خلاف ہو یعنی اس تاویل کی وجہ سے اجماعی عقیدے پر زد پڑتی ہو اس کا انکار لازم آتا ہو۔ سلف نے جو کہا ہے مؤول کی تکفیر نہ کی جائے یہاں مؤول سے مراد پہلی قسم کی تاویل کرنے والا ہے۔ ایسی تاویل باطل کرنے والا جس سے کسی عقیدۂ اجماعیہ پر زد پڑے اور کسی امر ضروری کا انکار لازم آئے۔ سلف نے کہیں ایسے شخص کی تکفیر سے نہیں روکا۔ ایسا مؤول بالاتفاق کافر ہے۔ چنانچہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ حاشیہ خیالی میں فرماتے ہیں۔ والتاویل فی ضروریات الدین لایدفع الکفر۔

حاصل۔ پوری تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ صرف زبان سے کلمہ پڑھ لینا، یا قبلہ کی طرف منہ کر کے نمازیں پڑھ لینا، یا اجماعی نظریات کے خلاف تاویلیں کرنا یہ کفر سے نہیں بچا سکتا جبکہ اس کے ساتھ کسی امر ضروری کا انکار کیا جا رہا ہو۔ اس کی واضح شہادت یہ ہے کہ مسیلمہ کذاب کی جماعت اذانوں

---

[1] ان کتب کی عبارات ملاحظہ ہوں اکفار الملحدین ص ۱۵ تا ۱۸ و ص ۷۸۔ [2] اکفار الملحدین ص ۷۹۔

میں " اشهد ان لا الٰه الا اللّٰه " اور " اشهد ان محمداً رسول اللّٰه " کہتی تھی اور قبلہ کی طرف مُنہ کر کے نمازیں پڑھتے تھے۔ اس کے باوجود ان سے جہاد کیا گیا جس میں ایک رائے کے مطابق ان کے اٹھائیس ۲۸ ہزار آدمی مارے گئے اور بارہ ۱۲ سو صحابہ شہید ہوئے۔ کسی نے یہ سوال نہیں اٹھایا یہ تو کلمہ گو ہیں، اہل قبلہ ہیں۔ ان کے ساتھ قتال کر کے اتنا نقصان کیوں کیا جا رہا ہے؟

اسی طرح مانعین زکوٰۃ کو کافر سمجھا گیا، ان کے ساتھ جہاد کیا گیا۔ حالانکہ وہ بھی کلمہ گو تھے اور قبلہ کیطرف مُنہ کر کے نمازیں پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ انہوں نے ایک امر ضروری یعنی زکوٰۃ کا انکار کیا تھا اس بنا پر اُن کو مرتد سمجھا گیا۔

اسی طرح ہر تاویل کفر سے نہیں بچا سکتی۔ اگر ہر تاویل کفر سے بچانے والی ہوتی تو پھر دُنیا میں کوئی کافر نہ ہوتا۔ مشرکین مکہ بھی تاویل کر کے غیر اللہ کی عبادت کرتے تھے وہ کہتے تھے۔ " ما نعبدهم الا ليقربونا الى اللّٰه زلفى "

اعتدال اور احتیاط فی التکفیر

کسی کو کافر قرار دینا بہت اہم اور نازک مسئلہ ہے اس میں اعتدال و احتیاط کی سخت ضرورت ہے۔ نہ افراط ہو۔ نہ تفریط۔ اعتدال یہی ہے کہ جب کسی کے بارہ میں پورا یقین ہو جائے کہ واقعی یہ شخص فلاں امر ضروری کا منکر ہے۔ اس میں کوئی تردد نہ رہے تو تکفیر سے گریز نہ کرنا چاہیئے۔ ایسی صورت میں بھی تکفیر سے گریز کرنا تفریط ہے اور امر ضروری کے انکار کے تحقق اور ثبوت ہو جانے کے بغیر کسی کو کافر کہہ دینا افراط ہے۔ اعتدال ہونا ضروری ہے۔ کسی مُسلمان کو کافر کہنا یا کسی کافر کو مُسلمان کہنا دونوں سنگین امر ہیں۔

ایمان کی تعریف پر ایک مشہور اشکال

آپ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کئی شخصوں میں تصدیق قلبی موجود ہے لیکن پھر بھی یقیناً کافر ہیں۔ جیسے یہود ان کے بارہ میں قرآن پاک میں ہے يعرفونه كما يعرفون ابناءهم۔ اس سے بڑی تصدیق کیا ہوگی؟ حالانکہ یہ یقیناً کافر ہیں۔ تو آپ نے جو ایمان کی تعریف کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں یہ بعض کافروں پر بھی صادق ہے۔

جوابات

اس اشکال کا جواب مختلف طرزوں سے دیا گیا ہے۔

(۱) فقہاء کی طرز پر جواب یہ ہے کہ ایماندار بننے کے لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے یہ بات ان میں نہ تھی اس لئے کافر ہیں۔ (۲) صدر الشریعہ کی طرز پر جواب یہ ہے کہ تصدیق اختیاری ایمان ہے۔ یہود کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی جو معرفت حاصل تھی یہ اضطراری تھی۔ دلائل کے زور کی وجہ سے بغیر

اختیاری ان کے دلوں میں یہ معرفت بیٹھ گئی تھی۔ ایسی معرفت غیر اختیاریہ ایمان نہیں۔ (۳) علامہ تفتازانی کے انداز پر جواب یہ ہے کہ جو ادراک اضطراری طور پر دل میں آجائے وہ تصدیق ہی نہیں تصور کی ایک قسم ہے۔ لہٰذا یہود تصدیق سے خالی ہیں اس لئے مومن نہیں۔

سوال۔ یہود کے بارہ میں جو سوال اٹھایا گیا اس کا جواب تو مندرجۂ بالا جوابات سے ہوگیا۔ لیکن ابوطالب اور ہرقل کے بارہ میں بھی یہی اشکال ہوتا ہے۔ کہ ایمان کی تعریف یعنی تصدیق ان پر صادق آتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں مؤمن نہیں تھے اور اوپر والے جوابات بھی یہاں منطبق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان دونوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا زبان سے اقرار بھی کرلیا تھا اور ان کی تصدیق اختیاری تھی۔ ہرقل نے اپنے اختیار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کی تحقیق کی اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ آپ سچے نبی ہیں۔ لہٰذا اس کی تصدیق اختیاری ہوئی۔

صحیح بخاری میں ہرقل کے یہ الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔

لو کنت عندہ لغسلت عن قدمیہ[۱] یعنی اگر میں اس نبی کے پاس ہوتا تو اس کے پاؤں دھو کر پیتا۔ اور حافظؒ نے فتح الباری[۲] میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔

ویحك واللہ إنی لا علم أنہ نبی مرسل ولکنی اخاف الروم علی نفسی ولولا ذلك لاتبعتہ۔	خدا کی قسم میں جانتا ہوں کہ وہ اللہ کی طرف سے بھیجے ہوئے نبی ہیں لیکن میں روم سے اپنی جان کے بارہ میں ڈرتا ہوں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں اس کی اتباع کرلیتا۔

اتنی زوردار تصدیق اختیاری کے باوجود کافر ہے اسی طرح ابوطالب بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اقرار کرتے تھے۔ ان کے یہ اشعار مشہور ہیں۔

؎ دعوتنی وزعمت انك صادق ✶ وصدقت فیہ وکنت ثم امینا

ولقد علمت بان دین محمد ✶ من خیر ادیان البریۃ دینا

لولا الملامۃ اوحذار مسبۃ ✶ لوجدتنی سمحا بذاك مبینا

(ترجمہ) آپ نے مجھے دعوت (اسلام) دی اور میں آپ کو سچا ہی سمجھتا ہوں۔ اور اس (دعوت) میں بھی آپ نے سچ کہا ہے اور آپ پہلے ہی امانت دار ہیں اور میں جانتا ہوں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا دین دنیا کے تمام دینوں میں سے بہترین ہے اگر لوگوں کی ملامت اور طعن و تشنیع کا خوف نہ ہوتا تو آپ مجھ کو اس کے لئے فراخ دل اور دل کھول کر قبول کرنے والا پاتے۔

---

[۱] ص ۴/ ج ۱۔ [۲] ص ۳۷/ ج ۱۔

غرضیکہ ہرقل اور ابوطالب سے اعلیٰ درجہ کا اقرار اور تصدیق اختیاری پائی گئی تو ان پر ایمان کی تعریف صادق آگئی حالانکہ یہ مؤمن نہیں۔ اور مذکورہ جوابات یہاں کافی نہیں۔

جواب:۔ ان سب سوالات کا صحیح اور اچھا جواب یہ ہے کہ

ایماندار بننے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی تصدیق ضروری ہے۔ جس کے ساتھ التزام شریعت پایا جائے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت اور آپ کی ہر بات میں اطاعت کو اپنے ذمہ لازم سمجھے اور دوسرے دینوں سے تبری کرے۔ ہرقل اور ابوطالب نے التزام شریعت نہیں کیا خود کہہ رہے ہیں کہ ملامت کے ڈر سے ہم اتباع نہیں کرتے اور اپنے پہلے دینوں سے بیزاری کا اظہار بھی نہیں کیا۔

التزام شریعت کا عنوان حافظ ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے۔ اس عنوان سے جو بات یہ کہنا چاہتے ہیں امام غزالی اور رازی نے یہی بات دوسرے عنوان سے کہی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ایماندار ہونے کے لئے قول القلب ضروری ہے۔ یعنی جس طرح نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی صداقت کا زبان اقرار کرتی ہے۔ دل بھی یونہی اقرار کرے۔ اور مانے۔ اس کو یہ بات لازم ہوگی کہ ہر بات میں التزامِ طاعت کرے۔

شیخ ابوطالب مکی نے التزام طاعت کا عنوان اختیار کیا ہے محقق ابن الہمام نے استسلام قلبی اور انقیاد باطنی کا عنوان اختیار کیا ہے اس کا معنیٰ یہ ہے کہ نبی کے سامنے اس طرح سے جھک جائے کہ اپنی باگ اُن کے ہاتھ میں دیدے۔ جدھر کھینچیں ادھر ہی کھنچتا چلا جائے۔ سب حضرات ایک ہی بات کہہ رہے ہیں تعبیرات کا فرق ہے مطلب سب کا یہ ہے کہ تصدیق ایسی ہونی چاہیئے کہ دل بھی مان جائے اور باقی دینوں سے بیزار ہو جائے۔ خواہ اس کو التزام شریعت سے تعبیر کیجئے۔ خواہ التزام طاعت سے۔ خواہ قول القلب سے، خواہ استسلام قلبی اور انقیاد باطنی سے۔ شیخ ہروی نے اسی بات کو تسلیم کے لفظ سے تعبیر کر دیا ہے۔ یہ بھی یہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ شارح وقایہ نے ان پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا ہے اور الزام دیا ہے کہ یہ وہ شخص ہے جس نے ایمان میں ایک رکن زائد کا اضافہ کر دیا ہے۔ یعنی تسلیم کا۔ یہ الزام بے جا ہے۔ شیخ ہروی تسلیم کے لفظ سے وہی بات کہنا چاہتے ہیں۔ جو دوسرے حضرات نے مذکورہ تعبیرات سے کہی ہے۔

یہ حضرات ایمان میں کسی رکن زائد کا اضافہ نہیں کر رہے ہے۔ بلکہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایماندار بننے کے لئے تصدیق ایسی ہونی چاہیئے۔ جو التزام طاعت کو مستلزم ہو۔ شیخ ہروی بھی تسلیم کے لفظ سے یہی بات فرما رہے ہیں۔ بلکہ ان کی تعبیر اقرب الی القرآن ہے۔ قرآن پاک نے فرمایا ہے۔ فلا وربك لا يؤمنون

حتّٰی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجًا مما قضیت ویسلموا تسلیماً۔

اعمال کا ایمان سے تعلّق

ایمان کی مباحث میں سے ایک اہم بحث یہ بھی ہے کہ اعمال کا ایمان سے کیا تعلق ہے؟ اس میں فرقِ اسلامیہ کے تین مذاہب ہیں۔ مذاہب نقل کرنے سے پہلے فرقِ اسلامیہ کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔

فرقِ اسلامیہ فرقِ اسلامیہ ان جماعتوں کو کہا جاتا ہے۔ جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کریں اور اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کریں۔ واقع میں مسلمان ہوں یا نہ۔

حدیثِ پاک میں تصریح ہے کہ اس آخری امت میں افتراق ہوگا۔ یہ اُمت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی۔ انمیں سے ایک جماعت ناجیہ ہوگی۔ باقی سب دوزخی ہوں گے۔

چنانچہ مشکوٰۃ میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث آئے گی۔ جس میں یہ بھی ہے۔

وان بنی اسرائیل تفرقت علیٰ ثنتین وسبعین ملۃً وتفترق امتی علیٰ ثلاث وسبعین ملۃً کلھم فی النار الا ملۃ واحدۃ قالوا من ھی یا رسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی[۱]

بنی اسرائیل ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹے گی۔ یہ سب دوزخ میں ہوں گے سوائے ایک جماعت کے۔ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یہ (نجات پانیوالی جماعت) کونسی ہے۔ فرمایا وہ راہ جس پر میں ہوں اور میرے صحابہؓ ہیں۔ (اس پر چلنے والے ناجی ہوں گے۔)

حاصل یہ کہ اعتقادی حیثیت سے یہ امت ۷۳ فرقوں میں متفرق ہوگی جن میں سے ایک فرقہ اعتقادی غلطیوں سے محفوظ ہوگا۔ یہ کسی اعتقادی غلطی کی بنا پر دوزخ میں نہیں جائے گا۔ باقی فرقے مختلف قسم کی اعتقادی اغلاط میں مبتلا ہو جائیں گے۔ ان کا عقیدے کی غلطی کی بنا پر دوزخ میں خلود یا دخول ہوگا۔

ان تمام فرقوں کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ صرف ان فرق کا مختصر تعارف کرایا جاتا ہے۔ جن کا نام آئندہ مباحث میں آئے گا۔

(۱) اہل السنۃ والجماعۃ صحیح اسلامی فرقہ اہل السنۃ والجماعۃ ہے۔ جو سُنّتِ نبوی اور جماعتِ صحابہؓ کا پیروکار ہے یہ لقب ماخوذ ہے بلکہ ہو بہو ترجمہ ہے۔ حدیث کے اس جملہ کا جو فرقہ ناجیہ کے بارہ میں آیا ہے "ما انا علیہ واصحابی"۔ یہ وہ مُبارک طبقہ ہے جس کے اصول

---

[۱] مشکوٰۃ ص ۳۰۔

طریق، نظریات وعقائد بالکل وہی ہیں جو ذواتِ مقدسہ وشخصیات مبارکہ (یعنی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم) کے توسط سے ان کو ملے ہیں اپنی ہوئی وذہنی پروگرام یا اہل فلسفہ ودیگر مذاہب والوں کے تاثرات یا اوہام یا شبہات غرضیکہ کسی قسم کے محرکات وعوامل سے متاثر ہوکر انہوں نے ان نظریات وعقائد میں ترمیم وتحریف وغلط تاویل نہیں کی جو ان کو ان بابرکت شخصیات سے متواتر ومتوارث موصول ہوئے ہیں۔ کتاب وسنت کی جس بات کا جو مطلب جماعت عادلہ یعنی صحابہؓ نے پیش کیا اس کو اپنے ظاہر پر رکھتے ہوئے تسلیم کیا۔ اس طریق سے سرِمو انحراف نہیں کیا۔ انکی یہ حقیقت اور اس کو ظاہر کرنے والا یہ نام ولقب "اہل السنۃ والجماعت" اسی ارشادِ نبوی سے ماخوذ ہے جس میں ۷۳ فرقوں میں سے فرقہ ناجیہ کی تعیین کی گئی ہے "ما انا علیہ واصحابی"۔

دوسرے فرق اسی طریق سے انحراف کرنے سے پیدا ہوتے گئے۔ مختلف اقسام کے عوامل ومحرکات سے مرعوب ومغلوب ہوکر ان عقائد کو اپنے ظواہر سے ہٹانے کی کوشش کرتے گئے جو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم وصحابہؓ سے بنقول صحیح ثابت ہوتے تھے اور اپنے افکار مزعومہ پر اسلامی لیبل لگاکر فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ سے محاذ آرائی کرتے رہے عافانا اللہ من شرورہم۔

غرضیکہ اہل السنت والجماعت ایسی سعادتمند جماعت ہے جو کسی غرض یا دباؤ سے اس مسلک وجادہ سے منحرف نہیں ہوئے جو ان ذوات مقدسہ سے ملا ہے۔

یہاں یہ بات پیش کردینا نہایت ضروری ہے کہ علمائے دیوبند اپنے مسلک اور دینی رُخ کے لحاظ سے کلیۃً اہل السنۃ والجماعت ہیں اور اہل السنت کا بھی اصل حصہ ہیں جس سے وقتاً فوقتاً مختلف شاخیں کٹ کٹ کر الگ ہوتی رہی ہیں۔ ہندوستان میں یہ سلسلہ قوت کے ساتھ اجتماعی رنگ میں حضرت الامام شاہ ولی اللہ دہلوی قدس سرہ سے زیادہ پھیلا اور چمکا۔ اس سلسلہ کی وہ کڑی جو آج ہندوستان میں اہل السنت والجماعت کے مسلک کی ترجمان اور اس پر رواں دواں ہے۔ علمائے دیوبند ہیں جنہوں نے تعلیم وتربیت کے ذریعے اس سلسلہ کو مشرق سے مغرب تک پہنچایا اور پھیلایا ہے۔ علمائے دیوبند نہ صرف اہل السنۃ والجماعت کے تمام اصول وقوانین ہی کے ازاوّل تا آخر پابند رہے ہیں بلکہ ان کے متوارث ذوق کو بھی انہوں نے تھاما اور محفوظ رکھا ہے پھر خود رد قسم کے اہل السُّنۃ نہیں بلکہ اوپر سے ان کا استناد اور سندی سلسلہ ملا ہوا ہے۔ اس لئے مسلک کے لحاظ سے نہ وہ کوئی جدید فرقہ ہیں نہ بعد کی پیداوار ہیں۔ بلکہ وہی قدیم اہل السنۃ والجماعت کا مسلسل سلسلہ ہے جو اوپر سے تسلسل واستمرار اور سند متصل کے ساتھ کابراً عن کابر چلا آرہا ہے۔

۲۔ معتزلہ مسلمان جب رومیوں، یونانیوں اور اہل ایران سے گھل مل گئے تو ان میں فلسفیانہ افکار نے رواج پایا۔ فلسفیانہ افکار کے رواج پاتے ہی عقائد کی بحث چھڑ گئی۔ کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے۔ جو ان عقائد ظاہرہ کو اپنی عقل پر پیش کرتے پھر عقل جسے مانتی اسے قبول کر لیتے۔ ورنہ رد کر دیتے۔ اس انداز فکر کی حامل جماعتوں میں سب کے پیشرو معتزلہ ہیں۔

چنانچہ یہ لوگ عقائد میں بالکل عقلی انداز اختیار کرتے تھے۔ نص پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں نصوص سے ثابت شدہ بہت سے عقائد میں تاویل باطل بلکہ تحریف پر تل گئے۔ مثلاً رؤیتِ باری، وزنِ اعمال وغیرہ کے قائل نہ تھے۔

اس فرقہ کی تاسیس کے بارہ میں مختلف رائیں ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا رئیس واصل بن عطاء تھا۔ یہ حسن بصریؒ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا کہ مجلس میں سوال اٹھا کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے یا کافر؟ اس نے کہا کہ مرتکب کبیرہ نہ کافر ہے نہ مسلمان۔ بلکہ ایک درمیانی مرتبہ ہے۔ اس پر حسن بصریؒ نے فرمایا "ھٰذا الرجل اعتزل عنا" (یہ شخص ہم سے الگ تھلگ ہوگیا) تب سے ان کا نام معتزلہ پڑگیا۔ ان لوگوں نے اپنا نام "اصحاب العدل والتوحید" رکھا ہے۔ یہ فرقہ مبتدعین میں شمار ہوتا ہے۔

۳۔ جبریہ اس فرقہ ضالہ کا عقیدہ یہ تھا کہ جو افعال بظاہر انسان کی طرف منسوب ہیں ان میں یہ مجبور محض ہے نہ اس کے اندر ارادہ و اختیار ہے نہ اس کا اس کے افعال میں کوئی دخل ہے۔

اس فرقہ کے بانی اور مؤسس میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ جہم بن صفوان نے اس مذہب کی بنیاد ڈالی۔ عقیدہ جبر کے علاوہ اور بھی فاسد عقائد رکھتا تھا۔ مثلاً جنت، دوزخ کے فناء کا قائل تھا۔ حدوث کلام باری اور خلقِ قرآن کا قائل تھا۔ قیامت میں رؤیۃ باری کا منکر تھا۔ وغیر ذالک من العقائد الواھیۃ۔

۴۔ قدریہ جبریہ کے بالمقابل ان کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ میں قدرت تامہ و اختیار تام موجود ہے۔ جس سے اپنے افعال اختیاریہ کو خود پیدا کرتا ہے یہ اپنے افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اسمیں دخل نہیں۔ اس فرقہ نے بصرہ میں جنم لیا۔ اس عقیدہ کی داغ بیل ڈالنے والا کون تھا؟ اس میں رائیں مختلف ہیں۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے جس نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو شروع کی وہ پہلے نصرانی تھا۔ پھر اسلام لایا۔ اس کے بعد پھر نصرانی مذہب اختیار کر لیا۔ معبد جہنی اور غیلان دمشقی نے اس سے یہ عقیدہ اخذ کیا۔ اور اس کی ترویج کرتے کرتے ایک مستقل فرقہ بنا دیا۔ چونکہ یہ لوگ مسئلہ قدر میں کلام کرتے ہیں اس لئے انکو قدریہ کہا جاتا ہے۔ معتزلہ کا بھی یہی نظریہ ہے اس لئے ان کو بھی قدریہ کہدیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الایمان بالقدر میں آئے گی انشاء اللہ۔

۵۔ خوارج۔ یہ فرقہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں وجود میں آیا۔ جبکہ حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے درمیان نزاعات کا فیصلہ کرنے کے لئے حکمین تجویز کرنے پر اتفاق رائے ہوا یہ اس کو نص قطعی "ان الحکم الا للّٰہ" کے خلاف سمجھتے تھے اور سب کو کافر سمجھتے تھے۔ اور "ان الحکم الا للّٰہ" کے نعرے بکثرت لگاتے رہتے تھے ان کے ظاہری حالات متقین اور صالحین والے تھے۔ لیکن علم اور فہم دین سے بالکل کورے تھے۔ قرآن خواں تو تھے۔ لیکن قرآن دانی کی نعمت سے محروم تھے اسی سطحیت نے ان میں تشدد و تعصب اور سخت ضلالت پیدا کردی تھی۔ اس فرقہ اور اس کے قائدین کے حالات، ان کی سطحی و ظاہر پرستی کے آثار اور بدفہمی اور بددینی بطور پیشین گوئی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نہایت صراحت و وضاحت سے بیان فرمائی ہے۔ جیسا کہ ان احادیث کی شرح سے معلوم ہوگا۔

۶۔ مرجیہ جب مسلمانوں میں مرتکب کبیرہ کا مسئلہ چھڑا تو معتزلہ اور خوارج نے اس کو خارج از ایمان کہدیا۔ جمہور اہل سلام کہتے تھے کہ مرتکب کبیرہ فاسق مسلمان ہے۔ اگر بلا توبہ مرجائے تو اس کا معاملہ تحت المشیۃ ہے۔ حق تعالیٰ چاہیں تو بلا سزا دیئے معاف فرمادیں۔ چاہیں تو سزا دے کہ جنت میں لے جائیں۔

مرجیہ نے ببانگِ دہل یہ اعلان کیا کہ جس طرح کفر کے ہوتے ہوئے کوئی طاعت مفید و مقبول نہیں۔ اسی طرح ایمان یعنی تصدیق کے ہوتے ہوئے کوئی گناہ مضر نہیں۔ اس پر کوئی سزا نہ ہوگی۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مذہب کی وجہ سے حقائق ایمان، نیکی اور پاکبازی کا کوئی احترام باقی نہیں رہتا۔

بدکار لوگوں نے اس مذہب میں اپنی من مانی کارروائیوں کے لئے دروازہ کھلا دیکھ کر اسے قبول کرنا شروع کیا۔ یہ بات بھی یاد رہے کہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجی کہدیتے تھے جو ان کی طرح مرتکب کبیرہ کو خارج از ایمان اور دائمی جہنمی نہ سمجھے۔ اس طرح سے اپنی مخالفت میں پیش پیش نظر آنیوالے آئمہ اہل السنۃ والجماعت کو بھی مرجئ کہہ کر بدنام کرنے کی ناکام کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ اسی اعتبار سے انہوں نے امام صاحبؒ اور صاحبین کو مرجی مشہور کیا۔ جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

مذاہب کی تفصیل اب اعمال کے ایمان سے تعلق کے سلسلہ میں تین مذہب نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) معتزلہ اور خوارج کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں ان کے بغیر ایمان حاصل نہیں ہوسکتا اگر کسی شخص نے فرائض اور واجبات کو ترک کیا اور کبائر کا ارتکاب کیا تو معتزلہ اور خوارج دونوں کے نزدیک وہ آدمی مؤمن نہیں رہا آگے پھر ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے خوارج کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں رہا کافر ہوگیا۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج تو ہوگیا لیکن کافر نہیں ہوا۔ یہ لوگ

کفر و ایمان کے درمیان ایک واسطہ مانتے ہیں جس کو فسق کہتے ہیں مرتکب کبیرہ ان کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ فاسق ہے۔ لفظ فاسق کا اطلاق علماء اہل السنت والجماعت بھی کرتے ہیں لیکن معتزلہ اور ان کی اصطلاح میں بڑا فرق ہے۔ معتزلہ کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج اور مخلد فی النار ہے۔ اہلسنت کے نزدیک فاسق ایمان سے خارج نہیں بلکہ مؤمن کی ایک قسم ہے مومن کی دو قسمیں ہیں۔ مؤمن مطیع و عادل اور مؤمن فاسق ـــــ ان دونوں سے کوئی بھی مخلد فی النار نہیں۔

(۲) مرجیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعمال کا ایمان سے کوئی تعلق نہیں۔ طاعت ایمان کے لئے ضروری نہیں اور معصیت سے کوئی ضرر نہیں تصدیق قلبی ٹھیک ہونی چاہیئے۔

(۳) اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہے۔ البتہ طاعات کے کرنے اور معاصی سے بچنے کی سخت ضرورت ہے اگر طاعت ضروریہ نہ کی اور معاصی کا ارتکاب کیا تو ایمان کمزور ہوجاتا ہے اس کے دخول فی النار کا خدشہ ہے۔ مرتکب کبیرہ ان حضرات کے نزدیک فاسق ہے لیکن مخلد فی النار نہیں ہوگا۔ ـــــ اہلسنت والجماعت کا مذہب معتدل اور افراط و تفریط سے پاک ہے معتزلہ و خوارج نے تو اعمال کا درجہ اتنا بڑھایا کہ ان کو داخل فی الایمان قرار دیا۔ اور مرجیہ نے اتنا گھٹایا کہ کہہ دیا کہ اعمال داخل فی الایمان تو کیا ہوتے یہ کسی درجہ میں ایمان میں دخیل بھی نہیں انکا ایمان سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ اہل حق کہتے ہیں کہ اعمال گو داخل فی الایمان تو نہیں لیکن ایمان میں دخیل ضرور ہیں اعمال کے کرنے سے ایمان کامل ہوجاتا ہے اور نہ کرنے سے ناقص ـــــ

دلائل اہلسنت والجماعت و تردید معتزلہ

(۱) عربی زبان میں ایمان کا اطلاق صرف تصدیق پر ہوتا ہے لغۃً اعمال کو ایمان کے مفہوم میں داخل نہیں مانا جاتا۔ قرآن پاک نے اس لفظ کو بارہا استعمال کیا ہے۔ قرآن عربی الفاظ کو انہی معانی کیلئے استعمال کرتا ہے جو محاورات میں مراد لیے جاتے ہیں، اگر کسی مفہوم کو بدلنا ہوتا ہے تو شارع اس کی خبر دیتے ہیں۔ کہیں یہ بات نہیں بتائی گئی کہ ایمان کے مفہوم میں تصدیق کے علاوہ اعمال بھی داخل ہیں۔

(۲) قرآن پاک میں بہت جگہ اعمال صالحہ کا عطف کیا گیا ہے۔ ایمان پر جیسے اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ عطف میں اصل مغائرت ذاتی ہے اس انداز سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید کی نظر میں ایمان الگ چیز ہے اور اعمال الگ چیز۔

(۳) قرآن مجید نے ایمان کا محل قلب قرار دیا ہے۔ فرمایا وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ اور اُولٰٓئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ۔ قلب ایمان کا محل تبھی بن سکتا ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہ ہوں اس

لئے کہ محل اعمال جوارح ہیں نہ کہ قلب۔

(۴) قرآن مجید میں ایمان کے ساتھ خطاب کر کے معاصی سے توبہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ مثلاً فرمایا یاایھا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہ توبۃً نصوحًا۔ توبہ کا حکم بظاہر انہی لوگوں کو ہوگا جو مرتکب معاصی ہیں تو مرتکب معاصی لوگوں کو بھی الذین اٰمنوا کہا گیا ہے معلوم ہوا مرتکب معصیت مؤمن ہے۔

(۵) قرآن پاک میں معاصی کا ارتکاب کرنے والے بعض لوگوں کا ذکر کرتے ہوئے ان پر مؤمن کا اطلاق کیا ہے مثلاً فرمایا وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا۔ اگر مؤمنین کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں۔ باہمی اقتتال ایک معصیت ہے اس معصیت کے مرتکب لوگوں کو بھی قرآن مجید نے مؤمن قرار دیا ہے ـــــ معلوم ہوا ارتکاب معصیت سے ایمان نہیں جاتا۔

(۶) مسند احمد وغیرہ میں واقعہ ہے کہ ایک صحابیؓ ایک باندی کو لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے کہ میرے ذمہ رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ہے کیا اس باندی کو آزاد کرنا کافی ہوگا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے ایمان کا امتحان لیا اور اس امتحان میں صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا ہے کسی عمل سے متعلق سوال نہیں کیا صرف اس کے عقیدے کی درستگی معلوم کر کے اس کے مؤمن ہونے کا فیصلہ فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا ایمان صرف عقائد کی درستگی کا نام ہے اس قسم کے واقعات حدیث میں کئی ہیں[1]۔

(۷) حضرت ابوذرؓ کی روایت مشکوٰۃ شریف میں[2] ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی کہ جو لا الٰہ الا اللہ پڑھے اور اسی پر خاتمہ ہو جائے تو وہ جنت میں داخل ہوگا حضرت ابوذرؓ نے اس پر سوال کیا وان زنٰی وان سرق حضور علیہ السلام نے جواب دیا وان زنٰی وان سرق۔ ابوذرؓ نے پھر پوچھا وان زنٰی وان سرق۔ حضور علیہ السلام نے پھر جواب دیا وان زنٰی وان سرق۔ حضرت ابوذرؓ نے پھر وہی کلمات لوٹائے وان زنٰی وان سرق حضور علیہ السلام نے پھر جواب دیا وان زنٰی وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔ یہ حدیث اس بات پر واضح طور پر دال ہے کہ ارتکاب معصیت سے آدمی ایمان سے نہیں نکلتا بمقتضائے ایمان جنت میں جائے گا۔

(۸) مشکوٰۃ[3] میں عبادہ بن صامت کی حدیث ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض کبائر کا تذکرہ کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ان کبائر میں سے کوئی گناہ کر لے اور حق تعالیٰ اس کی پردہ پوشی فرمائیں یعنی دنیا میں کوئی سزا نہ ملے اس کے بارے میں یہ ارشاد فرمایا فھو الی اللہ ان

---

[1] مثلاً مؤطا امام مالک ص ۵۴۱ (باب ما یجوز من العتق فی الرقاب الواجبۃ)

[2] ص ۱۴ [3] ص ۱۳

شاء عفی عنہ وان شاء عاقبہ۔ یعنی یہ مرتکب کبیرہ تحت المشیۃ ہے خواہ اللہ معاف کرے خواہ سزا دے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں اگر ایمان سے خارج ہوتا تو اس کی معافی کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا اس قسم کے نصوص اہل السنت والجماعت کے مؤقف کی تائیدیں سینکڑوں ہیں۔ یہاں چند بطور نمونہ پیش کئے گئے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج مرتکب کبیرہ کے ایمان سے خارج ہونے پر بعض نصوص سے تمسک کرتے ہیں ان کا جواب ساتھ ساتھ آتا رہے گا۔

تردید مرجیہ۔ مرجیہ کا خیال یہ ہے کہ معصیت سے ایمان کا کچھ ضرر نہیں ہوتا۔ کتاب و سُنت میں نماز روزہ حج زکوۃ وغیرھا طاعات ضروریہ کے ترک پر سخت وعیدیں وارد ہیں۔ اسی طرح سے معاصی کے ارتکاب کرنے والوں کے لئے بہت وعیدیں وارد ہیں۔ کتاب و سُنت کی ان وعیدوں کی گنتی نہیں کی جاسکتی یہ سب وعیدیں اور نصوص مذہب مرجیہ کے تردید کے دلائل ہیں اگر معصیت مُضر نہ ہوتی تو یہ وعیدیں وارد نہ ہوتیں۔

مرجیہ کا استدلال ان نصوص سے ہے۔ جن میں کلمہ پڑھنے پر جنت کی بشارتیں سنائی گئیں ہیں وہ ان سے تمسک کرکے کہتے ہیں کہ تصدیق قلبی کافی ہے۔ دخول جنت کے لئے اعمال کی حاجت نہیں ان کے استدلال کے تفصیلی جواب تو آگے روایات کے ساتھ ساتھ ہی آئیں گے اجمالی طور پر اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ دخول فی الجنۃ کی دو قسمیں ہیں (۱) دخول جنت اولی یعنی دوزخ میں جانے کے بغیر سیدھے جنت میں جانا نصیب ہو جائے۔ (۲) مطلق دخول فی الجنۃ یعنی خواہ سیدھا جنت میں جائے۔ خواہ کچھ دیر دوزخ میں گناہوں کی سزا بھگت کر بعد میں جنت میں جائے لاالٰہ الااللہ پڑھنے پر جو جنت کی بشارات ہیں وہاں مطلق دخول فی الجنۃ مُراد ہے دخول اولی نہیں۔ دخول اولی کا وعدہ اس صورت میں ہے جب کہ تصدیق قلبی کے ساتھ اعمال صالحہ بھی مل جائیں اس طرح سے سب نصوص میں تطبیق ہو جائے گی۔

اقرار باللسان کا تعلق مع الایمان

اقرار باللسان کا تعلق ایمان سے کیسا ہے؟ اس میں مذاہب مختلف ہیں۔

(۱) مرجیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اقرار باللسان اور عمل دونوں کی کوئی ضرورت نہیں۔

(۲) مرجیہ کے مدمقابل کرامیہ کا مذہب ہے کہ ایمان نام ہی اقرار باللسان کا ہے جب زبان سے توحید و رسالت وغیرہ عقائد کا اقرار کرلیا تو مسلمان ہوگیا خواہ قلب میں تصدیق ہو یا نہ ہو۔

(۳) بعض سلف کا مسلک یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرنا ایمان کا شطر اور رکن تو نہیں البتہ اجرائے احکام اسلام کے لئے اقرار کرنا شرط ہے اگر کوئی شخص دل میں تصدیق رکھے لیکن زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ فیما بینہ وبین اللہ تو مؤمن ہے لیکن قضاءً مسلمانوں کے احکام اس وقت جاری ہوں گے جبکہ زبان سے بھی اقرار کرے۔ امام ابوحنیفہؒ ابومنصور ماتریدی سے یہی بات منقول ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری سے بھی اصح الروایتین یہی ہے جمہور متکلمین کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۴) اقرار باللسان ایمان کا رکن اور شطر ہے بدوں اس کے آدمی مؤمن نہیں بن سکتا اس مذہب والوں نے تصدیق اور اقرار باللسان دونوں کو ایمان کا رکن قرار دیا ہے لیکن دونوں کے درجہ میں فرق کیا ہے وہ یہ کہ تصدیق ایمان کا رکن اصلی ہے اور اقرار رکن زائد ہے۔ رکن اصلی اس کو کہتے ہیں جو کبھی ساقط نہ ہو سکے۔ رکن زائد اسے کہتے ہیں جو عند العذر ساقط بھی ہو سکے تصدیق قلبی کبھی معاف نہیں ہوتی لیکن اقرار باللسان کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص پر اکراہ کیا گیا کہ کفر کرو ورنہ تمہیں جان سے مار دیا جائے گا تصدیق کا اس صورت میں بھی درست رکھنا ضروری ہے۔ لیکن اقرار باللسان معاف ہو گیا بلکہ کلمۂ کفر جاری کرنے کی رخصت ہو گئی۔ تیسرا اور چوتھا مذہب۔ دونوں اہل حق کے ہیں ان دونوں مذہبوں کا اس بات پر تو اتفاق ہو گیا کہ اقرار ضروری ہے لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ اقرار کی ضرورت شرطاً لاجراء احکام اسلام ہے یا شطراً ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ اس بات پر اہل مذہبین کا اتفاق ہے کہ جب اس سے اقرار کا مطالبہ کیا جائے تو اقرار باللسان ضروری ہے بایں معنی کہ اگر اس صورت میں بھی اس نے اقرار نہ کیا تو نہ دیانۃً مؤمن ہوگا نہ قضاءً۔

ایمان کی تعریف میں اہلِ حق کا اختلاف

ایمان بسیط ہے یا مرکب؟ اس میں اہل حق کا آپس میں اختلاف ہوا ہے۔ لیکن اختلاف سمجھنے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ کچھ نقطے ایسے ہیں جن پر تمام اہل حق کا اتفاق ہے۔

اہلِ حق کے درمیان اتفاقی نقطے

حنفیہ اور متکلمین اہل السنۃ والجماعت اور محدثین ایمان کے بارہ میں مندرجہ ذیل نقطوں پر متفق ہیں۔

(۱)۔۔۔ اعمال ایمان کے ایسے اجزاء نہیں ہیں جن کے انتفاء سے انتفاء ایمان ہو جاتے۔

(۲)۔۔۔ تارک اعمال اور مرتکب کبیرہ ان سب حضرات کے نزدیک مومن ہے اور مخلد فی النار نہیں ہوگا بشرطیکہ تصدیق ٹھیک ہو۔

(۳)۔۔۔ سب اس بات کے قائل ہیں کہ اعمال کی بڑی سخت ضرورت ہے۔

لہ فتح الملہم ص ۴۶ ج ۱ ۔ کہ ایضاً۔

(۴)____ اعمال چھوڑنے والے اور کبیرہ گناہ کرنے والے سے مواخذہ ہوگا۔ دوزخ کے عذاب کا خطرہ ہے۔ لیکن یہ دخول بھی واجب نہیں ہے۔ کسی کی شفاعت سے یا اپنے فضل سے اگر باری تعالیٰ معاف فرمادیں تو ان کا فضل ہے۔ لیکن ایسا وعدہ نہیں ہے۔

ایمان کے دو درجے ہیں (۱) اصل الایمان جو منجی ہے خلود نار سے (۲) کمال ایمان جو منجی ہے دخول نار سے۔ اصل ایمان کے تحقق کے لئے اعمال ضروری نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ اعمال اصل ایمان کے اجزاء حقیقیہ نہیں۔ البتہ اعمال کمال ایمان کے اندر داخل ہیں اور اس کے اجزاء ہیں۔

بیان اختلاف

ان چار نقطوں پر متفق ہونے کے باوجود اہل حق کا ایمان کی تعریف میں نزاع ہے۔ محدثین نے ایمان کی تعریف یوں کی ہے۔ الایمان ھو تصدیق بالجنان وعمل بالارکان واقرار باللسان۔ ان حضرات نے ایمان کو اجزاء ثلاثہ سے مرکب قرار دیا ہے۔ متکلمین اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ کما مر۔ انہوں نے ایمان کو بسیط قرار دیا ہے۔ بظاہر فریقین میں ایمان کی ترکیب اور بساطت میں اختلاف ہوا ہے۔

اہم تنبیہ

محدثین ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ معتزلہ اور خوارج بھی ترکیب ایمان کے قائل ہیں۔ گویا لفظی لحاظ سے محدثین، معتزلہ اور خوارج نے ایمان کی ایک ہی تعریف کی ہے لیکن ان میں صرف لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ اور حقیقت میں بہت فرق ہے۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک تارک اعمال خارج از ایمان ہے۔ خالد فی النار ہے۔ محدثین اس کے قائل نہیں ہیں کما مر۔ اسی طرح سے متکلمین اور مرجیہ ایمان کی ایک ہی تعریف کرتے ہیں یعنی تصدیق۔ دونوں ایمان کو بسیط قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ بھی محض لفظی تشابہ ہے۔ واقعہ میں بہت فرق ہے۔ متکلمین اور حنفیہ ضرورت اعمال کے قائل ہیں۔ عمل نہ کرنے پر مؤاخذہ کے قائل ہیں مرجیۂ اس کے قائل نہیں ہیں۔

محدثین کو ایمان کی تعریف میں معتزلہ اور خوارج کے ساتھ تشابہ لفظی حاصل ہے۔ لیکن یہ کہدینا کہ یہ لوگ معتزلہ اور خوارج کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے بے خبری ہوگی اور محدثین پر افتراء اور بہتان ہوگا۔ اسی طرح حنفیہ اور مرجیہ میں ایمان کی تعریف میں تشابہ لفظی دیکھ کر یہ کہدینا کہ حنفیہ بھی مرجیۂ میں سے ہیں یا ان کے ہمنوا ہیں یہ حقیقت سے جہالت ہوگی اور بہتان عظیم ہوگا۔

امام صاحب پر طعن ارجاء اور اس کی حقیقت دو وجوہ

بعض لوگوں نے حضرت امام صاحب کے متعلق یہ کہدیا ہے کہ آپ مرجئی تھے۔ یا ان کے ہمنوا تھے۔ اس کی حقیقت تو بتادی گئی ہے کہ یہ افتراء ہے ہمارے اور مرجیۂ کے مذہب میں زمین و

مان کا فرق ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ امام صاحب کے بارہ میں اس بات کی شہرت کیسے ہوگئی ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہو سکتے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ حاسدین نے تشابہ لفظی سے فائدہ اٹھا کر بدنام کرنے کے لئے یہ ہوا دی ہو۔ حاسدین کے لئے اتنا مادہ مل جانا بھی کافی ہوتا ہے۔ حاسد کو حقائق نظر نہیں آیا کرتے۔

(۲) ہو سکتا ہے کہ خود مرجیۂ نے ہی یہ شہرت کر دی ہو کہ امام ابوحنیفہؒ ہمارے ساتھ ہیں۔ تشابہ لفظی کی وجہ سے امام صاحب کی شخصیت کو اپنے حق میں استعمال کرنے کی کوشش کی۔

(۳) یہ بھی احتمال ہے کہ لفظی مشابہت کی وجہ سے بعض لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہوں۔ غلط فہمی کی وجہ سے حنفیہ کو مرجیۂ میں شمار کرنے لگ گئے ہوں۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ کچھ لوگ اعتقاداً و اصولاً مرجیہ میں سے ہوں۔ لیکن فروع میں حضرت امام صاحب کے مقلد ہوں اس لئے اپنے آپ کو حنفی کہلاتے ہوں۔ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوگئیں کہ شاید حنفیوں کے یہی عقیدے ہیں۔

(۵) ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ارجاءِ سُنّت دوسرے ارجاءِ بدعت۔ بعض لوگوں نے جو آپ کو مرجی کہا ہے ان کی مراد ارجاءِ سُنّت کی نسبت آپ کی طرف کرنا ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وہ ارجاءِ بدعت آپ کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہتے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ ارجاء کا لفظی معنیٰ ہے کسی چیز کو مؤخر کر دینا اور پیچھے ہٹا دینا۔ یہاں مراد ہے عمل کو پیچھے ہٹا دینا۔ اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عمل کی ضرورت تو مانی جائے۔ لیکن اس کو ایمان کا جزو قرار نہ دیا جائے۔ اور ایمان کی تعریف میں داخل نہ کیا جائے۔ یہ ارجاء سنّت کے موافق ہے۔ حدیث جبرئیل میں ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی گئی ہے۔ کسی عمل کو اس میں داخل نہیں کیا گیا۔ حدیثوں میں بدعمل کو بھی مومن قرار دیا گیا ہے۔ قرآن پاک بھی ایمان کا محل دل ہی کو قرار دیتا ہے۔ قلب میں عمل کہاں ہوتے ہیں اس لئے عمل کو ایمان کی تعریف میں داخل نہ کرنا یہ ارجاءِ سُنّت ہے۔ واقعی امام صاحب اس کے قائل ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عمل کی ضرورت ہی تسلیم نہ کیجائے۔ یہ ارجاء بدعت ہے۔ دین کے خلاف ہے۔ حضرت امام صاحب اس کے مخالف ہیں۔

خلاصہ یہ کہ ارجاء کی دو قسمیں ہیں۔ سُنّت اور بدعت۔ امام صاحب کی طرف نسبت ارجاءِ سُنّت کی ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تنبیہ۔ ارجاءِ سُنّت کی نسبت امام صاحب کی طرف کر دینے میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی اشکال نہیں۔ لیکن چونکہ عام طور پر ارجاء سے مراد ارجاءِ بدعت ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے غلط فہمی سے

بچانے کے لئے بالمعنیٰ الصحیح بھی ارجاء کی نسبت آپ کی طرف نہ کرنی چاہیئے۔

حیثیتِ اختلاف

ہمارا ایمان کی تعریف میں دو فریقوں سے اختلاف ہے ایک محدثین سے۔ دوسرے معتزلہ اور خوارج سے۔ ہم ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کرتے ہیں۔ یہ دونوں فریق ایمان کی تعریف تصدیق، اقرار، عمل سے کرتے ہیں۔ معتزلہ اور خوارج سے ہمارا اختلاف حقیقی ہے۔ وہ عمل کو ایسا جزو مانتے ہیں۔ جس کے انتفاء سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔ ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے قائل نہ ہونے میں محدثین بھی ہمارے ساتھ شریک ہیں۔ لیکن محدثین کے ساتھ ہمارا تعریف ایمان میں اختلاف محض لفظی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان کے دو درجے ہیں ایک اصل ایمان۔ جو منجی ہے خلودُ النّار سے۔ دوسرے کمال ایمان جو منجی ہے دخول النّار سے۔

پہلے درجہ کی تحصیل کے لئے صرف تصدیق کافی ہے۔ دوسرے درجہ کی تحصیل کے لئے عمل بھی ضروری ہے جن حضرات نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے وہ اصل ایمان کی تعریف کرنا چاہتے ہیں اور جن حضرات نے عمل کو بھی تعریف میں داخل کیا وہ کمال ایمان کی تعریف کر رہے ہیں۔ اس لئے حنفیہ اور محدثین میں اختلاف محض لفظی ہے۔ معتزلہ اور خوارج سے حقیقی اختلاف ہے وہ اصل ایمان میں بھی عمل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم ضروری نہیں سمجھتے۔

اسی طرح محدثین کا ایمان کی تعریف میں دو فریقوں سے اختلاف ہو رہا ہے۔ حنفیہ سے اور مرجیہ سے۔ محدثین کا مرجیہ سے اختلاف حقیقی ہے۔ حنفیہ سے لفظی ہے۔

حکمتِ اختلاف

استاذ المحدثین حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی یہ ہے کہ محدثین اور امام صاحب میں تعبیر کا فرق مقتضائے حال کے فرق کی وجہ سے ہے۔

دونوں فریقوں کے حضرات حکیم ہیں۔ اور حکیم کی تعبیر مقتضائے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ ہر فریق نے مقتضائے حال کے مطابق تعبیر اختیار فرمائی ہے۔ اقتضائے حال مختلف تھا۔ اس لئے تعبیر بھی مختلف ہو گئی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ محدثین کو زیادہ سامنا پڑا ہے مرجیہ سے۔ وہ لوگوں کے دلوں سے اعمال کی ضرورت کا احساس نکالتے تھے۔ اس لئے ایسے حالات میں ایمان کی تعبیر ایسی اختیار کرنی مناسب تھی جس سے اعمال کی ضرورت کا احساس پیدا ہو۔

اس لئے انہوں نے ایمان کی تعریف میں عمل کو بھی داخل کیا ہے۔ مراد یہ تھی کہ عمل کے بغیر ایمان کامل نہیں ہوتا۔ حضرت امام صاحب کے سامنے زیادہ زور معتزلہ اور خوارج کا تھا وہ کہتے تھے کہ بدعملی سے ایمان ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے لوگوں میں ایمان کے باقی رہنے کے بارہ میں مایوسی پھیل رہی تھی۔ لوگ یہ سمجھ رہے

تھے کہ ایمان کو باقی رکھنا یہ ہمارے بس کی بات نہیں۔ مایوس ہو کر آدمی چھوڑنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ اس لئے فضائے یاس کو دور کرنے کے لئے حضرت امام صاحبؒ نے ایمان کی تعریف صرف تصدیق سے کی ہے۔ مقصد یہ حقیقت سمجھانا تھا کہ نفس ایمان کے باقی رہنے کے لئے عقیدہ ٹھیک ہونا کافی ہے۔

محدثین نے اگر مرجیہ کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اچھا کردار ادا کیا ہے تو امام صاحبؒ نے خوارج کی تردید کے لئے یہ عنوان اختیار کر کے اُس سے بھی زیادہ قابل تحسین کردار ادا کیا ہے اس لئے کہ فرقہ خوارج مرجیہ سے بھی خطرناک ہے حدیثوں میں کثرت سے بطور پیش گوئی کے خوارج کے حالات بیان کئے گئے ہیں ان کی مذمت بیان کی گئی ہے اُن کے قتل کا حکم دیا گیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خوب ان کی سرکوبی کی ہے یہ لوگ مسلمانوں کو مُباح الدم سمجھتے تھے تو ان کی تردید دین کی بڑی خدمت ہے۔

پھر امام صاحبؒ نے ایمان کی تعریف کے لئے جو عنوان اختیار کیا ہے وہ نفس الامر کے بھی بالکل مطابق ہے اور حقیقت کی صحیح ترجمانی ہے در اقعہ میں اصل ایمان صرف تصدیق ہی کا نام ہے جس کو محدثین بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔

ایمان میں زیادت و نقصان کی بحث

جمہور[1] محدثین اور جمہور اشاعرہ اور معتزلہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایمان میں زیادتی بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔ ——— امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہ ہے الایمان لا یزید ولا ینقص۔ یعنی ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ——— امام الحرمین اور دیگر بہت سے محققین کا مختار یہی مذہب ہے یہ اختلاف بھی حقیقی نہیں لفظی اور اعتباری ہے۔ جن لوگوں نے تعریف ایمان میں اعمال کو داخل کیا ہے ان کو یہی کہنا چاہیئے کہ الایمان یزید وینقص اس لئے کہ ان کے ہاں ایمان میں اعمال داخل ہیں اور اعمال کم و بیش ہوتے رہتے ہیں۔ جن حضرات نے ایمان کی تعبیر صرف تصدیق قلبی سے کی ہے۔ ان کو یہی کہنا پڑے گا الایمان لا یزید ولا ینقص۔ اس لئے کہ تصدیق ایمانی نام ہے۔ اعتقاد جازم ثابت کا اس سے آگے تصدیق کا کوئی درجہ ہی نہیں اس لئے زیادتی کا احتمال نہیں اور اگر کسی کا اعتقاد حد جزم سے نیچے آگیا تو یہ ایمان ہی نہیں اس لئے احتمال نقصان نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے اس اعتقاد کا جو حد جزم تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے زیادہ اعتقاد کا کوئی درجہ نہیں جزم سے نیچے ظن ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اس کو ایمان نہیں کہتے۔ غرضیکہ جو حضرات ایمان میں زیادۃ و نقص کے قائل ہوئے وہ اور اعتبار سے قائل ہوئے اور جو عدم زیادۃ و نقص کے قائل ہیں۔

---

[1] دیکھئے فتح الملہم ص ۵۰ ج ۱۔

انکا فیصلہ اور اعتبار سے ہے تو ان حضرات میں اختلاف حقیقی نہ ہوا۔ ایمان میں زیادۃ ونقص ہوتا ہے کمال ایمان کے اعتبار سے اور زیادۃ ونقص نہیں ہوتا اصل ایمان کے اعتبار سے۔ یا قولین میں تطبیق یوں دی جائے کہ نفس ایمان کے اعتبار سے تو فیصلہ ہے لایزید ولاینقص اور نور ایمان کے اعتبار سے فیصلہ ہے یزید وینقص۔ کیونکہ ہر عمل کا ایک نور ہوتا ہے وہ اعمال کی کمی بیشی سے گھٹتا بڑھتا ہے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس ایمان تو گھٹتا بڑھتا نہیں البتہ مؤمن بہ کے اعتبار سے زیادۃ ونقص ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ کی طرف سے ایک حکم نازل ہوا اس پر ایمان لائے پھر دوسری بات نازل ہوئی اس کو مانا پھر تیسرا حکم نازل ہوا وہ مانا۔ علیٰ ھذا القیاس۔

مؤمن بہ کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ قرآن پاک میں زادتھم ایمانا وغیرھا آیات میں شاید ایمان کی زیادتی مؤمن بہ کی زیادتی کے لحاظ سے مراد ہو۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے۔ کمیت کے اعتبار سے حکم ہے لا یزید ولا ینقص کا اور یزید وینقص کا حکم باعتبار کیفیت کے ہے حاصل یہ کہ ایمان میں کئی وجوہ اور اعتبارات ہیں بعض سے زیادۃ ونقص ہوتا ہے۔ بعض سے نہیں ہوتا یہی منشار اختلاف بنا ہے۔

انا مؤمن انشاء اللہ کہنے کا حکم

جب کوئی شخص اپنے مؤمن ہونے کی خبر دے تو اسے صرف انا مؤمن کہنا چاہیئے یا انا مؤمن کے ساتھ انشاء اللہ بھی کہے اس میں اقوال سلف تین ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ صرف انا مؤمن کہنا چاہیئے۔ اس کے ساتھ انشاء اللہ ملانا جائز نہیں بعض فرماتے ہیں کہ انا مؤمن انشاء اللہ کہنا چاہیئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں طرح سے کہنا جائز ہے خواہ استثناء کرے خواہ نہ کرے صرف انا مؤمن کہے یا انا مؤمن انشاء اللہ کہے دونوں طرح درست ہے۔ یہ اختلاف بھی لفظی ہے انا مؤمن کے ساتھ انشاء اللہ کہنے کے اعتبارات و وجوہ مختلف ہیں بعض اعتبارات سے انشاء اللہ کہنا بالاتفاق ناجائز ہے بعض اعتبارات سے انشاء اللہ کہنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ مختلف حکم مختلف اعتبارات سے ہیں سب حکم اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

تفصیل یہ ہے کہ انشاء اللہ کہنے کے کئی اعتبار ہیں مثلاً ایک آدمی استثناء کرتا ہے شک کی وجہ سے یعنی انا مؤمن کے ساتھ انشاء اللہ اس لئے کہتا ہے کہ اسے فی الحال اپنے ایمان میں شک ہے اس بنار پر انشاء اللہ کہنا کسی کے ہاں بھی جائز نہیں کیونکہ فی الحال اپنے ایمان کے وجود میں شک کرنا کفر ہے اور کبھی انشاء اللہ محض تبرک کے لئے کہا جاتا ہے اس کے جواز میں کسی کو بھی تردد نہیں ہو سکتا۔ انشاء اللہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فی الحال تو ایک شخص کو اپنے اندر ایمان ہونے کا یقین ہے لیکن مستقبل کا کوئی پتہ نہیں کہ اس ایمان پر ثبات و دوام نصیب ہوگا یا نہیں اس لئے مآل کے اعتبار سے ایمان کے باقی رہنے میں سر

شخص کو شک ہو سکتا ہے تردد باعتبار مآل کی وجہ سے انشاء اللہ کہتا ہے یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کبھی اس وجہ سے انشاء اللہ کہا جاتا ہے کہ انا مؤمن کا بظاہر معنیٰ یہ ہے کہ انا مؤمن کامل لان المطلق ینصرف الی الکامل۔ تو یہ کمال ایمان کا دعویٰ ہوا اور ایمان کا کمال ہوتا ہے جمیع طاعات واجبہ کے کرنے سے اور جمیع معاصی سے بچنے سے تو انا مؤمن کے ذیل میں گویا یہ دعویٰ مترشح ہوتا ہے کہ میں سب طاعت کرتا ہوں اور سب معاصی سے بچتا ہوں تزکیۂ نفس سے بچنے کیلئے استثناء کرتا ہے یہ سب کے نزدیک جائز ہونا چاہیئے۔

ایمان تقلیدی کا حکم

ایمان کی حقیقت تمام ضروریاتِ دین کا اعتقاد جازم ثابت ہے۔ یعنی ہر امر ضروری میں نبی کی بات پر ایسا یقین جس میں دوسری جانب کا احتمال نہ ہو۔ اور ایسا پختہ ہو جو تشکیکِ مشکک سے زائل نہ ہو سکے۔ ایسے اعتقاد اور تصدیق کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تمام اصولِ اسلام کا اعتقاد بھی ہے اور ان کی صداقت پر دلائل قائم کرنے پر بھی قادر ہے ایسے اعتقاد کو ایمان تحقیقی کہتے ہیں۔ اور ایسے مؤمن کو مؤمن محقق کہتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تمام اصول اسلام کا اعتقاد جازم ثابت تو حاصل ہے۔ لیکن ان اصول پر دلائل قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ایسے اعتقاد کو ایمان تقلیدی کہتے ہیں اور ایسے مؤمن کو مؤمن مقلد کہتے ہیں۔ اس میں تو شک نہیں کہ تحقیقی ایمان کا درجہ تقلیدی ایمان سے بڑھ کر ہے۔ گفتگو اس میں ہوئی ہے کہ ایمان تقلیدی عند اللہ معتبر ہے یا نہیں؟ اس پر نجات کا ترتب ہوگا یا نہیں؛ اس میں مندرجہ ذیل آراء ہیں۔

۱۔ اکثر معتزلہ کے نزدیک مقلد مؤمن ہے نہ کافر۔ ۲۔ ابو ہاشم معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تقلیدی والا کافر ہے۔ ۳۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ نجات کے لئے کافی ہے۔ البتہ حافظ عینی نے بہت سے محققین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ایمان تقلیدی معتبر ہے۔ لیکن ترکِ نظر کا گناہ اس کو ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اس پر یہ فرض تھا کہ نظر و استدلال سے کام لیتے ہوئے تمام اصولِ اسلام کے دلائل بھی سمجھے اس فرض میں سستی کرنے پر مواخذہ ہوگا۔

اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہی صحیح ہے کہ ایمان تقلیدی نجات کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کسی کے ایمان کا امتحان لیا تو صرف توحید و رسالت کا عقیدہ پوچھا کبھی دلیل نہیں پوچھی۔ اگر دلائل کی معرفت اور ان کا بیان کر سکنا ضروری ہوتا تو ہر موقع پر دلیل ضرور پوچھتے اذلیس فلیس۔ اگر مسلمان بننے کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکنا ضروری ہوتا تو عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ میں ضرور ایسا محکمہ قائم کیا جاتا جو اسلام میں داخل ہونے والوں کو دلائل یاد کرواتا۔ حالانکہ ایسا کبھی نہیں کیا گیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں

ایسی قومیں بھی اسلام میں داخل ہوئی ہیں جو بہت ہی موٹی سمجھ کے تھے۔ ان میں نظر اور استدلال کی صلاحیت ہی نہیں تھی۔ ان لوگوں کا اسلام بھی قبول کیا گیا ہے معلوم ہوا کہ مسلمان بننے اور نجات حاصل کرنے کے لئے اصول اسلام پر دلائل قائم کر سکنے کی شرط لگانا یہ نیا اور گھڑا ہوا نظریہ ہے۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں اس کا کوئی تصور نہیں تھا۔ جمہور نے اس مستحدث نظریہ کو قبول نہیں کیا۔

ایمان اور اسلام میں نسبت

اسلام کا لغوی معنیٰ ہے کسی کے سامنے جھکنا فروتنی اختیار کرنا اس کی بات کو بلا چون وچرا تسلیم کر لینا۔ اصطلاح شریعت میں ایمان واسلام کے درمیان کیا نسبت ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

(۱) ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ایمان خاص ہے اسلام عام ہے اس لئے کہ ایمان کہتے التسلیم بالباطن۔ اور اسلام کا معنی ہے تسلیم کر لینا خواہ یہ تسلیم دل سے ہو خواہ زبان سے خواہ جوارح سے ہو۔ فکل ایمانٍ اسلام بدون عکس کلی۔

(۲) بعض نے ان دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ بیان کی ہے اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا جو کبھی کسی شخص میں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور کبھی کسی میں انقیاد باطنی ہوتا ہے ظاہری نہیں اور کبھی انقیاد ظاہری ہوتا ہے اور باطنی نہیں ہوتا۔

(۳) سید مرتضیٰ زبیدی شارح احیاء العلوم کی رائے یہ ہے کہ ایمان واسلام میں تلازم فی الوجود یا تساوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اسلام کامل معتبر جب پایا جائے گا تو اس کے ساتھ ایمان ضرور ہوگا جب ایمان کامل پایا جائے گا تو اس کے ساتھ اسلام ضرور ہوگا۔ اس لئے کہ ایمان نام ہے انقیاد باطنی کا لیکن کامل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ساتھ انقیاد ظاہری بھی ہو۔ اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہری کا لیکن اس کے معتبر عند اللہ ہونے کے لئے شرط یہ ہے۔ کہ انقیاد باطنی بھی ہو۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ کا قول بھی اس کے قریب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان واسلام کے جس طرح لغوی مفہوم جدا جدا ہیں اسی طرح سے ان دونوں کے شرعی مفہوم بھی جدا جدا ہیں۔ ایمان کا مفہوم ہے انقیاد باطنی اور اسلام کا مفہوم ہے۔ انقیاد ظاہری لیکن تغایر مفہوم کے باوجود وجوداً ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کمال ایمان کے لئے انقیاد ظاہری شرط ہے۔ اسی طرح سے اسلام نام ہے۔ انقیاد ظاہری کا لیکن معتبر اور صحیح تب سمجھا جائے گا جبکہ اس میں انقیاد باطنی بھی ہو۔

(۴) اسلام وایمان کے درمیان نسبت قائم کرنے میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تعبیر نہایت لطیف ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان و اسلام کی مسافت ایک ہے صرف مبدا اور منتہی کا فرق ہے اسلام ظاہر سے شروع ہوتا ہے اور رچ رچ کر باطن میں پہنچتا ہے اور ایمان کامل باطن سے شروع ہو کر پھوٹ پھوٹ کر ظاہر پر آجاتا ہے اگر کسی کا ایمان کامل ہوگا تو وہ دل ہی میں نہیں رہے گا بلکہ اپنی قوت کی وجہ سے جوارح پر بھی ظاہر ہوگا اور اسلام اگر صحیح ہوگا تو ظاہر سے باطن تک ضرور پہنچے گا۔ البتہ ایمان ناقص اور اسلام غیر معتبر میں انفکاک ہو سکتا ہے اگر تصدیق دل ہی دل میں ہے لیکن پھوٹ کر اعمال کی شکل میں ظاہر پر نہیں آئی تو یہ ایمان کے ناقص ہونے کی نشانی ہے اور اگر اسلامی اعمال جوارح کے اوپر اوپر ہی تیرتے ہیں لیکن قلبی یقین کے اضافہ کا باعث نہیں بنتے تو یہ اسلام غیر معتبر عنداللہ ہے۔

حدیثِ جبرئیل علیہ السلام

سببِ ورودِ حدیث صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھ سے (دین کی باتیں) پوچھا کرو لیکن غلبہ ہیبت کی وجہ سے وہ حضرات سوال نہ کرسکے چنانچہ ایک آدمی مجلس میں آئے اور بیٹھ گئے آگے یہی سوالات وجوابات ہیں جو حدیث جبرئیل میں معروف ہیں۔ مطلب یہ کہ غلبۂ ہیبت کی وجہ سے حضرات صحابہؓ کو سوالات کی جرأت بہت کم ہوتی تھی تعلیم حقائق دینیہ کے لئے حق تعالیٰ نے حضرت جبرئیل کو انسانی شکل میں بھیجا تاکہ یہ سوال کریں اور معلم کائنات صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں گوہر افشانی فرمائیں اس انداز سے صحابہؓ کا دامن علمی جواہر پاروں سے بھرپور ہو۔

اہمیت حدیث

معانی ومضامین کے لحاظ سے یہ حدیث نہایت جامع ہے۔ ذخیرہ احادیث میں جو علوم وحقائق تفصیلات سے مذکور ہیں وہ سب بالاجمال اس حدیث میں مذکور ہیں۔ احادیث میں اسلامی عقائد ونظریات، اسلامی اعمال وعبادات ظاہرہ اور اخلاق حمیدہ وملکات باطنہ سب امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس حدیث میں تفسیر ایمان کے ضمن میں عقائد ونظریات کا اجمالی خاکہ اور تفسیر اسلام کے ماتحت اسلامی عبادات ظاہرہ اجمالی فہرست اور تعریف احسان میں ملکات باطنہ کی طرف اشارہ موجود ہے یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے قرآن عزیز کے تفصیلی علوم ومعارف کا اجمال سورۃ فاتحہ میں مذکور ہے۔ لہٰذا جس طرح سے سورۃ فاتحہ کو اُمّ القرآن کہا جاتا ہے۔ یہ حدیث بھی اپنی جامعیت کی وجہ سے اس قابل ہے کہ اس کو اُمّ السنۃ کا لقب دیا جائے چنانچہ علامہ قرطبی ارشاد فرماتے ہیں[۲]

ھٰذا الحدیث یصلح ان یقال لہ ام السنۃ لما تضمنہ من جمل علم السنۃ۔	یہ حدیث اس قابل ہے کہ اس کو ام السنۃ کہا جائے اس لئے کہ اس کے ضمن میں پورے علم السنۃ کا اجمال اور نچوڑ موجود ہے۔

علامہ طیبیؒ[۳] فرماتے ہیں کہ اسی نکتہ کی وجہ سے امام بغوی نے اپنی دو کتابوں "مصابیح" اور "شرح السنۃ" کا افتتاح قرآن کریم کی پیروی کرتے ہوئے اسی حدیث سے کیا ہے۔ یعنی جس طرح قرآن کریم کی ابتداء اُمّ القرآن سے کی گئی ہے ایسے ہی امام بغوی نے حدیث کی ان دو کتابوں کو اُمّ السنۃ سے شروع کرنا مناسب سمجھا۔

---

[۱] ص ۲۹ ج ۱ [۲] فتح الباری ص ۱۲۵ ج ۱ [۳] فتح الباری ص ۱۲۵ ج ۱

علامہ طیبی اور دوسرے اکابر جس جامعیت کا اظہار فرمارہے ہیں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں اس طرف اشارہ موجود ہے۔ سوالات کے جوابات دینے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا فانہ جبرئیل اتاکم یعلمکم دینکم۔ ظاہر ہے کہ لفظ دین ایمان، اسلام و احسان سب امور کو شامل ہے اس تعبیر میں یہ بات بتادی گئی کہ علوم دینیہ کا اجمال ان جوابات میں موجود ہے۔

جامعیت۔ تمام احادیث کے علوم تین حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ (۱) وہ احادیث جن میں اسلام کے اصول اور نظریات کی تعلیم ہے۔ (۲) وہ احادیث جو اعمال ظاہرہ کی اصلاح سے متعلق ہیں۔ (۳) وہ احادیث جو اصلاح باطن کے سلسلہ میں ہیں۔ اس حدیث میں ان تین قسموں کا ذکر آگیا ہے۔ اسلام میں اعمالِ ظاہرہ کی اصلاح کا مضمون آگیا اور ایمان میں اصلاح عقائد کا مضمون آگیا اور احسان میں اصلاح اخلاق کا مضمون آگیا۔ اس طرح چند جملوں میں پورے دین کا خلاصہ بیان کر دینا پیغمبرانہ اعجاز ہے یہ حدیث جوامع الکلم سے ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت انتہائی جامعیت کی حامل تھی آپ نے دین کے ان تینوں حصوں کی کما حقہ تشریح اور خدمت کی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں بھی جامعیت کی شان کافی حد تک موجود تھی۔ لیکن مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ جامعیت میں کمی آتی گئی اس لئے علماء امت نے دین کی حفاظت و خدمت کے لئے ان تین شعبوں کو تین علموں میں مدون کر دیا کتاب و سنت میں تصحیح عقائد کے سلسلہ میں جو ہدایات دی گئی ہیں ان کی حفاظت و خدمت کے لئے "علم الکلام" مدون ہوا۔ اعمال ظاہرہ کے متعلق جو راہ نمائیاں کتاب و سنت نے کی ہیں ان کی تشریح کے لئے علم الفقہ کو مدون کیا اور اصلاح اخلاق کے سلسلہ میں جو باتیں قرآن و سنت نے بتائی ہیں ان کی تفصیلات کے لئے علم الاحسان / علم الاخلاق / علم التصوف مدون ہوا۔ ان علوم ثلثہ میں کامل دسترس رکھنے والا ہی محقق اور کامل عالم دین کہلانے کا حقدار ہے جیسا کہ اجزائے ثلثہ کی اصلاح کرنے والا ہی کامل دین دار کہلانے کا مستحق ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ تینوں علوم قرآن و سنت سے کوئی الگ چیز یا ان کے خلاف کوئی محاذ نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ثلاثہ کتاب و سنت کی روح اور اس کے ثمرات ہیں جن کو تیسیر علی الامۃ کے لئے مدون کیا گیا ہے۔

فخذیہ کی ضمیر کا مرجع

ووضع کفیہ علی فخذیہ

اس جملہ میں کفیہ کی ضمیر کا مرجع یہ آنے والے شخص یعنی جبرئیل ہیں۔ فخذیہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ بھی جبرئیل ہی کی طرف راجع ہو ترجمہ یوں ہوگا انہوں نے اپنی دونوں ہتھیلیاں اپنی دونوں رانوں پر رکھیں۔ اس طرح سے بیٹھنا ادب کا بیٹھنا ہے استاذ کے سامنے بھی انداز نشست ہونا چاہیئے اور اس وقت کی آمد سائل و متعلم کی حیثیت سے تھی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یعنی انہوں

نے اپنی دونوں ہتھیلیاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رانوں پر رکھیں۔ اس سے ان کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی طرف زیادہ متوجہ کرنا تھا اور یہ غرض بھی ہوسکتی ہے کہ تعمیہ کرنا یعنی اپنی شخصیت کو چھپانا اور مخاطب کو التباس و حیرت میں ڈالنا چاہتے ہوں جیسا کہ اور بھی کئی انداز ایسے اختیار کئے ہیں (کما سیاتی)

بعض شارحین نے اگرچہ پہلا احتمال ذکر کیا ہے لیکن راجح دوسرا احتمال ہی ہے اس لئے کہ نسائی کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ[1] حتی وضع یدہ علی رکبتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

تعمیہ کی کوشش

اس حدیث میں جبرئیل علیہ السلام کے اپنے ہاتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رانوں پر رکھنے کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں جو بظاہر خلافِ ادب یا عجیب سی معلوم ہوتی ہیں ان کے متعلق شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم[2] میں نہایت عمدہ پیرایہ میں واضح فرمایا ہے کہ اس موقع پر حضرت جبرئیل کا مطمح نظر تعمیہ کرنا، اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا اور لوگوں کو حیرت والتباس میں ڈالے رکھنا تھا۔ کبھی ایسا انداز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نو وارد صاحب غایت درجہ کے تہذیب یافتہ آداب تعلیم وتعلم سے واقف اور صاحب سکینہ و وقار ہیں۔ کبھی ایسی صورت اختیار کرتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شخص دیہاتی و بدوی اور آدابِ مجلس سے ناواقف ہے۔

شاید اسی لئے پہلے انہوں نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے ہیں جو طالب علم کے لئے ادب و شائستگی کی ہیئت ہے جس سے ناظرین کو ان کے مؤدب و مہذب ہونے کا گمان گذرے پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک رانوں پر رکھے جو سادہ لوح دیہاتی لوگوں کا کردار ہے مقصد یہ کہ لوگ ان کی شخصیت کے بارہ میں ورطۂ حیرت میں ہی پڑے رہیں سلیمان تیمی کی روایت میں جو الفاظ ہیں ان سے تقریر بالا مستفاد ہوتی ہے الفاظ یہ ہیں فتخطی حتی برك بين يدی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما یجلس احدنا فی الصلوۃ اس سے معلوم ہوا کہ حالت تشہد کی طرح اپنی ران پر ہاتھ رکھے اس کے بعد یہ لفظ ہیں ثم وضع یدہ علی رکبتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اپنی رانوں پر ہاتھ رکھنے کے بعد پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رانوں پر ہاتھ رکھے۔

اسی طرح سے کبھی یارسول اللہ کہہ کر ندا دیتے جو عنوانِ تہذیب ہے اور کبھی یا محمد کہہ کر پکارتے ہیں جو شانِ بدویت ہے۔ کبھی شائستہ لوگوں کی طرح اہل مجلس کو سلام کہتے ہیں کبھی دیہاتی لوگوں کی طرح گردنوں پر سے پھلاندتے ہوئے آگے بڑھتے چلے آرہے ہیں۔ کبھی سوال کرتے ہیں جو ناواقفیت کی علامت ہے کبھی جواب کی توثیق وتصویب کرتے ہیں جو عالم ومفتی کا منصب ہے۔

---

[1] ص ۲۶۵ ج ۲ [2] ص ۵۳، ۵۴ ج ۱

بالوں اور لباس کا انداز بتاتا ہے کہ مدینہ پاک کے شہری ہیں۔ کسی کا ان کی صورت کو نہ پہچاننا مسافر ہونے کی دلیل ہے۔ حتیٰ کہ تمام اطوار و اوضاع میں تعمیہ اور اخفاء کی پوری پوری کوشش کی گئی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اور تو کوئی کیا پہچانتا ان کے اصل شناسا مہبط وحی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس مرتبہ انکو پہچان نہ سکے جیسا کہ عمدۃ القاری وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

لا یعرفہ منا احد۔ یہاں شارحین نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ دوسروں کے نہ پہچاننے کا علم حضرت عمرؓ کو کیسے ہوا؛ حافظؒ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی عدم معرفت کا فیصلہ حضرت عمرؓ نے اپنے ظن سے کیا ہو یا حاضرین نے صراحۃً یہ کہدیا ہو کہ نہ معلوم یہ کون صاحب ہیں۔ راجح یہی دوسرا احتمال ہے اس لئے کہ عثمان بن غیاث کی روایت میں یوں ہے کہ "فنظر القوم بعضھم الی بعض فقالوا ما نعرف ھذا"[1]

یا محمدؐ کہہ کر پکارنے کی وجہ

حضرت جبرئیل امین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یا محمدؐ کہہ کر خطاب کیا جو بظاہر مقام ادب کے بھی خلاف ہے اور قرآن کریم کے بھی خلاف ہے قرآن پاک میں ہے لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا۔ ایک تفسیر کی بنا پر اس کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرح سے نہ پکارا کرو جیسے ایک دوسرے کو پکار لیتے ہو۔ بلکہ حضرت رسالت مآب کی عظمت شان کی رعایت رکھ کر خطاب کیا کرو۔ نام لے کر پکارنا ظاہر ہے کہ خلاف ادب ہے اس کے شارحین نے مختلف جوابات دیئے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہو۔

(۲) آیت پاک میں خطاب انسانوں کو ہے کدعاء بعضکم بعضا میں ملائکہ کرام شامل نہیں ہیں۔ اس لئے جبرئیل اس نہی کے مخاطب نہیں۔

(۳) یا محمد بول کر علمی معنی مراد نہیں بلکہ وصفی معنی مراد ہے محمد دراصل صفت کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے انتہائی درجہ کی حمد و ستائش کیا ہوا شخص۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی دائرہ مخلوق میں سے اس وصف کے مصداق ہیں یہی معنی مراد لے کر خطاب کیا ہے۔

(۴) انہوں نے بغرض تعمیہ و اخفاء دیدہ دانستہ نام لے کر خطاب کیا ہے (کمامر)

سوالات کا ربط اس حدیث میں چار چیزوں کے متعلق سوال ہے (۱) ایمان (۲) اسلام (۳) احسان (۴) ساعت و قیامت۔ پہلے تین سوال تو باہم مربوط ہیں اس لئے کہ یہ تین سوالات

---

[1] فتح الباری ص ۱۱۷ ج ۱۔

ایک ہی حقیقت کے تین مراتب کے متعلق ہیں۔ ایک ابتدائی مرتبہ ہے (یعنی ایمان) ایک اوسط (اسلام) ایک اعلیٰ (احسان) نیز ان تینوں میں سے ہر ایک علی الترتیب یکے بعد دیگرے ایک دوسرے سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایمان ہی ترقی کر کے اسلام بنتا ہے اور اسلام ترقی کر کے احسان بن جاتا ہے ان میں تو اچھی خاصی مناسبت اور ارتباط ہے مگر ساعت کا سوال یہاں بظاہر غیر مربوط ہے۔ اس کا احسان سے ربط معلوم کرنے کیلئے غور اور تامل کی ضرورت ہے۔

شیخ الاسلام علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم[1] میں اور اپنے امالی موسومہ بفضل[2] الباری میں یہ اہم سوال خود ہی اٹھایا ہے پھر اس کے جواب میں اپنی عظمتِ شان کے لائق ارتباط کی بے نظیر تقریر فرمائی ہے پورا حظ حاصل کرنے کے لئے تو ان ماخذین کی طرف مراجعت کریں۔ البتہ اس کا حاصل ولباب۔ یہاں بیان کیا جاتا ہے

احسان کا ماقبل سے ربط

دیکھنا یہ ہے کہ تخلیق عالم کا مقصد کیا ہے اگر غور کیا جائے تو ہر شخص بخوبی معلوم کر سکتا ہے کہ یہ آسمان وزمین اور ان کے درمیان سب کچھ انسان کے لئے پیدا کیا گیا ہے ہر چیز انسان ہی کے کام آتی ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں۔

الم ترو ا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض (سورۃ لقمان آیت ۲۰ رکوع ۳)	کیا تم لوگوں کو یہ بات معلوم نہیں کہ اللہ نے تمہارے کام میں لگا دیا ہے ان تمام چیزوں کو جو آسمانوں اور زمین میں ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا۔

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا (بقرہ آیت ۲۹ رکوع ۳)	وہ ایسی (قادر ومحسن) ذات ہے جس نے تمہارے لئے ان تمام چیزوں کو پیدا کیا جو زمین میں ہیں۔

اس قسم کی تصریحات بے شمار ہیں ان سے یہ بات تو بالکل واضح ہوگئی کہ سب کچھ انسان کے لئے ہے۔ یہ سب چیزیں انسان کے کام آتی ہیں لیکن انسان ان میں سے کسی کے کام کا نہیں اس کے نہ ہونے سے کسی چیز کا بھی کچھ نہیں بگڑتا پھر سوچنا ہے کہ انسان کو کس لئے پیدا کیا۔ کسی مخلوق کے کام کا جب یہ نہیں ہے تو اس کی پیدائش کا مقصد عبادتِ خالق کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (سورہ ذاریات آیت ۵۶ رکوع ۳)	میں نے تو انسانوں اور جنوں کو صرف اس لئے پیدا کیا تاکہ وہ میری عبادت کیا کریں۔

حاصل یہ ہوا کہ تخلیق عالم اور اس کے تمام عالیشان انتظام کا اصل مقصد عبادت ہے باقی جملہ کائنات یا تو اس کے مبادی ہیں یا ثمرات۔

---

[1] ص ۱۶۱ ج ۱ [2] ص ۵۲۳ ج ۱

قاعدہ یہی چل رہا ہے کہ جب کوئی چیز اپنے کمال کی حد تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے زوال کا وقت آ جاتا ہے کھیتی جب اپنی منازل مختلفہ میں سے گذرتی ہوئی حد کمال تک پہنچ جاتی ہے تو اس کے صرف کاٹنے کا پروگرام ہی رہ جاتا ہے اسی طرح سے جب تخلیق عالم کا اصلی مقصد یعنی عبادت اپنے انتہائی عروج وارتقاء پر پہنچ جائے گا۔ اس کے زوال کی انتظار پیدا ہوجانا معمول کے مطابق ہے۔

احسان نام ہے کمال عبادت کا، اور اکمل العابدین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رئیس المحسنین ہیں آپ کے احسان سے زیادہ تو کیا برابر درجہ کے احسان کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا اس لئے فطرۃً سوال عن الاحسان کے بعد طبیعت میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ یہی مقصد آفرنیش عالم تھا جو پورا ہوگیا اب اس کے اکھڑنے اور ختم ہونے کا وقت کون سا ہوگا۔ جیسے جلسہ میں تمام مقررین کی تقریریں ختم ہونے کے بعد پنڈال کے اکھڑنے کا ہی موقع ہے۔

جلسہ گاہ اور پنڈال کے طرح طرح کے سازوسامان دیکھ کر ایک ناواقف نووارد یہ سوال کریگا کہ یہاں کیا ہوگا۔ اس سے کہا جائے گا کہ یہاں تقاریر ہوں گی پھر سوال کرے گا کہ کس کس عالم کی تو جواباً کہا جائے گا کہ فلاں فلاں عالم تقریر فرمائیں گے۔ مقصد جلسہ کے متعلق اس قسم کے سوالات کرنے کے بعد اگر وہ یہ پوچھے کہ جلسہ کب تک ختم ہوجائے گا اور پنڈال وغیرہ کب تک لپیٹ لئے جائیں گے۔ تو اس کا یہ سوال بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے عین مطابق ہوگا۔ بالکل یہی حیثیت احسان کے بعد سوال عن الساعۃ کی ہے یہ سوال گذشتہ سوالات کی طرح بالکل مناسب اور مرتبط اور ترتیب طبعی کے مطابق ہے۔

البتہ ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے عبادت کی تکمیل ہوگئی تو آپ کے بعد یہ عالم کیوں باقی رکھا گیا۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ اسی وقت آپ کے ساتھ ساتھ اٹھا لیا جاتا۔

اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تکمیل عبادت دو طرح سے ہے ایک کیفیت کے اعتبار سے دوسرے کمیت کے اعتبار سے۔ کیفیت کے لحاظ سے تو عبادت کے مراتب کمالات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوگئے۔ لیکن کمیت دعدد اور کثرت عابدین کے اعتبار سے ابھی تکمیل عبادت کا کام باقی ہے۔ جب دُنیا کا ہر گھر اسلام کی روشنی سے منور ہوگا۔ کونے کونے میں چپہ چپہ پر اسلام پھیل جائے گا۔ (جس کا ظہور زیادہ تر حضرت مہدی کے دور میں ہوگا) تو چونکہ اس وقت کماً وعدداً بھی تکمیل عبادت ہوچکی ہوگی اور اس وقت اس عالم کے لپٹنے کا وقت آجائے گا۔

حضرت شیخ الاسلام کی یہ تقریر انیق امام ربانی قاسم الخیرات والعلوم حضرت مولانا محمد قاسم صاحب

نانوتوی کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قاسمی علوم ومعارف کو کما حقہ سمجھ کر آپ سے بہتر تعبیر کرنے والا اور چمکانے والا شاید ہی کوئی ہو۔

تفسیرِ اسلام

مشکوٰۃ شریف کی اس زیرِ نظر روایت میں سب سے پہلا سوال اسلام کے متعلق ہے۔ اس حدیث میں تعریف اسلام میں پانچ امور ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) شہادت توحید و رسالت۔ (۲) اقامت الصلوٰۃ۔ (۳) ایتاء الزکوٰۃ۔ (۴) صیام رمضان۔ (۵) حج بیت اللہ شریف۔ اس سوال کے جواب میں الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں۔ بعض روایات میں زیادہ امور کا ذکر ہے بعض میں کم۔ اس اختلاف کا منشاء اختلاف فی الضبط ہے۔ بعض رواۃ پوری تفصیل کو ضبط کر سکے۔ بعض نے کم امور کو ضبط کیا۔ بعض کو سب یاد رہیں بعض کو بعض کا ذھول و نسیان ہو گیا۔

اس جواب کے الفاظ کچھ بھی ہوں اس سے اتنی بات واضح ہو گئی کہ اسلام اطاعت ظاہرہ کا نام ہے۔ اگرچہ اس کے معتبر و صحیح ہونے کے لئے تصدیقِ قلبی شرط ہے۔ تعریف میں جتنے امور بھی مذکور ہیں۔ سب اعمال ظاہرہ کے قبیل سے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اعضاء و جوارح پر طاعت کے آثار نمایاں ہوں ہر قسم کی طاعت اپنے اپنے درجہ میں ہونی چاہیئے۔ طاعات واجبہ وجوبی درجہ میں، طاعات نافلہ استحبابی درجہ میں۔

یہ مطلب نہیں کہ اسلام صرف انہی پانچ امور سے مکمل ہو جاتا ہے کسی اور طاعت کی ضرورت نہیں۔ ان پانچ کے ذکر پر اکتفاء حصر کیلئے نہیں ہے" واقعی یہ سب طاعات سے اہم اور رکنیت کا مقام رکھنے والی ہیں۔ ان پانچ میں سے ہر عمل ایسا ہے جو اعمال کی ایک مستقل قسم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اعمال کی تمام انواع کا ایک ایک فرد ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ ہر نوع اور ہر شعبہ کے اعمال میں شریعت کی مکمل اتباع و انقیاد کا نام اسلام ہے۔

اسلامی امور دو حال سے خالی نہیں۔ قولی ہوں گے یا غیر قولی۔ پھر غیر قولی دو حال سے خالی نہیں فعلی ہوں گے یا ترکی۔ فعلی وہ جن میں کچھ کرنا پڑے۔ ترکی وہ جن میں کچھ چھوڑنا پڑے پھر فعلی تین حال سے خالی نہیں۔ (۱) محض بدن سے تعلق رکھنے والے اعمال (۲) محض مال سے تعلق رکھنے والے اعمال (۳) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔ اس طرح اعمال کی کل پانچ قسمیں بن گئیں۔ (۱) قولی اعمال (۲) ترکی اعمال (۳) محض بدنی اعمال (۴) محض مالی اعمال (۵) وہ اعمال جن کا تعلق بدن اور مال دونوں سے ہے۔

پہلی قسم میں سے شہادت ذکر کر کے بتا دیا کہ تمام قولی اعمال پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے مطابق ہونے چاہئیں۔ دوسری قسم میں سے روزہ کو ذکر کر دیا۔ روزہ۔ تروک ثلاثہ کا نام ہے۔ تیسری قسم میں سے نماز کا ذکر کیا۔ چوتھی قسم میں سے زکوٰۃ کو ذکر کر دیا۔ پانچویں قسم میں سے حج کا ذکر کر دیا گیا۔ اس طرح ہر قسم میں سے ایک ایک ذکر کر کے اشارہ فرما دیا کہ تمام انواع اعمال کی اصلاح کرنے سے ہی اسلام کامل ہوتا ہے۔

الاسلام کی تعریف میں مصدر استعمال نہیں کیا گیا اس کی جگہ اَنْ (ناصبہ مصدریہ) اور فعل لایا گیا ہے یعنی شہادت ان لاالٰہ الخ اور اقامت الصلوٰۃ کے الفاظ استعمال کرنے کی بجائے ان تشہد وتقیم وغیرھما الفاظ استعمال کئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اور فعل مل کر اگرچہ مصدر کا ہی معنی دیتا ہے تاہم دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ ان اور فعل زمانہ استقبال پر دلالت کرتا ہے۔ مصدر اس دلالت سے خالی ہے اور یہاں استقبال کا معنی مقصود ہے ملاعلی قاری نے یہ توجیہ اختیار فرمائی ہے کہ مصدر کی بجائے ان تشہد وان تقیم وان تصوم وغیرہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ صرف علم ومعرفت ان امور کی پیدا کرنا کافی نہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ آپ ان امور کو اپنے عمل میں لائیں اور ان کو قوت سے فعلیت کی طرف نکالیں۔

صیغ مضارع استمرار تجددی پر دلالت کرتے ہیں ان سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان ارکان خمسہ میں اپنی اپنی حالت کے مطابق دوام واستمرار مطلوب ہے توحید میں تو استمرار دائم مطلوب ہے۔ نماز میں اس سے کم (روزانہ پانچ وقت ادا ہوتی رہے)، روزہ وزکوٰۃ میں اس سے بھی کم (کہ سال میں) اپنے موقع پر ادا کئے جائیں)، حج میں صرف یہ کہ عمر میں ایک مرتبہ ادائیگی کا التزام کیا جائے۔

ان تشہد وغیرہ میں خطاب غیر معین ہے یعنی اس کا مخاطب ہر وہ شخص ہے جس تک یہ بات پہنچے اور جو بھی اس کو سُنے۔

فعجبنالہ یسالہ ویصدقہ کسی چیز کا سبب نہ جاننے کی وجہ سے اس کو دیکھ کر قلب میں جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کو تعجب کہتے ہیں۔ یہ سائل وارد اس واقعہ میں وہی ناموس مُبارک ہیں جو بحیثیت سفیران جوابات کی تمام تفصیلات اللہ رب العزت کی طرف سے لائے ہیں۔ ان کی تصدیق وتصویب کا مطلب یہ ہے کہ یہ جوابات ان تفصیلات کے مطابق ہیں جو میں قبل ازیں پیش کر چکا ہوں اس حیثیت سے یہ توثیق باعث تعجب نہیں لیکن حاضرین مجلس کو چونکہ ابھی اس وارد کے جبرئیل امین ہونے کا ہی علم نہ تھا اس لئے صدقت کہنے پر تعجب بجا ہے اس لئے کہ سوال کرنا عموی حالات کے اعتبار سے اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سوال کا جواب ان کو معلوم نہیں اور تصدیق کرنا بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جواب اس کیفیت سے پہلے ہی ان کے علم میں ہے۔ صدقت کہنے کا عام طور پر مقصد یہ بتانا ہوتا ہے کہ میرے علم کی روشنی میں یہ جواب نفس الامر اور واقعہ کے مطابق ہے۔ ان کے جبرئیل ہونے کا علم حاصل ہونے تک اس تصدیق پر تعجب ہونا ہی چاہیئے تھا۔

ایمان اور ایمانیات کی کچھ وضاحت

حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سوالات میں سے ایک سوال ایمان کی حقیقت پوچھنا ہے ایمان کی اصل حقیقت تو یہ ہے کہ جو باتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قطعی اور بدیہی طور پر ثابت ہیں ان کو دل سے سچا ماننا جس کا

حاصل یہ ہے "تمام ضروریات دین میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا" ضروریات دین بہت سی ہیں اس جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے اہم ضروریات کی تعیین فرمادی ہے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کی تمام باتوں پر یقین رکھنا ایمان ہے جن میں سے اساسی ایمانیات یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ پر یقین (۲) ملائکہ پر یقین (۳) آسمانی کتابوں پر یقین (۴) حق تعالیٰ کے رسولوں پر یقین (۵) قیامت کا یقین (۶) تقدیر کا یقین ان ایمانیات کی تفصیلات علم الکلام کی ذمہ داریاں ہیں۔ یہاں ان میں سے صرف چند نکات کی وضاحت پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

۱۔ ایمان باللہ۔ اصول ایمانیات میں اصل اوّل ایمان باللہ ہے۔ اس میں باری تعالیٰ کے وجود، ربوبیت عامہ توحید ذات۔ تفرید صفات، وجوب وجود، تمام صفات کمالیہ سے اتصاف اور تمام شوائب نقص و حدوث سے تنزیہ و تقدس کو دل سے مان لینا داخل ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں۔ ایک وجود باری، دوسرا توحید باری۔ وجود باری ماننے کا مطلب یہ ہے کہ تمام عالم ممکنات کو پیدا کرنے والی ایک ذات ہے جو واجب الوجود ہے۔ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی اور توحید کا معنیٰ یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک اللہ تعالیٰ ہیں۔ دونوں مسئلوں پر تفصیلی بحث علم الکلام میں ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ وجود باری تعالیٰ کی دلیل ہے۔

؎ وفی کل شیٔ لہ آیۃ تدل علی انہ واحد

چنانچہ کائنات میں سے جس چیز کو بھی لے لیں وہ ممکن اور حادث ہے واجب اور ممتنع نہیں عقلی قاعدہ ہے کہ ہر حادث کے لئے محدِث اور موجِد ضروری ہے۔ ہر چیز کی حالت حدوث کہہ رہی کہ میرا محدِث تلاش کرو کیونکہ موجود بغیر موجِد کے نہیں ہو سکتا ہے۔ وہ موجِد یا واجب ہوگا یا ممتنع یا ممکن ممتنع ہو نہیں سکتا۔ جس کا اپنا وجود نہ ہو وہ دوسرے کو وجود کیسے دے سکتا ہے ممکن اس لئے نہیں کہ وہ خود حادث ہے اسے خود کسی محدِث کی ضرورت ہے۔ پھر اس کا محدِث تلاش کرنا ہوگا اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا کسی جگہ آخر کار ماننا پڑے گا کہ اس کا محدِث واجب ہے۔ خواہ اوّلاً مان لو یا آخر میں۔ اور توحید باری پر تو خود فلاسفہ نے بھی دلائل پیش کئے ہیں کہ تعدد وجباء محال ہے اور یہاں ان دلائل کی تفصیل کا محل نہیں۔

۲۔ ایمان بالملائکہ: فرشتوں کا وجود ضروریات دین میں سے ہے اس کا انکار کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ ایک ایسی مخلوق پیدا فرمائی ہے جن کا تعلق نور سے ہے۔ یہ اللہ کے سفراء اور مکرم ہیں۔ ایسے عبادت گزار ہیں جو کبھی نافرمانی نہیں کرتے اللہ تعالیٰ نے تکوینی انتظامات ان کے سپرد کئے ہیں یہ مختلف صورتوں میں متشکل ہو سکتے ہیں ان میں سے جن کا ثبوت تعیین سے ہے۔ جیسے جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، اور عزرائیل ان پر ایمان اسی تعیینی نوعیت سے ضروری ہے۔ اور جن کا نام معین نہیں ہے ان پر صرف اجمالی

ایمان کافی ہے۔

جو بات عقلاً ممکن ہو اور مخبر صادق اس کے وقوع کی خبر دے اس کے ماننے میں صحیح العقل کو تامل نہیں ہوسکتا۔ دلائل صحیحہ کی روشنی میں ثابت ہے کہ لسان نبوت صدق کے اعلیٰ ترین مقام پر فائز ہوتی ہے لہٰذا کتاب وسنت کی نصوص متواترہ سے وجود ملائکہ ثابت ہونے کے بعد اس کے انکار کی کیا گنجائش ہوسکتی ہے۔ یہی حال وجود شیاطین کا ہے۔

وجودِ ملائکہ عین حکمت ہے۔ واقعات وحقائق کی روشنی میں بھی فرشتے اور شیطان کے وجود میں کسی قسم کا استبعاد نہیں بلکہ عین حکمت ومصلحت ہے۔ اس لئے کہ انسان کے جسم میں حرارت، برودت، رطوبت ویبوست کے آثار مختلفہ دیکھ کر حکمائے طبعیین نے فیصلہ کیا کہ یہ مختلفۃ التاثیر عناصر سے مرکب ہے جو بدن میں اس طرح سے مختلط ہیں کہ نظر ایک دوسرے سے تمیز نہیں کرسکتی۔ انہوں نے یہ بھی فیصلہ کیا کہ جو عناصر جسم میں ممتزج ہیں ان میں سے ہر ایک کے لئے ایسا مستقل خزانہ ہے جس میں دوسرے کی آمیزش نہیں جس کو کرہ نار، کرہ ہوا، کرہ ماء اور کرہ تراب کہا جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح سے ارباب حکمۃ ایمانیہ نے عام نفوس انسانیہ میں سے ہر نفس میں جب یہ دیکھا کہ اس میں میلان خیر بھی ہے۔ میلان بشر بھی۔ رغبت طاعت بھی ہے۔ رغبت معصیت بھی تو یہ فیصلہ کیا کہ انسان میں خیر وشر، طاعت ومعصیت دونوں قسم کے مادے عنصر موجود ہیں جو مخلوط وغیر متمیز طور پر اس میں پائے جاتے ہیں۔ نظام جسمانی پر قیاس کرتے ہوئے۔ یہاں بھی مقتضے نظر یہ ہے کہ جو دو مادے نفوس انسانیہ میں ملے جلے ہیں ان میں سے ہر ایک کا ایسا مستقل جدا خزانہ بھی ہونا چاہیئے جس میں دوسرے کا اختلاط نہ ہو چنانچہ حکمتِ الٰہیہ سے خیر وطاعت محضہ کا ایک مستقل غیر مخلوط خزانہ وجود میں آیا۔ جس کو فرشتہ کہتے ہیں جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے لا یعصون اللہ ما امرھم ویفعلون مایؤمرون اسی طرح سے شر ومعصیت محضہ کا الگ مستقل خزانہ پیدا فرمادیا گیا جس کو شیطان کہتے ہیں[1] جس کے متعلق فرمایا وکان الشیطن لربہ کفورًا۔

۳۔ ایمان بالکتب متعلقات ایمان میں سے کتب الٰہیہ بھی ہیں۔ حق تعالیٰ نے معلمین کاملین یعنی انبیاء علیہم السلام میں سے بعض پر اپنی مقدس کتابیں اور پاک صحیفے نازل فرمائے جو اللہ کے بندوں کے لئے نصاب ہدایت تھے۔ ان میں سے جن کتب وصحائف کا ثبوت طرق صحیحہ سے ہوگیا ہے ان پر ایمان لانا ضروری ہے مثلاً تورات، انجیل، زبور اور قرآن مجید یہ تو بڑی بڑی کتابیں ہیں جن کا ثبوت بطور

---

[1] یہ تقریر فتح الملہم ص ۱۹۵/ج ا سے ماخوذ ہے۔ جس کو شیخ الاسلامؒ نے امام ربانی قاسم الخیرات نانوتوی قدس سرہ کے بعض مصنفات کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے۔

ضرورت وقطعیت کے ہے۔ صحف ابراہیم وموسیٰ کا ذکر بھی قرآن پاک میں ہے۔ ان سب کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ یہ سب کتابیں اللہ تعالیٰ نے اتاریں سب برحق تھیں پہلی کتب میں تبدیل وتحریف ہوگئی تھی آخری کتاب قرآن پاک تحریف سے محفوظ رہے گی پہلی سب کتابیں منسوخ ہیں۔ قرآن پاک ان کے لئے ناسخ ہے۔

۴۔ ایمان بالرسل تحقیق ایمان کے لیے اللہ کے رسولوں وپیغمبروں کو بھی ماننا ضروری ہے اس طرح سے کہ حق جل شانہ نے جتنے نبی اور رسول بھی بھیجے ہیں سب برحق ہیں جن حضرات کے نام وتفصیلات دلائل سے معلوم ہوگئے ہیں ان پر بالتعیین ایمان لانا ضروری ہے جن کے نام معلوم نہیں ہوسکے ان پر اجمالاً ایمان لانا کافی ہے۔

ضرورتِ نبوۃ۔

انسان نام ہے رُوح اور جسم کے مجموعہ کا۔ اس لئے اس کو صحت مند اور کامل تبھی کہا جاسکتا ہے جبکہ دونوں جزوں میں صحت وکمال موجود ہو حق تعالیٰ نے جسم کی نشوونما کے لئے مختلف قسم کی غذائیں پیدا فرمائی ہیں۔ امراض لاحق ہونے کی صورت میں دوائیں پیدا فرمائی ہیں نیز اس کی تزئین وتجمیل کے لئے طرح طرح کے سامان پیدا فرمائے ہیں جب جسم کے بقاء وارتقاء کے لئے سب سامان پیدا فرمادیئے ہیں تو انسان کے جزوِ اشرف یعنی روح کو اپنی رحمت سے کیسے محروم فرماتے۔

جسم مرکب ہے اور رُوح اس کے لئے کرشمہ ساز راکب ہے یا یوں کہیے کہ اصل مغز روح ہے جسم بمنزلہ بادام کے چھلکا کےہے اس لئے روح توجہ وعنایت کی زیادہ حقدار ہے اس کی نشوونما اور ترقیات اور زیب وزینت کے لئے زیادہ غذاؤں ودواؤں وسامان آرائش کا انتظام کرنے کی ضرورت ہے۔

ہر چیز کی غذا ودوا اس کی شایان شان ہوتی ہے۔ کثیف چیز کی اغذیہ وادویہ بھی کثیف ہوں گی اور لطیف چیز کی لطیف۔ ظاہر ہے کہ رُوح لطیف ترین چیز ہے جس کی حقیقت کا سمجھنا بھی انسان کے بس کی بات نہیں جیسا کہ فرمایا قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً۔ جسم کثیف ہے اس کی غذا ودوا بھی کثیف ہے اس لئے مفید ومضر دوا وغذا میں تمیز کرنے اور معرفتِ مقادیر وغیرہ کے لئے انسانی تجربہ کافی ہے۔ انسانوں میں سے ایک مخصوص طبقہ اپنے تجربات سے ان کی ضروری تفصیلات فراہم کرنے میں کامیابی حاصل کرلیتا ہے جن کو اطباء کہا جاتا ہے ان کی ہدایات کی اتباع کرنا تحفظ جسم کے لئے ضروری ہے۔ لیکن لطافت رُوح کی وجہ سے اس کی غذاؤں اور دواؤں کا ادراک اور مفید ومضر کا تمیز اور ان کی مقداروں کی پہچان کے لئے انسانوں کا تجربہ کافی نہیں۔ ان امور کا علم اسی ذات پاک کو ہوسکتا ہے جو حقیقت رُوح کو جاننے میں متفرد ہے وہی رہنمائی فرما سکتے ہیں۔

کہ اس کی غذا کیا ہے اور دوا کیا۔ اس کی ترقی کس چیز سے ہے۔ تنزل کس چیز سے۔ راحت کس چیز سے ہے۔ تکلیف والم کس بات سے۔ اس لئے ربّ الروح نے خود ہی انسانوں کے ایک مخصوص طبقہ کو اس کام کے لئے منتخب فرمایا کہ اس کو غذاؤں اور دواؤں کی تفصیلات کے علم سے آگاہ کرے اور وہ طبقہ آگے عام انسانوں کو اس کی تعلیم دے۔ تاکہ عام لوگ ان کی اتباع کر کے کمال روحانی حاصل کریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمال انسانی کے لئے اہم ترین ضرورت ان روحانی اتباع کا وجود ہے۔ انہی روحانی اطباء کو حضرات انبیاء علیہم السلام کہا جاتا ہے۔ جن کا وجود انسان کے لئے رحمت عظیمہ ہے۔ ان کی تعلیم کی اتباع کئے بغیر انسان صحیح انسان نہیں بن سکتے۔ یہ طبقہ انسانیت کا محسن اعظم ہے۔ تکمیل انسان کے لئے حق تعالیٰ ان کو خود ایسا علم عطا فرماتے ہیں جو ہر قسم سے تمام اغلاط سے پاک ہوتا ہے۔

۵۔ ایمان بالیوم الآخر

اس سے مراد قیامت کا دن ہے۔ اس لئے کہ یہ آخر ایام دنیا ہے۔ اس کے متعلق یہ اعتقاد رکھنا مسلمان ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قیامت آئے گی۔ تمام جسموں کو دوبارہ جوڑ کر ان سے ارواح کا تعلق کامل کر کے حساب کے لئے ان کو میدان محشر میں جمع کیا جائے گا پھر حسب اعتقاد و اعمال جنت یا دوزخ میں جانا ہوگا۔ غرضیکہ قیامت کی ان تمام تفصیلات کو ماننے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی ہیں۔

۶۔ ایمان بالقدر

تقدیر کا مسئلہ بھی ضروریات دین میں سے ہے۔ اس کو مانے بغیر بھی آدمی مومن نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ تمام واقعات وحوادث کے وقوع سے قبل ہی حق تعالیٰ ہر بات کا علم ازلی رکھتے ہیں۔ سب باتیں لوح محفوظ میں مکتوب ہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے اسی نقشہ علم کے مطابق ہو رہا ہے۔ بندوں کے تمام اختیاری اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہیں خواہ نیک ہوں یا بد۔ بندوں کو اتنا اختیار دیا ہے جس سے وہ اپنے اعمال کا کسب کر سکتے ہیں۔ خلق اعمال کی قدرت ان میں نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دقیق وعمیق ہے اس میں بہت سے فرقے پیدا ہو گئے ہیں۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب باب الایمان بالقدر میں کی جائے گی۔

احسان

جبرئیل امین کا تیسرا سوال احسان کے متعلق ہے۔ شارحین حدیث نے احسان کی تشریح بڑی اہمیت سے کی ہے واقعی یہ مستحق اہمیت ہے بھی کیونکہ احسان کامل تکمیل عبادت ہے۔ یہاں بطور اختصار احسان کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ بیان کیا جاتا ہے۔

احسان کا لغوی معنیٰ

احسان باب افعال کا مصدر ہے اس کا مجرد حُسن ہے۔ اس کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے (۱) کبھی متعدی بنفسہ ہوتا ہے کہا جاتا ہے اَحْسَنْتُ الشَّیْءَ ای اَتْقَنْتُہٗ یا حَسَّنْتُہٗ وَکَمَّلْتُہٗ۔ یعنی میں نے اس چیز کو مضبوط اور حسن وکمال والا کر دیا۔ (۲) کبھی متعدی بغیرہ ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اَحْسَنْتُ اِلٰی فُلَانٍ اِیْ اَوْصَلْتُ اِلَیْہِ النَّفْعَ۔ میں نے اس پر احسان کیا اور

اس تک نفع پہنچایا۔ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پہلا معنی مُراد ہے یعنی عبادت میں پختگی، کمال اور حسن پیدا کرنے کا اہتمام کرنا۔[1]

اصطلاحی معنی:- حدیث جبرئیل علیہ السلام میں احسان کی جن الفاظ میں تعریف کی گئی ہے علمائے کرام میں اس کی دو شرح میں زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ کی شرح:- شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں جو شرح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جواب میں دو حالتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے ارفع حالت مقام مشاہدہ ہے کہ یوں عبادت کرے کہ دل کی آنکھوں سے معبود پاک کا مشاہدہ کر رہا ہے یہ دھیان اس قدر غالب ہو کہ گویا ظاہری آنکھوں سے اس کو دیکھ کر عبادت کر رہا ہے۔ اس حالت کی طرف اشارہ کیا ہے کانك تراہ میں۔ دوسرے درجہ کی حالت مقام مراقبہ ہے یعنی دل میں یہ استحضار پورے طور پر رہے کہ حق تعالیٰ اس پر مطلع ہیں اور اس کے ہر عمل کو دیکھ رہے ہیں۔ اس کی طرف اشارہ ہے فان لم تکن تراہ فانہ یراك میں یہ دونوں حالتیں اللہ تعالیٰ کی معرفت اور خشیت کا ثمرہ ہیں عمارۃ بن قعقاع کی روایت میں یہ لفظ ہیں ان تخشی اللہ کانك تراہ[2]

دُنیا میں ظاہری آنکھوں سے رویت باری تعالیٰ کا وقوع نہیں ہوگا اسی لئے کلمۂ تشبیہ کَاَنَّ استعمال کیا گیا ہے۔ مشاہدہ سے مُراد ظاہری آنکھوں سے دیکھنا نہیں ہے بلکہ دل کی نگاہ سے دیکھنا اور اس کا یقین کرنا ہے۔ مطلب مشاہدہ کا یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا علم ویقین اور باطنی آنکھوں سے دیکھنا قلب پر اتنا مستولی اور غالب ہو کہ گویا حسی آنکھوں سے اسے دیکھ رہا ہے جب دل پر کسی چیز کا یقین پوری قوت سے چھا جاتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کھلی آنکھوں یہ چیز نظر آرہی ہے۔

پہلی حالت میں اخلاص، حضورِ قلب، خشوع وخضوع اور فراغِ قلب عبادت میں زیادہ ہوگا دوسری حالت میں اس سے کم درجہ کا ہوگا۔

۲۔ علامہ نوویؒ کی شرح: امام نوویؒ نے جو شرح کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبادت میں آداب، خشوع وخضوع کی رعایت اس انداز سے کرو جیسا کہ اپنے معبود کو دیکھ کر عبادت کر رہے ہو۔ کوئی درباری جب بادشاہ کے سامنے اس کو دیکھ کر اس کی خدمت کر رہا ہو تو خدمت میں جن آداب وتوجہات کا مظاہرہ کریگا وہ بالکل ظاہر ہے۔ یونہی جب مولیٰ کریم کو دیکھنے کی حالت میں عبادت کرے گا۔ تو مراعات آداب وخشوع وخضوع میں درجہ کمال تک پہنچے گا۔ یہی مطلوب ہے کہ عبادت اس انداز سے کیا کرو۔ دو الگ الگ حالتوں کی

---

[1] عمدۃ القاری ص ۲۸۸ / ج ا ـــــ فتح الباری ص ۱۲۰ / ج ا

[2] ص ۱۲۰ / ج ا [3] مقتبس من شرح المسلم للنووی ص ۲۸ / ج ا

طرف اشارہ مقصود نہیں۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوسکتا تھا کہ دُنیا میں حق تعالیٰ کو دیکھنا تو خلاف واقع ہے پھر یہ تصوّر کیسے ہوسکتا ہے کہ ہم دیکھ کر اس کی عبادت کررہے ہیں اس کا جواب فان لم تکن تراہ فانہ یراک میں دیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تو اس کو نہیں دیکھ رہا تب بھی احسانی کیفیت عبادت میں ہونی چاہیئے اس لئے کہ وہ تو تم کو بہر کیف دیکھ رہا ہے۔ جب عبادت کے وقت تو اس کو دیکھے وہ تجھ کو دیکھے تو رعایت آداب کا منشا و باعث تمہارا اس کو دیکھنا نہیں بلکہ اس کا تمہیں دیکھنا ہے اور یہ بات بہر صورت حاصل ہے اس لئے عبادت کا حسن و کمال ہر حالت میں ہونا چاہیئے۔ تقدیر حدیث یوں ہوگی۔ فان لم تکن تراہ فاستمر علی احسان العبادۃ فانہ یراک۔

مطلب یہ ہے کہ ہر عبادت میں اس استحضار سے خشوع، خضوع، حضور قلب، ظاہری و باطنی آداب کی رعایت کا درجہ کمال پیدا کرو۔ عبادت سے مُراد صرف نماز ہی نہیں بلکہ اس میں ہر عبادت و طاعت داخل ہے۔ نماز، ذکر و شغل تلاوت، تعلیم، مطالعہ غرضیکہ ہر نیکی میں یہی کیفیت مطلوب ہے۔

بعض صوفیہ کی شرح اور اس کی تردید

بعض جاہل صوفیہ نے احسان کے متعلق حدیث کے اس جملہ کی شرح میں کہا ہے کہ اس میں مقام محو و فنا کی طرف اشارہ ہے مطلب یہ ہے کہ اگر تو مٹ جائے اور فنائیت کا یہ مرتبہ حاصل کرلے کہ گویا تو موجود ہی نہیں تو تو حق تعالیٰ کو دیکھ سکے گا۔ تیرا اپنا وجود ہی رویت سے مانع ہے یہ لوگ لم تکن کو ان شرطیہ کی شرط قرار دیتے ہیں اور تراہ کو اس کی جزاء۔ تقدیرہ فان لم تکن ای فان لم تصر شیأً دفنیت۔ ترجمہ یوں ہوگا اگر تو نہ رہے تب تو اس کو دیکھ سکے گا

اس میں شک نہیں کہ عبدیت اور فنائیت انسان کے لئے اعلیٰ ترین مقام ہے۔ یہی غایت زیست ہے اس پر عجیب و غریب ثمرات کا ترتب ہوگا کما قیل کُشتگان خنجر تسلیم را۔ ہر زمان از غیب جانے دیگر است۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں۔

میان عاشق و معشوق ہیچ حائل نیست حافظ تو خود حجاب خودی از میان برخیز۔

واقعی خودی اور اپنے وجود پر نظر ہی وصول و مشاہدۂ معبود مانع ہے لیکن اس مقام میں حدیث کے اس جملہ کا یہ مطلب بیان کرنا انتہا درجہ کی ناواقفیت کی علامت ہے۔

اولاً اس لئے کہ اس مطلب کی صورت میں تراہ ان شرطیہ کی جزاء ہے اور لم تکن شرط ہے۔ ان شرطیہ شرط و جزاء کو جزم دیتا ہے اور حالتِ جزمی میں مضارع کے آخر سے حرف علت گر جاتا ہے تراہ کی بجائے تَرَہ ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ اس حدیث کی کوئی روایت بھی بغیر الف کے نہیں ہے خلاف قیاس ہونے پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت داعی نہیں۔

ثانیاً اس لئے کہ اس صورت میں بعد میں فانہ یراک کہنا بالکل بے ربط و بے سود ہو جاتا ہے اس کا کوئی معقول مطلب نہیں بنتا۔

ثالثاً اس لئے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں "ان لم تکن" کی بجائے "ان لاتراہ" وغیرہ قسم کے الفاظ ہیں جن میں نفی کون کی بجائے رویت پر داخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تو اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا تب بھی احسان پر قائم و دائم رہ۔ اس لئے کہ وہ تو بہر حال دیکھتا ہے۔ یہ روایات صوفیا کے بیان کردہ اس مطلب کی گنجائش ہی نہیں رکھتیں۔

رابعاً یہ کہ اگر کسی کو بالمعنی المصطلح مقام فنا حاصل ہو جائے تب بھی رویت بالبصر تو دنیا میں رہتے ہوئے حاصل نہ ہو گی جیساکہ حدیث مسلم میں ہے واعلموا انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا۔ اور یہاں رویت سے مراد مشاہدہ بالمعنی المصطلح نہیں بلکہ آنکھ سے دیکھنا مراد ہے ورنہ کان لانے کی ضرورت نہیں تھی تو یہ بات کیسے صادق آئے گی کہ اگر تو نہ رہے (مقام فنا حاصل کرلے) تو اس کو دیکھ لے گا۔

تعیین قیامت

جبرئیل امین علیہ السلام نے چوتھا سوال یہ کیا کہ فاخبرنی عن الساعۃ۔ اب مجھے قیامت (کی تعیین تاریخ) کے متعلق خبر دیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما المسئول عنہا باعلم من السائل۔ ما نافیہ ہے المسئول اس کا اسم اور اعلم (صیغہ اسم تفضیل) اس کی خبر ہے۔ اس پر با زائدہ ہے تاکید نفی کے لئے المسئول پر الف و لام بمعنی الذی ہے مسئول میں ضمیر مستتر ہے جو اس کا نائب فاعل ہے اور موصول کی طرف راجع ہے عنہا کی ضمیر ساعت کی طرف راجع ہے ترجمہ یوں ہو گا کہ وہ شخص جس سے سوال کیا گیا ہے۔ اس قیامت کے بارہ میں سائل سے زیادہ علم رکھنے والا نہیں۔

نفس علم کی نفی نہیں فرمائی۔ بلکہ اعلمیت کی نفی فرمائی ہے۔ اس لئے کہ وجودِ ساعت کا جزمی علم دونوں کو ہے۔ لیکن کب آئے گی اس کا علم دونوں کو نہیں۔ تعیین وقت کے نہ جاننے میں دونوں برابر ہیں۔ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ "لستُ باعلم بہا منک" کہا جاتا۔ یہ تعبیر زیادہ مختصر بھی ہے۔ اس تعبیر سے عدول کرکے تعبیر مذکور فی الحدیث اختیار کرنے سے مقصد تعمیم کرنا ہے کہ کوئی سائل بن جائے اور کوئی بھی مسئول ہو اس کے نہ جاننے میں سب برابر ہیں۔

حافظ عسقلانی[1] اور حافظ عینی[2] وغیرہما تمام شارحین حدیث نے اس جملہ کا مطلب یہی پیش فرمایا ہے۔ کہ قیامت کی تاریخ نہ جاننے میں ہم دونوں مساوی ہیں۔ کسی کو بھی اس کا علم نہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی قدس سرہ

---

[1] عمدۃ القاری ص ۲۹۱ ـــــ ۲۸۴/ ج ۱۔ " " فتح الباری ۱۲۰/ ج ۱

[2] فتح الباری ص ۱۲۱/ ج ۱۔ [3] عمدۃ القاری ص ۲۹۳/ ج ۱۔

کی عبارت ہم بعینہٖ پیش کرتے ہیں۔

نیست آنکس کہ پرسیدہ شدہ او را از وقتِ قیامِ ساعت دانا تر از کہ کہ پرسندہ است یعنی نیستم من دانا تر از تو بدان یعنی من و تو ہر دو برابریم در نا دانستن آں بلکہ ہر سائل و مسئول ہمیں حال دارد کہ آں را جز خدا وند تعالیٰ کسے نداند و وے تعالیٰ ہیچ کس را از ملائکہ و رسل برآں اطلاع نداده[1]	نہیں ہے وہ شخص جس سے پوچھا گیا ہے۔ قیامِ ساعت کے وقت کو زیادہ جاننے والا پوچھنے والے سے۔ یعنی میں اس کو آپ سے زیادہ جاننے والا نہیں ہوں مطلب یہ کہ میں اور آپ دونوں اسکا علم نہ رکھنے میں برابر ہیں بلکہ ہر سائل و مسئول کا یہی حال ہے کہ اس کو حق تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حق تعالیٰ نے ملائکہ اور رسل میں سے کسی کو بھی اس کی اطلاع نہیں دی ہے۔

قرآن پاک میں بھی جا بجا تصریح ہے کہ تعیین قیامت کا علم باری تعالیٰ کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔

خصوصیتِ علمِ باری تعالیٰ

جب قرآن مجید، حدیث شریف کی تصریحات سے معلوم ہو گیا کہ تعیین قیامت کا علم حق تعالیٰ کے سوا کسی رسول اور فرشتے کو نہیں دیا گیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ احاطۂ علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے انہی کا علم محیط ہے کوئی چیز ان کے علم سے خارج نہیں۔ ان کے علاوہ کسی اور نبی، فرشتہ وغیرھما کا علم محیط نہیں۔ اس لئے کہ مخلوقات میں سے سب سے اعلم ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہت سی چیزوں کا آپ کے علم میں نہ ہونا نصوص کثیرہ سے ثابت ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونا یہاں سے بھی ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے سلب سے بھی ایجاب کلی باقی نہیں رہتا۔ احاطہ کلیہ کا دعویٰ ایجاب کلی ہے اس کی نقیض سلب جزئی ہے۔ قیامت کا علم نہ ہونے سے سلب جزئی متحقق ہو گیا لہٰذا اس کی نقیض ایجاب کلی باقی نہ رہی۔

غرضیکہ علمِ محیط صرف ذات باری کا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ علم الاولین والآخرین سے نوازا گیا ہے لیکن آپ کا علم بھی محیط نہیں ہے۔ علم کا ذاتی ہونا اور محیط ہونا خصائص خالق تعالیٰ سے ہے۔

علاماتِ قیامت

حضرت روح القدس علیہ السلام کا پانچواں سوال یہ ہے کہ مجھے قیامت کی امارات و علامات ہی بتا دیجئے۔ جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو نشانیاں بیان فرمائی ہیں۔

پہلی نشانی

یہ بیان فرمائی اَنْ تَلِدَ الْاَمَۃُ رَبَّتَھَا۔ رَبَّتَھَا میں روایت تین طرح سے ہے۔ (۱) رَبَّھَا (۲) رَبَّتَھَا (بالتاء) (۳) بَعْلَھَا۔ رب یہاں سید اور مالک کے معنی میں ہے۔ بَعْل خاوند کو بھی کہہ دیتے ہیں۔ سید کو بھی یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ رَبَّتَھَا میں کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ تاء اس بناء پر لائی گئی ہے۔

---

[1] اشعۃ اللمعات ص ۴۲ ج ۱۔

کہ اس کا موصوف نسمۃ یا نفس ہے جو مؤنث ہے اس میں نر اور مادہ (سید اور سیدہ) دونوں داخل ہیں۔ دوسرا یہ کہ یہ تا ربت بمعنی رب العباد اور رب بمعنی مالک وسید میں فرق کرنے کے لئے ہے۔ اضافت کے بعد اگرچہ رب کا اطلاق غیر اللہ پر جائز ہے تاہم تا لانے کے بعد التباس کی جڑ ہی کٹ گئی ہے تیسرے یہ کہ تا، اپنی اصل معنی میں ہو اس سے مُراد جنی ہوئی بنت ہے جو سیدہ و مالکہ کی طرح رہے گی۔ اس میں مبالغہ ہوگا کہ جب بچیوں کا یہ حال ہو گا تو بچے جو عام طور پر ہوتے ہی آزاد ہیں ان کا کیا حال ہوگا۔

اس علامت کی تشریح شارحین نے مختلف طرح سے کی ہے۔ یہاں صرف وہی دونوں مطلب پیش کرنے پر اکتفار کیا جا رہا ہے جن کو اسہل و اقرب خیال کیا ہے۔

ایک مطلب یہ کہ یہ جملہ کنایۃ ہے کثرت حقوق والدین سے۔ یعنی ماں باپ کی نافرمانی کثرت سے ہونے لگنا قیامت کے مقدمات اور اس کے قرب پر دلالت کرنے والی نشانیوں میں سے ہے جتنی اس کی کثرت ہوتی جائے گی۔ اتنی ہی قیامت قریب تر آتی چلی جائے گی۔ مطلب یہ کہ جننے والی ماں کی حیثیت کام کاج خدمت وغیرہ میں باندی کی سی ہوگی۔ جن بچوں کو اپنے بطن سے جنا ہے ان کے معاملات و معاشرات کا انداز آقاؤں اور مالکوں کا سا ہوگا یہ مخدوم و مطاع بن کے رہیں گے وہ بے چاری ان کی خدمات میں مارے مارے پھرتی ہوں گی جیسا کہ آج کل عمومی طور پر گھروں میں مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔

دوسرا مطلب اس سے عام ہے کہ اس میں انقلاب امور کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اصول فروع ہو جائیں گے۔ اور فروع اصول حاکم محکوم اور محکوم حاکم ہوں گے استاذ شاگرد کا تابع ہوگا اور شاگرد متبوع ہو کر رہے گا۔ اولاد مخدوم ہوگی والدین خادموں کی طرح رہیں گے۔ کبار صغار کی جگہ اور صغار کبار کی جگہ۔ غرضیکہ حالات میں عجیب پلٹا آئے گا۔ ہر طرف قلب موضوع کی صورتیں ہی نظر آئیں گی۔ اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہر کام نااہلوں کے سپرد ہوگا۔ اہل مناصب سے محروم ہوتے رہیں گے۔ صحیح بخاری کتاب العلم کی حدیث مرفوع میں اسی طرف اشارہ ہے۔ اذا وُسِّدَ الامر الی غیر اهله فانتظر الساعة۔ جب کام نااہلوں کے سپرد کئے جانے لگیں تو قیامت کے منتظر رہو۔ اس لئے کہ قیامت تخریبِ اکبر کا نام ہے۔ جس آسمان میں دوربین نگاہوں سے بھی کوئی شگاف نظر نہ آسکا اس کی حالت ہوگی اذا السماء انشقت۔ جو پہاڑ صلابت میں ضرب المثل تھے ان کی شان یہ ہوگی وتکون الجبال كالعهن المنفوش۔ غرضیکہ ہر چیز تہ و بالا ہو جائے گی۔ جو کام و محکمہ و ادارہ و گھر و منصب کسی نااہل کے سپرد ہوگا اس میں تخریب لازم ہے۔ یہ چھوٹی تخریبات، مقدمات و علامات ہیں۔ تخریبِ اکبر یعنی قیامت کے لئے اسی لئے اکابرِ اُمت نے ہمیشہ یہ اہتمام رکھا ہے کہ ہر کام اس کے اہل کے سپرد کیا جائے۔

دوسری نشانی دوسری نشانی یہ بیان فرمائی ہے ۔ وان تری الحفاۃ العراۃ العالۃ رعاء الشاۃ یتطاولون فی البنیان "حفاۃ" حافی کی ننگے پاؤں والے عراۃ جمع ہے ۔ عاری کی ننگے بدن والے یعنی ان کے بدن کا بعض ایسا حصہ بھی ننگا ہے جس پر کپڑا ہونا چاہیئے تھا " عالۃ" جمع ہے عائل کی مفلس لوگ " رعاء" راعی کی جمع ہے " الشاۃ" اسم جنس یا جمع ہے شاۃ کی ۔ بکریوں کے چرانے والے "یتطاولون" مضارع ہے تطاول سے فخر کرنا " الحفاۃ العراۃ العالۃ رعاء الشاۃ" تری کا مفعول اول ہے اور یتطاولون مفعول ثانی ہے اگر یہ رؤیت قلبیہ ہے اور اگر یہ رؤیت بصریہ ہے تو یہ حال ہوگا۔

مطلب یہ کہ بھوکے ننگے بکریوں کے چرانے والے ارذال و اسافل جب اونچے اونچے محلوں میں فخر و مباہات کر رہے ہوں گے اور کم ظرفی کی بنا پر اسی کو اپنا مقصود زندگی سمجھ رہے ہوں گے تو سمجھنا کہ قیامت قریب ہے ۔ اس کا مآل بھی وہی نکلتا ہے جو پہلے جملہ کا حاصل تھا دوسرے مطلب کے لحاظ سے ۔ یعنی حکومتی اختیارات اور بڑے بڑے مناصب و معاملات نااہلوں کے سپرد ہونے لگیں تو قیامت کے منتظر رہو۔

استشہاد بالآیت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمون سابق کی تائید و استشہاد کے طور پر سورۃ لقمان کی آخری آیت تلاوت فرمائی ۔ تَرَءَ کی ضمیر مستتر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جیسا کہ صحیح بخاری ج ۱ ص۱۲ پر صراحۃ یہ الفاظ ہیں ثُمَّ تلا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ الخ ۔

اس سے قبل حدیث میں تعیین ساعت کے علم کی نفی غیر اللہ سے کی گئی ہے ان اللہ عندہ علم الساعۃ ۔ میں اس کی تائید ہے عندہ خبر مقدم ہے علم الساعۃ مبتدا موخر ہے جملہ بن کر انّ کی خبر ہے تقدیم خبر اس مقام میں افادہ حصر کے لئے ہے جیسا کہ مفسرین کرام نے تصریح فرمائی ہے ترجمہ یہ ہوگا کہ یقیناً قیامت کا علم اللہ تعالیٰ ہی کے پاس ہے اسے ثابت ہوا کہ احاطہ علمی صرف حق تعالیٰ کی شان ہے ۔

تلخیص الفوائد حدیث کے اہم لفظی و معنوی مباحث مناسب وضاحت کے ساتھ آجانے کے بعد اس حدیث سے مستنبط ہونے والے فوائد کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے ۔

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفید لباس زیادہ پسند تھا ۔ روح القدس سفید لباس میں بحیثیت سائل و طالب حاضر دربار ہوتے ہیں اس سے یہ بات نکلی کہ طالب علم کو لباس وغیرہ میں اپنے استاذ کے محبوب انداز کو اختیار کرنا چاہیئے۔

۲۔ جبرئیل امین کے بالوں کی شدت سواد سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ طلب علم کا اصل زمانہ جوانی کا دور ہے جبکہ تمام قوتیں شباب و کمال پر ہوتی ہیں ۔

۳. طالبِ علم کو اپنے معلم و مربی کا مجلس میں ظاہری قرب بھی حاصل کرنا چاہیئے۔

۴. متعلم کی نشست کی ہیئت اپنے استاذ کے سامنے متادبانہ ہونی چاہیئے جیسا کہ التحیات پڑھنے کے لئے بیٹھتا ہے۔

۵. انسان کا ظاہر تعلیماتِ شریعت کے مطابق ہونا ضروری ہے۔

۶. عقائد و نظریات بھی علومِ نبوت کے موافق رکھنا لازم ہے۔

۷. احسانی کیفیت پیدا کرنا اور باطن کی تعمیر کرنا بھی مطلوب ہے۔

۸. جس بات کی حقیقت کا علم نہ ہو اس کے متعلق معلم و مفتی کو لا ادری کہنے سے ہرگز ہچکچاہٹ نہ ہونا چاہیئے لقولہ علیہ السلام ما لمسئول عنها الخ۔

۹. علم غیب و علم محیط صرف باری تعالیٰ کی شان ہے۔

۱۰. مستحسن سوالات کرنا پسندیدہ امر ہے کما قیل حسن السوال نصف العلم۔

۱۱. آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً فرمایا ہے کہ اتاکم یعلمکم دینکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ سوال و جواب تعلیم حقائقِ دینیہ کے لئے ہوئے ہیں تعلیمی مجلس میں ہر چیز کی حقیقت سمجھانا مقصود ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ایمان و اسلام کے حقیقی مفہوم وہی ہیں جو اس حدیث میں بیان کئے گئے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان نام ہے انعقادِ باطنی کا جبکہ اسلام نام ہے انعقادِ ظاہری کا۔ حقیقتیں یوں ہی ہیں گو ان دونوں میں باہمی گہرا ارتباط ہے جس کی وجہ سے تجوزاً ہر ایک کا اطلاق دوسرے پر ہو سکتا ہے۔

۱۲. کسی مقصدِ حسن کے لئے اخفاء و تعمیہ کرنا اور اپنی شخصیت کو چھپانے کی سعی کرنا جائز ہے۔ کما فعل جبرئیل علیہ السلام

۱۳. طاعات سب اہم ہیں لیکن تفسیرِ اسلام میں ذکر کی گئی باتیں اہم الطاعات ہیں۔

۱۴. ملائکہ کا وجود برحق ہے۔

۱۵. فرشتے صورِ مختلفہ میں متمثل ہو سکتے ہیں۔ جبرئیل علیہ السلام عام طور پر حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔ اس دفعہ غیر معروف صورت میں آئے ہیں۔ صرف دو مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اصلی شکل میں دیکھا ہے۔

۱۶. بنا بر جامعیت یہ حدیث ام السنۃ کہنے کے لائق ہے۔[1]

۱۷. دارِ دنیا میں ظاہری آنکھوں سے باری تعالیٰ کی رویت واقع نہیں ہوگی۔ مسلم شریف میں حضرت ابو امامہؓ سے حدیث مرفوع ہے۔ واعلموا انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا۔ اسی لئے تفسیرِ احسان میں کانک تراہ فرمایا ہے۔ آخرت میں رویت بالابصار کا وقوع ہوگا۔[2]

---

[1]، [2] عمدۃ القاری ۲۹۱/ج ۱۔

حدیث "بنی الاسلام علی خمس" ص۱۲

مفردات۔ شہادۃ ان لا الٰہ الخ معطوف علیہ ہے۔ اور "اقام الصلوٰۃ" "ایتاء الزکوٰۃ" "الحج" "صوم رمضان" یہ معطوفات ہیں۔ لفظ شہادۃ اور اس کے چار معطوفات کے اعراب میں تین احتمال ہیں۔

(۱) ان پر جر ہے۔ خمس سے بدل ہونے کی بنا پر۔ (۲) ان پر رفع ہے۔ مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر اور وہ مبتدا محذوف "ھی" ہے۔ یہ سب مل کر اسکی خبریں یا ہر ایک کا الگ الگ محذوف ہے۔ احدھا شہادۃ ان لا الٰہ الخ۔ ثانیھما اقام الصلوٰۃ۔ علیٰ ھٰذا القیاس۔ (۳) سب پر نصب ہے۔ بتقدیر اعنی۔

مطلب حدیث

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرمارہے ہیں کہ اسلام کی عمارت پانچ چیزوں پر اٹھائی گئی ہے۔ (۱) توحید و رسالت کی شہادت۔ (۲) نماز کی پابندی (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اسلام کو ایسے خیمے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کے بقاء کا دارو مدار پانچ دعائم اور کھونٹیوں پہ ہے۔ ایک درمیان میں چار گوشوں میں خیمہ جب قائم کیا جاتا ہے تو ایک دعامہ وستون درمیان میں قائم کیا جاتا ہے اور باقی چار دعائم اطراف میں رسیوں سے باندھ دیئے جاتے ہیں۔ اس میں ظاہر ہے کہ درمیان کی کھونٹی جس کو عمود کہا جاتا ہے وہ اگر نہ ہو خواہ باقی اوتاد اور کھونٹیاں باقی بھی رہیں تو خیمہ کھڑا نہیں رہ سکتا۔ بالکل یہی نوعیت اسلام کے ان امور خمسہ کی ہے شہادت توحید و رسالت کی حیثیت عمود اور قطب کی ہے جس پر خیمۂ اسلام کھڑا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اطراف کے اوتاد کی حیثیت میں ہیں جن سے رسیاں باندھی جاتی ہیں۔ اگر توحید و رسالت میں تزلزل آگیا تو باقی سب اکارت ہیں۔ اگر شہادت توحید و رسالت باقی ہے تو خواہ باقی اوتاد باقی نہ رہیں اسلام باقی رہے گا۔ ہاں جس طرف کا ستون نہ رہے گا۔ یہ طرف ناقص ہو گی۔ معلوم ہوا کہ امور خمسہ ایک درجہ میں نہیں ہیں یہی حقیقت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ مشہور شاعر فرزدق اور حسن بصری رحمہ اللہ ایک جنازہ میں شریک ہوئے تو حسن بصری نے فرزدق سے پوچھا کہ سب کو مرنا ہے تم نے سفرِ آخرت کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ فرزدق نے جواب دیا کہ شہادت ان لا الٰہ الا اللہ و محمد اعبدہ ورسولہ۔ حسن بصری نے فرمایا ھٰذا العمود فَایْنَ الاوتادُ و الاطناب کہ یہ تو عمود ہے اس کے علاوہ کیل اور رسیاں کہاں ہیں۔ جن سے خیمہ کھڑا ہوتا ہے

خیمہ کے قیام کا مدار اعظم بے شک پانچ ستون ہیں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں کیل رسیوں وغیرھا اور بھی بہت سی چیزوں کی احتیاج ہوتی ہے۔ پھر تحسین و تزئین کے لئے اور بھی کئی امور

مطلوب ہوتے ہیں اسی طرح سے اسلام کا مدار اعظم واقعی یہی پانچ ارکان ہیں لیکن اس سے دوسری ضروریات و محسنات کی نفی نہیں ہوتی۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے واجبات و مستحبات ہیں۔ اس لئے عمارت اسلام کی تقویت و تحسین کے لئے دوسری طاعات بھی کرنی چاہئیں۔ اگرچہ ان پانچ کا درجہ سب سے زیادہ ہے۔

حدیث سے مرجیۂ کی رد: اس حدیث کو یہاں پیش کرنے سے مقصد مرجیہ کی تردید کرنا ہے۔ وہ اعمال کی ضرورت کے قائل نہیں ہیں۔ اور یہ حدیث اعمال کی ضرورت پر واضح الدلالۃ ہے۔

حدیث الایمان بضع وسبعون شعبۃ الخ ص۱۲

تشریح مفردات بضع (بکسر الباء وقد تفتح) کسی چیز کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ اعداد میں راجح قول کے مطابق اس کا اطلاق تین سے نو تک آتا ہے۔

الأذیٰ مصدر ہے بمعنی مؤذی۔ ایذاء دینے والی چیز۔

الحیاء حیاء کا لغوی معنی ہے تغیر و انکسار یعتری الانسان من خوف ما یعاب بہ۔ اور حیاء کا شرعی معنی ہے۔ خُلق یبعث الانسان علی اجتناب القبیح ویمنع من التقصیر فی حق ذی الحق۔ یعنی وہ ملکہ جو حرکات قبیحہ سے بچنے پر انسان کو برانگیختہ کرتا اور صاحب حق کے حق میں کوتاہی کرنے سے رُوکتا ہے۔

شعبۃ میں تنوین تعظیم کے لئے ہے۔ یعنی حیاء ایمان کا ایک بہت بڑا شعبہ ہے۔ بڑا شعبہ اس لئے کہا گیا کہ یہ خود بھی ایمان کا ایک مستقل شعبہ ہے اور دوسرے شعبوں کو پورا کرنے کے لئے محرک بھی۔ جتنی حیاء زوردار ہو گی اتنی ہی دوسرے شعبوں کی ادائیگی زیادہ اور بہتر طریقہ سے ہوگی۔

حاصل حدیث اس حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایمان کو ایسے درخت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو برگ و بار والا ہو، اگر اس کی شاخیں اور پتے سرسبز و شاداب ہوں تو درخت بارونق بھی ہوگا اور اس سے متعلقہ فوائد و منافع بھی حاصل کئے جاسکیں گے اور اگر اس کی شاخیں اور پتے خشک ہوجائیں تو گو جب تک جڑ خشک نہیں ہوجاتی یہ درخت تو ہے لیکن یہ درخت بے رونق ہوگا۔ اسی طرح بہت سے اعمال و اخلاق ایسے ہیں جو شجرہ ایمان کے لئے برگ و بار کی حیثیت رکھتے ہیں اگر وہ صحیح ہوں تو ایمان کا درخت بھی بارونق اور شاداب ہوگا اور اگر وہ صحیح نہ ہوں تو گو جب تک تصدیق قلبی موجود ہے نفس ایمان موجود تو رہے گا، لیکن بے رونق ہوگا۔ اس پر وہ ثمرات مرتب نہیں ہوں گے جو کامل ایمان پر ہونے چاہئیں۔

جامعیت حدیث اس حدیث میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اجمالاً ستر سے اُوپر ایمانی شاخوں کا تذکرہ فرمایا ہے۔ اگر ان سب کی تفصیل کرتے تو تطویل کا باعث ہوتا۔ اس لئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے انتہائی جامعیت اور اختصار کے ساتھ یہاں سب شعبوں کی طرف اشارہ فرمادیا۔ اس جامعیت کی کئی تقریریں شارحین نے فرمائی ہیں۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہوسکتے ہیں۔ قولی اور فعلی قولی شعبوں میں سے قول لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کا ذکر فرمادیا اور فعلی میں سے اماطۃ الأذیٰ عن الطریق کا۔ مطلب یہ ہوا کہ ایمان کی سرسبزی

کے لئے تمہارے افعال بھی صحیح ہونے چاہئیں اور اقوال بھی۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہوسکتے ہیں فعلی اور ترکی۔ فعلیات میں سے قول لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ کا ذکر کردیا اور ترکیات میں سے اماطۃ الأذی عن الطریق کا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایمان کامل کرنے کے لئے اپنے افعال بھی شریعت کے مطابق بنانے ہوں گے اور تروک بھی۔

جامعیت کی ایک تقریر یہ ہے کہ ایمانی شعبے دو قسم کے ہیں بعض وہ شعبے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہیں اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ پہلی قسم کے شعبوں میں سے قول لا إله إلا الله کا ذکر کردیا کہ یہی سب سے پہلا اور اہم حق اللہ ہے اور حقوق العباد میں سے اماطۃ الأذی عن الطریق کا ذکر کردیا جب دوسروں کی رکھی ہوئی تکلیف دہ چیزیں دور کرے گا تو خود کیسے کسی کو تکلیف پہنچائے گا!

بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث، حدیثِ جبرئیل کا اجمال ہے۔ حدیثِ جبرئیل میں تین چیزوں کا بیان مقصود تھا۔ ایمان، اسلام اور احسان یہاں ایمانیات میں سے قول لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ کا ذکر کردیا اور اسلامیات میں سے اماطۃ الأذی عن الطریق کا ذکر کردیا اور احسانیات میں سے حیاء کا ذکر کردیا۔ احسان بھی امر باطنی ہے اور حیاء بھی امر باطنی ہے۔

روایاتِ حدیث میں تعارض اور ان میں تطبیقات

اس حدیث میں ایمان کے شعبے بیان کئے گئے ہیں۔ شعب الایمان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ کل تین قسم کی روایات ہیں۔ (۱) بعض روایات میں ایمانی شعبے ستر سے کچھ اوپر بتائے گئے ہیں جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ صحیحین نقل فرمایا ہے۔ (۲) بعض روایات میں تعداد ساٹھ سے کچھ اوپر بتائی گئی ہے جیسا کہ بخاری کی ایک روایت میں ہے[1] (۳) بعض روایات شک کے ساتھ ہیں۔ بضع [illegible] او بضع وستون[2] یہ روایات بظاہر متعارض ہیں۔ ان میں تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہے۔ علماء نے تطبیق کی کئی وجوہ لکھی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

تطبیق کی تقریرات

(۱) ان روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ایک عدد اپنے سے مازاد کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہوتا ہے۔ بضع وستون والی روایت نے ساٹھ سے اوپر چند شعبوں کا ذکر تو کیا ہے لیکن دس زائد کی نفی نہیں کی بلکہ اس کے بارہ میں ساکت ہے اور سبعون والی روایت ان دس کو بھی ثابت کر رہی ہے۔ پہلی ان دس کے بارے میں ساکت ہے اور دوسری ناطق، ساکت اور ناطق میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ تعارض تو ہوتا ہے ناطق بالاثبات

---

[1] صحیح البخاری ص۶ ج۱ باب امور الایمان۔ [2] صحیح مسلم ص۴۷ ج۱ باب عدد شعب الایمان

اور ناطق بالنفی ہیں۔

(۲) تعارض تب ہوتا ہے جبکہ ایک ہی وقت میں دونوں باتیں فرمائی ہوں۔ ہوسکتا ہے کہ پہلے آپ کو وحی کے ذریعہ ساٹھ سے چند اوپر شعبوں کا علم ہوا ہو اسی وقت آپ نے انہی کا تذکرہ فرما دیا ہو۔ بعد میں وحی سے دس اور معلوم ہو گئے ہوں دوسری مجلس میں انکا تذکرہ فرما دیا ہو۔

(۳) تعارض اس صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ دونوں عدد تحدید پر محمول کئے جائیں۔ یہاں دونوں عدد تحدید کیلئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہیں۔ یہ دونوں روایتوں میں یہی بتانا مقصود ہے کہ ایمان کے بہت سے شعبے ہیں۔ کسی خاص عدد کی تحدید کرنا مقصود نہیں۔ جب دونوں روایتوں میں ایک ہی بات کہنا مقصود ہے تو تعارض نہ رہا۔

تفصیل شعب الایمان میں چند کتب

ایمان کے شعبہ جات کی تفصیل میں علماء امت نے مفید کتابیں لکھی ہیں جن میں سے چند ایک کے نام حسب ذیل ہیں:

۱۔ امام ابو عبداللہ حلیمیؒ نے اس موضوع پر کتاب لکھی ہے جس کا نام "فوائد المنهاج" ہے۔

۲۔ امام ابوبکر بیہقیؒ نے کتاب "شعب الایمان" تالیف فرمائی ہے۔

۳۔ شیخ عبدالجلیلؒ نے بھی "شعب الایمان" نامی ایک کتاب لکھی ہے۔

۴۔ علامہ اسحٰق ابن القرطبی نے اس موضوع پر "کتاب النصائح" تحریر فرمائی ہے۔

۵۔ امام ابو حاتم ابن حبان بستی نے کتاب لکھی ہے جس کا نام "وصف الایمان وشعبہ" ہے۔[1]

۶۔ علامہ سید مرتضیٰ زبیدی حنفیؒ ابن حبان اور عبدالجلیل دونوں کی محنت کا خلاصہ عقد الجمان کے نام سے لکھا تھا۔[2]

۷۔ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے اس موضوع پر عام فہم اردو میں ایک کتاب تالیف فرمائی ہے جس کا نام "فروع الایمان" ہے۔

حدیث عبد اللہ بن عمرو .... المسلم من سلم المسلمون الخ

حاصل حدیث اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کا تعارف کرایا ہے کہ مسلمان وہی شخص ہے جو کسی بھی طریقہ سے کسی مسلمان کو ایذا نہ دے۔ حدیث میں ہاتھ

---

[1] پہلی پانچ کتابوں کا تذکرہ حافظ عینیؒ نے عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۱ پر کیا ہے۔

[2] حاشیۂ فضل الباری ص ۲۱۷ ج ۱۔

اور زبان سے ایذار دینے کی تخصیص ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے اعضار سے کسی کو تکلیف پہنچانا اسلام کے منافی نہیں. بلکہ ان دو کی تخصیص ذکری کی وجہ یہ ہے عام طور پر ایذار انہی دو عضووں سے دی جاتی ہے. اگر کوئی ان دو کو قابو کرلے تو اور اعضار سے ایذار رسانی کا خطرہ بہت کم ہے. پھر حدیث میں زبان کو ہاتھ سے پہلے ذکر کیا اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ زبان سے ایذار اکثر ہوتی ہے اس لیے کہ ہاتھ تو تھک جاتا ہے زبان کبھی تھکتی نہیں. اور دوسری وجہ یہ کہ زبان کی ایذار اشد ہوتی ہے بنسبت ہاتھ کی تکلیف کے. کسی نے کہا. ؎

جراحات السنان لہا التیام ولا یلتام ماجرح اللسان !!

دوسرے نمبر پر اس حدیث میں مہاجر کی تعریف کی گئی ہے کہ اصل مہاجر کہلانے کا مستحق وہ شخص ہے جو محض ہجرت ظاہرہ پر اکتفار نہ کرے بلکہ ہجرت باطنہ کا بھی اہتمام کرے۔

ایک اہم سوال اور اس کا جواب

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی کو زبان یا ہاتھ سے تکلیف پہنچادے وہ مسلمان نہیں رہتا. اس قسم کی اور بھی احادیث ایسی ہیں جن میں بعض معاصی کو منافیٔ ایمان قرار دیا ہے جبکہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک کسی بھی بدعملی سے آدمی اسلام سے خارج نہیں ہوتا.

اس حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث کا جواب یہ ہے کہ یہاں نفی نفس اسلام کی مقصود نہیں بلکہ کمال اسلام کی نفی مقصود ہے. مقصد یہ ہے کہ ایذار رسانی سے انسان کامل درجہ کا مسلمان نہیں رہتا.

اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ اگر ایمان کامل ہی کی نفی مقصود ہے تو حدیث میں یہ قید صراحۃً کیوں نہیں ذکر کردی گئی. اس کا جواب یہ ہے کہ مقام دو ہوتے ہیں. ایک مقام تعلیم اور دوسرا مقام تذکیر. مقام تعلیم میں ہر مسئلہ کی تنقیح اور تحقیق مقصود ہوتی ہے وہاں ہر ہر قید کا صراحۃً ذکر کیا جاتا ہے. بخلاف مقام تذکیر کے کہ اس میں عمل پر ابھارنا اور اس کی ترغیب دینا مقصود ہوتا ہے وہاں پوری قیود کا ذکر مقصود کے لئے مفید نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات مضر اور اس مقام کے منافی ہوتا ہے. مثلاً اسی بات کو یوں کہا جائے کہ " جو شخص کسی کو ایذار دے وہ مسلمان تو ہوتا ہے لیکن کامل درجہ کا مسلمان نہیں ہوتا " اس سے ساری بات کا اثر ختم ہوجائے گا. اور تذکیر کا مقصد حاصل نہ ہوگا. اس قسم کی جتنی بھی احادیث ہیں وہ مقام تذکیر میں فرمائی گئی ہیں. اس لئے ان میں کمال کی قید کا ذکر نہیں کیا گیا.

پھر اس پر یہ سوال ہوگا کہ کامل کی قید نہ لگانا اور مطلق ایمان کی نفی کردینا ہے تو خلافِ واقعہ. وہ بھی کیا تذکیر ہوئی جس میں خلافِ واقع باتیں کی جائیں. اس کا جواب یہ ہے کہ قید نہ لگانا خلافِ واقعہ اور کذب نہیں بلکہ بلاغت کے ایک اسلوب تنزیل الناقص بمنزلت المعدوم کے مطابق انتہائی بلیغ کلام ہے بعض اوقات ایک چیز اتنی ناقص ہوتی ہے کہ وہ گنتی میں لانے کے قابل نہیں ہوتی اس کو کالعدم قرار دے کر بات کی جاتی ہے. یہاں اس اسلوب کو اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ موذی کا اسلام اتنا ناقص ہے کہ وہ اسلام کہلانے کے قابل نہیں. یوں سمجھو کہ ایسے شخص کا اسلام ہے ہی نہیں.

قولہ إن رجلا سأل النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ای المسلمین خیر الخ ص۱۲

سوال :- ای المسلمین خیرٌ یا ای الاسلام احبُّ یا ای الاعمال افضل اس قسم کے کئی سوالات مختلف مقامات میں رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے کئے گئے ہیں. یہ سب سوالات متحد المعنیٰ یا متقارب المعنیٰ ہیں. سب سوالوں میں پوچھا یہ مقصود ہے کہ اسلامی اعمال میں سے سب سے افضل عمل کونسا ہے؟ سب کا جواب بظاہر ایک ہی ہونا چاہیئے. اس لئے کہ افضل الاعمال تو ایک ہی عمل ہو سکتا ہے. لیکن احادیث میں جوابات مختلف آرہے ہیں. کہیں یہ جواب ہے جو اس حدیث میں ہے یعنی اپنی ایذاء سے لوگوں کو بچائے رکھنا. یہ سب سے افضل ہے. کہیں جواب میں فرمایا کہ اِطْعَامُ الطعام[۱]. کہیں جواب میں فرمایا ایمانٌ باللہ[۲]. کہیں جواب میں فرمایا الصلوٰۃ لوقتہا[۳]. کہیں جواب میں فرمایا. الجہاد فی سبیل اللہ[۴] کہیں فرمایا. برّ الوالدین[۵]. اس قسم کے اور بھی جوابات حدیثوں میں آئے ہیں. جب سوال ایک ہی ہے یا ایک جیسا ہے تو جوابات کیوں مختلف ہیں؟

جوابات اختلافِ جوابات کی وجہیں علماء نے مختلف لکھی ہیں. ان میں سے چند اہم پیش کی جاتی ہیں.

(۱) اختلافِ جوابات اختلافِ احوالِ سائلین کی وجہ سے ہے. ہر سائل کے حالات مختلف ہوتے ہیں. ہر سائل کے حالات پر نظر رکھ کے آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تیرے لئے یہ عمل سب سے افضل ہے. آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ہر شخص کو مقتضائے حال کے مطابق جواب دیتے تھے.

(۲) اختلافِ جوابات اختلافِ مقامات کی وجہ سے ہے. جس موقعہ پر کسی نے سوال کیا اس موقع اور

---

[۱] صحیح البخاری ص۹ ج ۱ [۲] ایضاً ص ۲۰۶ ج ۱، ص ۳۴۲ ج ۱، ص ۱۱۲۴ ج ۲.
[۳] ایضاً ص ۳۹۰، ص ۸۸۲ ج ۲، ص ۱۱۲۴ ج ۲. [۴] ایضاً ص ۳۴۲ وفیہ قال: ایمان باللہ و جہاد فی سبیلہ. [۵] ص ۱۱۲۴ ج ۲ وفیہ الصلوٰۃ لوقتہا وبرالوالدین.

مقام کا تقاضا دیکھ کر حضرت جواب دیتے تھے۔

(۳) اختلافِ جوابات اختلافِ جہات فضیلت کی وجہ سے ہے۔ فضیلت کی جہتیں اور اعتبارات مختلف ہو سکتے ہیں۔ ایک اعتبار سے کوئی عمل بڑھ کر ہے۔ دوسرے اعتبار سے اور عمل بڑھ کر ہے۔ تیسرے اعتبار سے کوئی اور عمل سب سے بڑھ کر ہے۔ علیٰ ھٰذا القیاس۔

توضیح فضیلت کی دو قسمیں ہیں۔ فضل کلّی اور فضل جزئی۔ کسی نوع کے اوصاف مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ہونا اس کو فضل کلّی (یا فضیلت کلیہ) کہتے ہیں۔ جس کے اندر یہ فضل کلی ہوگا اس کو افضل بفضیلت کلیہ کہا جائے گا۔ باقی افراد کو اس سے مَفضُول کہا جاتے گا۔ ہو سکتا ہے کہ مَفضُولین میں سے کسی شخص میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو افضل کے اندر بھی نہیں ہے تو کہا جائے گا کہ اس خاص خوبی کے اعتبار سے یہ مفضول اَفضل ہو گیا ہے ایسی فضیلت کو فضیلت جزئیہ کہا جائے گا۔ مثلاً نبوت اور رسالت کے صفاتِ مقصودہ میں سب سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو آپؐ کو افضل الرسل بفضیلتِ کلیہ کہا جائے گا لیکن ہو سکتا ہے کہ کسی اور نبی میں کوئی خاص خوبی ایسی پائی جائے جو ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بظاہر نہیں ہے۔ تو یہ اُس نبی کی فضیلتِ جزئیہ سمجھی جاتے گی یا مثلاً صحبتِ نبی کے صفات مقصودہ میں سب سے بڑھ کر ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کو افضل الصحابہؓ بفضل کلّی کہا جائے گا۔ لیکن دوسرے صحابہؓ میں بعض خاص خاص خوبیاں ایسی ہیں جو ابوبکرؓ میں بھی نہیں۔ یہ اُن صحابہؓ کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے۔ یا مثلاً اعمال و عقائد میں فضل کلّی ایمان کو حاصل ہے لیکن مختلف اعتبارات سے دوسرے اعمال میں بھی خاص خاص خوبیاں زیادہ پائی جاتی ہیں یہ ان اعمال کے فضائل جزئیہ سمجھے جائیں گے فضل کلی ایمان کو حاصل ہے لیکن کسی جہت سے نماز سب سے بڑھ گئی ہے کسی اعتبار سے اطعام الطعام سب سے بڑھا ہوا ہے اور لحاظ سے برّ الوالدین سب سے بڑھا ہوا ہے ان مختلف عملوں کو جو افضل کہا گیا ہے یہ مختلف اعتبارات سے ہے۔ لہٰذا ان جوابات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۴) یہ اشکال اس صورت میں ہے جبکہ افضل الاعمال سے مراد ایک خاص جزئی اور مشخص عمل ہو۔ جزئی تو ایک ہی ہو سکتی ہے جزئی میں تکثر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان حدیثوں میں افضل الاعمال سے مراد جزئی عمل نہیں بلکہ اعمال کی ایک نوع مراد ہے اور نوع میں تکثر ہو سکتا ہے۔ اس میں کئی افراد داخل ہو سکتے ہیں۔ ان حدیثوں کا حاصل یہ نکلا کہ اعمال کی کئی انواع ہیں۔ ایک نوع ایسی ہے جس کو افضل الاعمال کہا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کو افضل قرار دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ عمل بھی اس نوع افضل الاعمال کا ایک فرد ہے۔ اور اس نوع کے کئی افراد ہونے میں کیا اشکال ہے[۱]

---

[۱] ویدل علیہ ماروا ہ البخاری عن عبداللہ بن عمروؓ ان رجلاً سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاسلام خیرٌ قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف (ص۶) وکذا مارواہ البخاری ایضا (اگلے صفحہ پر)

عن انس .... لایؤمن احدکم الخ ص۱۲

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ کسی کے مؤمن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت تمام کائنات سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ اصول و فروع جن سے عموماً بہت محبت ہوا کرتی ہے ان سے بھی زیادہ محبت حضور علیہ السلام کے ساتھ ہو۔

محبت کی دو قسمیں ہیں محبت طبعیہ اور محبت عقلیہ۔ محبت طبعیہ کا مطلب یہ ہے کہ غیر اختیاری طور پر کسی کی طرف طبیعت کا میلان ہو۔ اور محبت عقلیہ وہ محبت ہوتی ہے جو کسی کے کمالات اور خوبیاں سوچنے سے پیدا ہوتی ہے۔ خواہ اس کی طرف طبعی میلان نہ ہو۔ جیسے کڑوی دوا کی طرف طبعی میلان نہیں ہوتا لیکن چونکہ اس کے فوائد اور منافع سے واقف ہے اس لئے اس سے عقلی محبت ہے اس کے لئے رقم خرچ کرتا ہے۔ اور تکلیف برداشت کر کے اس کو کھاتا ہے۔

اس حدیث میں جس محبت کو ایمان کی شرط قرار دیا گیا ہے وہ محبت عقلیہ ہی ہے کیونکہ محبت طبعیہ تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان کو مکلف نہیں بنایا گیا۔ محبت عقلیہ اختیاری ہے کیونکہ یہ کمالات میں غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور کمالات کو سوچنا اختیاری ہے۔ البتہ بعض اوقات محبت عقلیہ ترقی کر کے محبت طبعیہ کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

ایمان کے لئے شرط گو محبت عقلیہ ہی ہے لیکن محبت طبعیہ اعمال و اخلاق کی اصلاح میں بہت زیادہ معین ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے محبت عقلیہ پر ہی قناعت کر کے نہ بیٹھ جانا چاہیئے۔ بلکہ اس کو محبت طبعیہ تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

یاد رہے کہ حدیث میں یہ مطالبہ نہیں ہے کہ حضور علیہ السلام سے تو محبت ہو کسی اور سے نہ ہو۔ بلکہ حدیث میں اسم تفضیل کا صیغہ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اوروں سے بھی محبت کی گنجائش ہے لیکن حضور علیہ السلام کی محبت سب پر غالب ہو۔

اسباب محبت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان میں تفوق

اللہ رب العزت کے بعد پوری کائنات میں اسباب محبت سب سے زیادہ نبی کریم میں

بقیہ: فی کتاب التوحید عن ابن مسعود وفیہ الصلوٰۃ لوقتہا وبر الوالدین ص ۱۱۲۴ ج ۲۔ فان الجمع بین العملین بالواو فی الاجابت یدل علی امکان تعدد افضل الاعمال۔

پائے جاتے ہیں علامہ عینی فرماتے ہیں کہ محبت کے تین سبب ہوتے ہیں ۱ کمال ۲ جمال ۳ جود وسخا۔ یہ تینوں سبب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں بدرجۂ اتم موجود تھے۔ آپ کا کمال آپ کی کامل اور مکمل شریعت سے ظاہر ہے۔ آپ کے جمال کا تذکرہ احادیث شمائل میں وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔ بہت سے صحابہؓ اپنی تمام فصاحت وبلاغت کے باوجود اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن وجمال کے بیان سے قاصر پاتے ہیں اور آخر میں یہ کہہ کر قصہ مختصر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں لم ار مثلہ قبلہ ولا بعدہ صلی اللہ علیہ وسلم رہا تیسرا سبب تو حقیقت یہ ہے کہ کائنات کا کوئی ذرہ ایسا نہیں جو آپؐ کے احسانات کے زیر بار نہ ہو۔ اور خصوصیت کے ساتھ بنی نوع انسان پر آپ کے احسانات سب سے زیادہ ہیں اور پھر اس آخری اُمت کو آپ کی برکت سے جو انعامات ملے حقیقت یہ ہے کہ ان کا احصار عام انسانی طاقت سے باہر ہے۔

جب تمام اسباب محبت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے بڑھ کر ہیں تو ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے بعد سب سے زیادہ احبیت کے آپ ہی مستحق ہیں کائنات کی کسی اور چیز کو دل میں آپ سے زیادہ مقام دینا حقیقت ناشناسی بھی ہے اور احسان فراموشی بھی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ میں حاصل ہونے والے چند انعامات واکرامات بیان کر دیئے جائیں۔

(۱) پہلی اُمتوں پر معاصی اور کفر وشرک کے سبب عام عذاب الٰہی آتا تھا جس سے تمام نافرمان وباغی بالکلیہ صفحۂ ہستی سے مٹا دیئے جاتے تھے آپکی اُمت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اس عذاب استیصال سے محفوظ کر دی گئی ہے۔

(۲) پہلی اُمتوں کے لئے لباس اور جسم کی طہارت کے احکام بہت سخت تھے اس اُمت کے لئے یہ احکام بہت نرم کر دیئے گئے ہیں حتی کہ پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں مٹی ہی کو طہور قرار دے دیا گیا۔

(۳) پہلی اُمتوں کے لئے مخصوص عبادت گاہوں میں عبادت کرنا ضروری تھا ان کے علاوہ دوسری جگہ عبادت قبول نہیں ہوتی تھی۔ اس اُمت کے لئے ہر جگہ عبادت کرنا درست ہے کما ورد فی الحدیث جعلت لی الارض مسجدًا وطھورًا۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیر الانبیاء ہونے کی نسبت سے اس اُمت کو خیر الامم کا لقب دیا گیا ہے۔

(۵) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے فرمایا کہ تم ہم سے پہلے ہو اور ہم تم سے آخر میں ہیں لیکن قیامت کے دن حساب میں تم سے مقدم ہوں گے۔

(۶) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بنی اسرائیل کا انتظام ان کے انبیاء علیہم السلام فرماتے تھے جب ایک نبی کی وفات ہوجاتی تو دوسرا اس کا جانشین ہوجاتا لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا اور میرے خلفاء میرے بعد انتظام کریں گے۔

(۷) تورات میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس امت کا بھی ذکر خیر ہوا ہے مثلاً دارمی کی روایت کے مطابق اس امت کے یہ اوصاف مذکور ہوئے ہیں۔

"آخری نبی کی اُمت اللہ تعالیٰ کی ہر وقت ثناء کرے گی۔ ہر حال میں حمد کرے گی۔ ہر جگہ حمد اور ہر بلندی پر تکبیر کہے گی آفتاب کے تغیرات کا انتظار کرے گی جب نماز کا صحیح وقت آئے گا فوراً نماز پڑھے گی۔ ان کے تہہ بند نصف ساق تک ہوں گے۔ وہ (وضوء کے لئے) اپنے ہاتھ پاؤں دھوتے گی۔ ان کا مؤذن فضاء میں اعلان کرے گا۔ جہاد اور نماز دونوں میں ان کی صفیں یکساں ہوں گی۔ راتوں کو ان کی (تلاوت و ذکر وغیرہ کی) آواز شہد کی مکھیوں کی طرح دھیمی اور پست ہو گی۔"

(۸) اس اُمت کی عمریں کم مگر ثواب پہلی اُمتوں کے برابر ہوگا۔

(۹) قیامت کے دن اُمتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام دوسری اُمتوں سے ممتاز ہوگی کہ اعضائے وضوء روشن اور منور ہوں گے۔

(۱۰) قیامت کے دن سب سے پہلے یہ اُمت پُل صراط سے گذرے گی۔

(۱۱) یہ اُمت سب سے پہلے جنت میں داخل ہوگی۔

(۱۲) اہلِ جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جن میں سے اکثر یعنی اسی صفیں اس اُمت کی ہوں گی۔

حدیث انس .... ثلث من کن فیہ وجد بھن حلاوۃ الإیمان ص۱۲

ثلث مبتدا ہے اور من کن فیہ الخ جملہ شرطیہ خبر ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ ثلث تو نکرہ محضہ ہے اور نکرہ محضہ مبتدا نہیں بن سکتا۔ نکرہ کے مبتدا بننے کے لئے تخصیص ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں ثلث نکرہ محضہ نہیں ہے بلکہ نکرہ مخصصہ ہے۔ تخصیص کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں مثلاً ثلث کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اصل میں ہے ثلث خصال اضافت سے تخصیص ہوگئی یا یہ کہ ثلث صفت ہے اور موصوف محذوف ہے یعنی خصال ثلث۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی چاشنی اور حلاوت کما حقہ محسوس ہونے کے لئے تین چیزوں

کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) اللہ اور رسول کی محبت دوسری تمام محبتوں پر غالب ہو۔ (۲) اگر کسی مخلوق سے محبت ہو تو صرف اللہ کے لئے ہو۔ (۳) مسلمان ہونے کے بعد کفر سے اتنی ہی نفرت ہو جتنی آگ میں ڈالے جانے سے ہے۔

اس میں بحث چلی ہے کہ ان امور کے حاصل ہونے کے بعد جس حلاوت ایمانی کا اس حدیث میں ذکر کیا گیا ہے وہ حسی حلاوت ہے یا معنوی؟ بہت سے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ حلاوت معنوی ہے۔ بعض صوفیاء وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ حلاوت حسی بھی ہو سکتی ہے دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔ عام طور پر تو معنوی حلاوت ہی نصیب ہوتی ہے لیکن خواص میں جب ان خصائل ثلثہ میں بہت زیادہ ترقی ہو جاتی ہے اور ایمان کی حلاوت اور شیرینی حسی طور پر بھی معلوم ہونے لگتی ہے بہت سے واقعات اس پر شاہد ہیں۔ حلاوت حسیہ کے انکار کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔

؎ اذا لم تر الهلال فسلّم لأناس رأوه بالابصار

مثلاً حضرت بلال رضی اللہ عنہ سخت ترین تکلیفیں برداشت کرتے ہیں لیکن احد احد کہنے میں کسی درجہ کی لچک گوارا نہیں کرتے۔ یہ تکلیفیں حسی تھیں ان کو حلاوت معنوی نہیں دبا سکتی۔ اس تحمل کی وجہ یہی ہو سکتی ہے۔ مار کی حسی کڑواہٹ پر ایمان کی حسی حلاوت غالب آچکی تھی۔ ایسے نظائر اللہ اور رسول کے عشاق میں بکثرت ملتے ہیں۔

قولہ مما سواھما پر مشہور اشکال اور جوابات

ایک خطیب نے خطبہ میں یوں پڑھا من یطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوی اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بئس الخطیب انت۔ معلوم ہوا اللہ و رسول کو ایک ضمیر میں جمع کرنا درست نہیں۔ علی التفصیل دونوں کا نام لینا چاہیئے۔ اور اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من كان الله ورسوله احب اليه مما سواهما۔ ضمیر میں دونوں کو جمع کر دیا گیا اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے۔

جوابات اس سوال کے جواب میں علماء نے دو طرز اختیار فرمائے ہیں ایک تطبیق کا راستہ۔ دوسرا ترجیح کا اولاً وجوہ تطبیق ذکر کی جاتی ہیں۔ علماء نے کئی طرح سے تطبیق دی ہے۔ چند وجوہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) ایک ہے مقام خطبہ اور ایک ہے مقام غیر خطبہ دونوں کا مقتضی الگ الگ ہے۔ مقام خطبہ الفاح

کو چاہتا ہے اور ایضاح اس میں ہے کہ اللہ و رسول کا نام الگ الگ بالتفصیل لیا جائے مقام غیر خطبہ میں ایجاز مقصود ہوتا ہے اور ایجاز اس میں ہے کہ ایک ضمیر میں دونوں کو جمع کیا جائے حاصل جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے ممانعت مقام خطبہ میں فرمائی ہے اور خود حضور علیہ السلام کا خود مما سواھما کہنا مقام غیر خطبہ میں ہے۔ لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

(۲) ایک ہے مقام محبت اور ایک ہے مقام معصیت دونوں کا مقتضیٰ الگ ہے۔ مقام محبت میں دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا مناسب ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ ایک ایک کی محبت کافی نہیں بلکہ مجموعہ محبتین کی ضرورت ہے۔ بخلاف مقام معصیت کے کہ وہاں جدا جدا نام لے کر بالتفصیل تذکرہ مناسب ہے تاکہ پتہ چلے کہ اگر بالفرض ایک کی معصیت، دوسرے کی معصیت سے الگ ہو سکتی ہوتی تو ایک ایک کی معصیت بھی تباہ کرنے کے لئے کافی ہے صرف اللہ کی معصیت ہوئی تو بھی تباہ کن، اگر صرف رسول کی ہوئی تو بھی گمراہ کن۔ حضور علیہ السلام نے جمع کیا ہے مقام محبت میں اس کا مقتضیٰ یہی تھا اور منع فرمایا ہے مقام معصیت میں خطیب نے کہا تھا۔ من یعصہما فقد غوی اس موقع پر فرمایا تھا۔ بئس الخطیب انت

(۳) خطیب کو جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بئس فرمایا ہے وہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ بئس کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے وقف میں ایسی غلطی کی تھی جس سے معنیٰ فاسد ہو جاتا ہے اس نے یوں پڑھا تھا من یطع اللہ ورسولہٗ فقد رشد ومن یعصہما یہاں وقف کیا تھا جس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ من یعصہما کا عطف من یطع پر ہے تو دونوں کا حکم ہو گا فقد رشد یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ معصیت سے رشد حاصل نہیں ہو سکتا۔ وقف کی یہ غلطی چونکہ موہم فسادِ معنیٰ ہے اس لئے اس کو بئس فرمایا۔

(۴) اس حدیث میں مما سواھما کہنے سے دونوں کو ضمیر میں جمع کرنے کا جواز معلوم ہوا۔ اور خطیب کو جو بئس فرمایا تھا یہ اس لئے نہ تھا کہ جمع کرنا ناجائز اور حرام ہے بلکہ اس کام کا خلاف اولیٰ ہونا یا مکروہ تنزیہی ہونا بتلانا مقصود تھا اور جواز و کراہت تنزیہیہ جمع ہو سکتے ہیں۔ یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک کام جائز بھی ہو اور مکروہ تنزیہی بھی۔

(۵) بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ ضمیر میں جمع کرنے کی ممانعت امت کے لئے ہے اور جواز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے اس کلام میں حضور ہی نے جمع فرمایا ہے مطلب یہ ہے کہ جو... حضور کی خصوصیت ہے امت کے لئے ممنوع ہے لیکن یہ جواب پسندیدہ نہیں اس لئے کہ اصل احکام میں یہی ہے کہ نبی اور غیر نبی کے لئے عام ہوں کسی حکم میں نبی کی تخصیص بغیر دلیل کے نہیں کی جا سکتی اور یہاں خصوصیت

پر دلالت کرنے والی کوئی دلیل نہیں۔

ترجیح کا طریق بعض علماء نے ترجیح کا طریق اختیار فرمایا ہے۔ ترجیح ممانعت والی روایت کو دی ہے وجہ ترجیح یہ ہے کہ مما سواھما والی حدیث مبیح ہے اور بئس الخطیب والی محرّم ہے۔ قاعدہ ہے کہ جب محرم اور مبیح میں تعارض ہو تو ترجیح محرّم کو دی جاتی ہے اس لئے ممانعت والی روایت کو ترجیح ہونی چاہیئے۔ بعض نے وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ ممانعت والی حدیث قولی ہے اور زیرِ بحث حدیث فعلی ہے۔ جب فعلی اور قولی حدیث میں تعارض ہو تو ترجیح قولی کو ہوتی ہے اس لئے ممانعت والی حدیث راجح ہونی چاہیئے۔

صحیح بات یہ ہے کہ دونوں کو ایک ضمیر میں جمع کرنا فی نفسہ جائز ہے لیکن غلط معنی کے ایہام کی وجہ سے خلافِ اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہے۔

عن العباس بن عبد المطلب .... ذاق طعم الایمان ص۱۲۔

حدیثِ پاک کا مطلب اور مفہوم واضح ہے کہ ایمان کی لذت اور چاشنی حاصل ہونے کا مدار حق تعالیٰ کی ربوبیت، مالکیت، سیادت اور تصرف پر اور اسلام کے دین ہونے پر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر راضی اور قانع اور مطمئن رہنا ہے۔ حق تعالیٰ کی ربوبیت و تصرف پر اور دین اسلام کی جامعیت اور حسن و کمال پر اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت، رسالت پر جس قدر رضا و مسرت اور اعتماد و انقیاد ترقی کرتا جائے گا۔ اسی قدر ایمان کی لذت و حلاوت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ انہی تینوں رضاؤں کے متعلق قبر میں جاتے ہی سوالات کئے جائیں گے۔ قبر کا باغیچۂ جنت ہونا یا دوزخ کا گڑھا ہونا اسی رضا کے ہونے یا نہ ہونے پر مبنی ہے۔

دین اسلام نماز، روزہ وغیرھا چند عبادات کا ہی نام نہیں بلکہ انسانی زندگی کے تمام شعبوں کے متعلق جامع اور مکمل لائحہ اور ضابطہ ہدایت کا نام دین اسلام ہے اس میں افکار و نظریات، عبادات، معاملات، معاشرات، آداب و اخلاق سیاسیات اور معاشیات و اقتصادیات غرضیکہ ہر شعبۂ زیست کے متعلق جامع ہدایات موجود ہیں اگر ان میں کسی شعبہ کی ہدایات پر سے اعتماد اٹھ گیا تو لذت ایمان تو درکنار خود نفس ایمان ہی رخصت ہو جاتا ہے۔

ایک تنبیہ آج کل یہ ایمان سوز مرض دبائے عام کی طرح پھیلتی جا رہی ہے کہ اقتصادی اور معاشی نوعیت کے بحرانوں پر قابو پانے کے لئے اشتراکیت وغیرہ کو قانون اسلام کے اس حصہ پر ترجیح دینے لگے ہیں۔ یہ نظریہ منافئ ایمان تو ہے ہی واقعہ کے بھی خلاف ہے۔

علمائے اُمت نے اس موضوع پر مستقل تصانیف اور مقالات زیب قرطاس کر کے ہر شعبہ میں قانون اسلام کی ترجیح دلائل و براہین سے واضح کر دی ہے۔ اس سلسلہ میں محقق علماء اور ان کی تصنیفات کی طرف رجوع ضروری ہے۔ یہاں اس حدیثِ پاک کی روشنی میں ہم صرف اس حکم شرعی پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا اعتقادی یہ ہے کہ اشتراکیت وغیرہ کا یہ حصہ قانون اسلام کے اس شعبہ سے بالا و برتر ہے تو اس کا اعتماد و اطمینان احکام الٰہیہ، دین اسلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے اٹھ چکا ہے اس لئے ایسا شخص یقیناً دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ اگر اعتقادی طور پر تو اسلام کو ہی من کل الوجوہ ترجیح دیتا ہے البتہ بعض اغراض و اہوا کی وجہ سے اشتراکیت (مثلاً) کے کسی حصے کو عملاً اپنانا چاہتا ہے۔ تو یہ شخص اگرچہ کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اس کے فاسق اور فاجر ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں۔ اللّٰھم احفظنا من الکفر والفجور۔ آمین

عن ابی ھریرۃ .... وَالَّذِیْ نفس محمد بیدہ الخ ص۱۳

یعنی دُنیا کے جس شخص کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کی رسالت کا علم ہو گیا تو اس کی نجات اُس وقت تک نہ ہو سکے گی جب تک آپ کی رسالت پر ایمان نہ لے آئے۔ یہ قاعدہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد دنیا کے ہر فرد کے لئے ہے۔ یہود و نصاریٰ کی تخصیص ذکری یہ بتلانے کے لئے کی گئی ہے کہ پہلے نبیوں اور آسمانی دینوں پر ایمان لانے والوں کی نجات بھی تبھی ہو گی جب کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر بھی ایمان لائیں۔ دوسروں کی تو بدرجۂ اولیٰ اس کے بغیر نجات نہ ہو سکے گی۔

اس حدیث میں یہود و نصاریٰ کو اس اُمت میں سے قرار دیا ہے اُمت کی دو قسمیں ہیں اُمتِ دعوت اور اُمتِ اجابت، اُمتِ دعوت سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو دعوت دینے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے ہیں اور اُمتِ اجابت میں صرف وہ لوگ شامل ہیں جنہوں نے آپ کی دعوت کو قبول کر لیا ہے۔ اُمتِ دعوت میں یہود و نصاریٰ اور پوری دُنیا کے انسان آ جاتے ہیں۔

حدیث ابی موسیٰ الاشعری .... ثلثۃ لھم اجران ص۱۳

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کو دوہرا اجر ملتا ہے۔

(۱) وہ جو پہلے کسی سابق نبی اور آسمانی کتاب پر ایمان لایا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا۔

(۲) وہ غلام جو اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی ادا کرتا ہے اور اپنے مولیٰ (مجازی) کے بھی۔

(۳) وہ شخص جس کی ملکیت میں کوئی باندی ہو اس کو وہ خوب تعلیم و تربیت سے آراستہ کر کے اس کو آزاد کر دے اور اس کے بعد اس سے شادی کر لے۔

ان لوگوں کو دوہرا اجر ملنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں مجاہدہ بہت سخت ہے پہلا شخص اولاً ایک نبی پر ایمان لایا اور اس پر مکمل اعتقاد کیا اس کے بعد اپنا مرکزِ اعتقاد بدل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مرکزِ اعتقاد بنالیا۔ مرکزِ اعتقاد تبدیل کرنا بہت مشکل کام ہے۔

دوسرے شخص کے سامنے دو قسم کے حقوق ہیں حقوق اللہ اور اپنے آقا کے حقوق کبھی دونوں کے حقوق اور ان کے مطالبوں میں تعارض بھی ہو سکتا ہے۔ ایسے موقعوں پر دونوں کے حقوق کو نبھانا بہت مجاہدہ طلب کام ہے۔

تیسرے شخص نے پہلا مجاہدہ تو یہ کیا کہ باندی کی تعلیم و تادیب کا اہتمام کیا جبکہ عموماً ان سے خدمت تو لی جاتی ہے تعلیم و تربیت کا انتظام نہیں کیا جاتا۔ پھر جب اچھی طرح تعلیم و تربیت سے آراستہ ہوگئی اور خوب سلیقہ شعار بن گئی تو اب اس کی خدمت حاصل کرنے کا بہترین موقع تھا۔ اب اس کو آزاد کر دیا۔ یہ بہت بڑا مجاہدہ ہے پھر آزاد کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لینا سب سے بڑا مجاہدہ ہے کیونکہ پہلے تو وہ صرف اس کی مملوک اور ماتحت تھی۔ اب زندگی کی برابر شریک بن گئی۔

رجل من اہل الکتاب سے کون مراد ہے؟

رجل من اہل الکتاب کا مصداق کون ہیں؟ صرف نصاریٰ ہیں یا یہود و نصاریٰ دونوں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے اکثر علماء کی رائے یہی ہے کہ اس سے مراد یہود اور نصاریٰ دونوں ہیں۔ دونوں کے لئے یہ وعدہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد صرف نصاریٰ ہیں۔ یہود اگر مسلمان ہو جائیں تو ان کے لئے دوہرے اجر کا وعدہ نہیں ہے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ صرف نصاریٰ ہی مراد ہیں ان کی دلیل دو قسم کی ہے، نقلی اور عقلی، نقلی دلیل تو یہ ہے کہ صحیح بخاری کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں آمن بعیسی ثم آمن بی[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ وعدہ صرف عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے والوں کے لئے ہی ہے۔

عقلی دلیل یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہود موسیٰ علیہ السلام پر ایمان تو لائے لیکن عیسیٰ علیہ السلام کی تکذیب کی جو کہ نبی ثابت الرسالتہ ہیں۔ ایک نبی ثابت الرسالتہ کی تکذیب سے دوسرے انبیاء پر بھی ایمان غیر معتبر ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہود کا ایمان بموسیٰ کالعدم ہوا۔ اس لئے وہ رجل من اہل الکتاب آمن بنبیہ کے مصداق ہی نہیں بنتے۔

---

[1] صحیح بخاری ص۴۹ ج۱۔

لیکن صحیح رائے پہلی ہی ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مضمون کی قرآن کریم کی آیت ہے۔ الذین اٰتینا ھم الکتاب من قبلہ ھم بہ یؤمنون و اذا یتلیٰ علیھم قالوا اٰمنا بہ انہ الحق من ربنا انا کنا من قبلہ مسلمین اولئک یؤتون أجرھم مرتین الآیۃ۔ مفسرین نے احادیث کی روشنی میں لکھا ہے اس آیت کا شانِ نزول عبداللہ بن سلام اور دوسرے علماء یہود کا ایمان لانا ہے۔ جب اس وعدہ کے نزول کا سبب ہی یہود ہوئے تو ان کو اس کے مصداق سے خارج کیسے کیا جا سکتا ہے؟

دوسرے مسند احمد کی ایک روایت کے لفظ ہیں رجل اسلم من اھل الکتابین الخ۔[1] کتابین تثنیہ لانے سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں پھر آیتِ قرآنی اور اس حدیث کے عموم کا تقاضا بھی یہی ہے۔

صحیح بخاری والی روایت کا جواب یہ ہے کہ آمن بعیسیٰ تمثیل کے لئے کہا گیا ہے حصر کے لئے نہیں۔

عقلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لے آئے تو عیسیٰ علیہ السلام پر بھی ایمان لے آئے۔ اس طرح ایمان بموسیٰ کے معتبر ہونے سے جو مانع تھا وہ ختم ہو گیا۔

وعن ابن عمر .... امرت ان اقاتل الناس ص۱۲

فوائد حدیثِ القتال

اس حدیث کو حدیث القتال کہتے ہیں۔ اس حدیث سے متعلق اہم مباحث کو فوائد کے عنوان سے لکھا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ در تشریح حدیث

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ مجھے لوگوں سے قتال اور جہاد کا حکم دیا گیا جب تک کہ لوگ تین کام نہ کرلیں (۱) شہادتین کا اقرار (۲) اقامت الصلوٰۃ (۳) ایتاء الزکوٰۃ جو لوگ یہ تین کام کرلیں گے یعنی سچے مسلمان ہو جائیں گے وہ معصوم الدم ہو جائیں گے۔ اب ہمارے لئے نہ انکے مال سے تعرض جائز رہیگا اور نہ ہی جان سے۔ البتہ مسلمان ہو جانے کے بعد اگر کسی موقع پر کسی حقِ اسلام کا تقاضا ہو تو وہ معصوم الدم نہ رہے گا۔

فاذا فعلوا ذلک ذلک کا مشار الیہ مذکورہ تین کام ہیں مذکور کی تاویل میں۔

---

[1] لہ

الابحق الاسلام ۔ استثنار ہے ان کے معصوم الدم اور معصوم المال ہونے سے ۔یعنی ان کے جان و مال سے تعرض جائز نہیں مگر حق الاسلام کی وجہ سے جائز ہے ۔ مثلاً مرتد ہوگیا یا محصن نے زنا کرلیا یا کسی معصوم الدم کو عمداً قتل کردیا ۔ ان صورتوں میں اس کا دم محفوظ نہ رہے گا۔

وحسابہم علی اللّٰہ ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے ۔ سوال یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی شخص مذکورہ تین کام ظاہری طور پر صرف جان بچانے کے لئے کرلے دل سے مسلمان نہ ہو ۔ اس کا جواب دے دیا کہ تم صرف ظاہر کے مکلف ہو ۔ باطن کا معاملہ خدا کے سپرد ہے ۔

فائدہ ثانیہ ۔ حدیث القتال کا حکم جزیہ سے تعارض اور اس کا حل

اس حدیث میں قتال کی غایت شہادتین کو قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے قتال ضروری ہے ، حالانکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار سے جزیہ لینا جائز ہے اور جب وہ جزیہ دینا قبول کرلیں تو ان سے جنگ کرنا جائز نہیں ۔ قرآن پاک میں ہے ۔ قاتلوا الذین لایؤمنون باللّٰہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ماحرم اللّٰہ ورسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ۔ اس حدیث میں اور حکم جزیہ میں بظاہر تعارض ہوا علمار نے اس تعارض کو مختلف طرح سے حل کیا ہے ۔

(۱) یہ حدیث حکم جزیہ نازل ہونے سے پہلے کی ہے ۔

(۲) امرت ان اقاتل الناس میں " الناس " پر الف لام استغراق کے لئے نہیں بلکہ عہد خارجی کے لئے ہے ۔ اس سے خاص لوگ مراد ہیں یعنی مشرکین عرب ۔ اور مشرکین عرب کا حکم یہی ہے کہ ان سے جزیہ قبول کرنا جائز نہیں ۔ جب تک مسلمان نہ ہوں ان سے جہاد ضروری ہے ۔ الف لام کے عہدی ہونے کی تائید نسائی کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں ۔ امرت ان اقاتل المشرکین[۱]

(۳) بعض علمار نے اس سوال کے جواب میں غایت کے اندر تاویل کی ہے اس غایت کا مقصد یہ ہے کہ " حتی یسلموا او یلتزموا مایؤدیہم الی الاسلام " یعنی مجھے حکم ملا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ اس وقت تک قتال کرتا رہوں جب تک وہ مسلمان نہیں ہوجائے یا ایسی چیز کا التزام نہیں کر لیتے جو ان کو اسلام تک پہنچا دے ۔ اور جزیہ بھی موصل الی الاسلام ہوسکتا ہے اس لئے کہ ذمی بنانے کا مقصد یہی ہوتا

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۱۸۱ ج ۱ ۔

ہے کہ وہ اسلامی معاشرہ میں رہے اسلام کے محاسن قریب سے دیکھے اور اسلام کی حقانیت کے دلائل سوچنے کا موقعہ ملے اور ان سے متأثر ہو کر مسلمان ہو جائے۔

(۴) غایت میں تاویل اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یا حقیقۃً مسلمان ہو جائیں یا اس کے تائم مقام کوئی صورت اختیار کریں یعنی استسلام حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کے اسلام یا استسلام تک مجھے قتال کا حکم دیا گیا ہے۔

جہاد کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ حدیث کا مقصد یہ ہے کہ مجھے جنگ جاری رکھنے کا حکم ملا ہے جب تک کلمۃ اللہ بلند نہ ہو جائے اور کلمۃ اللہ کے بلند ہونے کی دو صورتیں ہیں اسلام یا استسلام۔ کافر نے کافر رہتے ہوئے جب اسلامی حکومت کو قبول کر لیا تو اس مقام میں کلمۃ اللہ بلند ہو گیا۔

فائدہ ثالثہ تارک الصلوٰۃ کا حکم

تارک الصلوٰۃ کا حکم کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے۔ چونکہ بعض نے اپنے موقف پر اس حدیث سے استدلال کی کوشش کی ہے اس لئے اس مسئلہ کو چھیڑنے کی ضرورت پڑی۔ اس مسئلہ کی ضروری تفصیل حسب ذیل ہے۔

تارک الصلوٰۃ کی دو قسمیں ہیں ایک تارک الصلوٰۃ استحلالاً یعنی جو شخص نماز چھوڑے اور چھوڑنے کو جائز بھی سمجھے، دوسرا تارک الصلوٰۃ تکاسلاً یعنی جو شخص نماز کو فرض اور اس کے چھوڑنے کو ناجائز تو سمجھتا ہے لیکن سستی اور کسل کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتا۔

تارک الصلوٰۃ استحلالاً تو بالاجماع کافر ہے۔ تارک الصلوٰۃ تکاسلاً کے حکم میں اختلاف ہوا ہے۔[۱] عبداللہ ابن مبارک اسحٰق بن راہویہ کا مذہب اور امام احمد کی روایت یہ ہے کہ تارک الصلوٰۃ المکتوبۃ عمداً بلا عذرٍ کافر ہے۔ ردۃً اس کو قتل کیا جائے گا یہ قول حضرت علی سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور جمہور ائمۂ امت کا مذہب یہ ہے کہ تکاسلاً فرض نماز چھوڑنے والا کافر نہیں فاسق ہے۔

ترکِ صلوٰۃ بھی ایک کبیرہ ہے اس کا حکم دوسرے مرتکب کبیرہ کا سا ہے کہ تحت المشیۃ ہے ان شاء عذبہ وان شاء غفر لہ۔ ابو داؤد، نسائی، احمد وغیرہ میں ترکِ صلوٰۃ کی وعیدوں کی حدیثوں میں ایک جملہ یہ بھی ہے۔ ومن لم

---

[۱] مذاہب کی تفصیل فتح الملہم ص ۲۸۷ ج ۱ و اوجز المسالک ص ۸۷ ج ۱۔

یأت بھن فلیس لہ علی اللہ عھد ان شاء عذبہ وان شآء غفرلہ[1]۔ یہ اصرح دلیل ہے اس بات کی کہ تارک الصلوٰۃ کافر نہیں پھر جو حضرات تارک الصلوٰۃ کو کافر نہیں سمجھتے ان کا اس کی سزا میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس کی سزا یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے اور یہ قتل ردۃً نہ ہوگا بلکہ حدًا ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی سزا قتل نہیں بلکہ اس کی سزا یہ ہے کہ حاکم وقت اس کو قید کرے اور خوب پٹائی کرے یہاں تک یا تو مرجائے یا توبہ کرلے۔

قائلین بالقتل کی دلیل

جو حضرات تارک الصلوٰۃ کی سزا قتل بتلاتے ہیں ان کا استدلال اِسس حدیث (امرت ان اقاتل الناس الخ) سے بھی ہے۔ اس میں قتال کی غایت اقرار شہادتین اور اقامت الصلوٰۃ بیان کی گئی ہے معلوم ہوا اگر اقامت الصلوٰۃ نہ کریں تو ان سے قتال کیا جائے گا۔

جواب

اس دلیل کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ قتال کی غایت میں اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ ایتاء الزکوٰۃ بھی مذکور ہے اگر اس حدیث سے یہ استدلال کیا جائے کہ تارک الصلوٰۃ کو قتل کیا جائے تو لازم آئے گا کہ تارک الزکوٰۃ کو بھی قتل کیا جائے حالانکہ یہ حضرات اس کے قائل نہیں۔ اس استدلال کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تارک الصلوٰۃ اور تارک الزکوٰۃ سے قتال کیا جائے ان دونوں کے قتل کا حکم یہاں سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ قتال اور چیز ہے اور قتل اور چیز ہے قتال بمعنی لڑنا یہ طرفین سے ہوتا ہے اس کو قتل لازم نہیں قتل کا تعلق صرف ایک طرف سے ہے۔ امام بیہقیؒ نے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے۔ لیس القتال من القتل بسبیل فقد یحل قتال الرجل ولا یحل قتلہ[2]

خلاصہ یہ کہ حدیث سے صرف تارکِ صلوٰۃ سے قتال ثابت ہوتا ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں، بلکہ نماز تو بڑی چیز ہے امام محمدؒ نے اذان کے بارہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی بستی اذان چھوڑنے پر متفق ہوجائے اور حاکم وقت کے کہنے پر نہ مانے تو ان سے قتال کرے۔ جب حنفیہ تارکِ اذان سے قتال کے قائل ہیں تو تارک صلوٰۃ سے تو بدرجۂ اولیٰ قائل ہوں گے۔ البتہ قتل کے قائل نہیں اور نہ ہی قتل حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

قائلین بالقتل کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب

بعض حضرات نے تارکِ صلوٰۃ کے وجوبِ قتل پر اس آیت سے

---

[1] مشکوٰۃ ص ۵۸ بحوالہ ابوداؤد، احمد و مالک و نسائی۔

[2] فتح الباری ص ۷۶ ج ۱۔

استدلال کیا ہے فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم۔ اس سے قبل قتل مشرکین کا حکم آرہا ہے پھر فرمایا اگر وہ توبہ کریں اور نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو اس کا جواب یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ تخلیہ سبیل کی شرط ہے۔ یعنی جب تک نماز کی پابندی نہ کریں زکوٰۃ نہ دیں تب تک ان کا راستہ نہ چھوڑ دو بلکہ گرفت کرو یہ آیت حنفیوں کے خلاف تب ہوتی جب کہ ترک صلوٰۃ کی صورت میں ان کا مذہب یہ ہوتا کہ ان کو چھوڑ دو کچھ نہ کہو اور حنفیہ اس کے قائل نہیں بلکہ وہ حبس اور تعزیر شدید کے قائل ہیں کما مر۔ اگر بالفرض ان حضرات کا استدلال اس آیت سے صحیح مان لیا جائے تو خود ان کے بھی خلاف ہوگا اس لئے کہ اقامت الصلوٰۃ کے ساتھ اٰتوا الزکوٰۃ بھی ہے تو تارک الزکوٰۃ کا قتل لازم آئے گا حالانکہ مستدل بھی اس کا قائل نہیں۔

امام احمدؒ کے مذہب پر ایک اشکال اور اس کا جواب

اہل السنت والجماعت کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اس اصول میں امام احمد، اسحٰق بن راہویہ اور ابن مبارک وغیرہ بھی شریک ہیں۔ نماز چھوڑنا بھی ایک کبیرہ ہی ہے اس کے مرتکب کو ان حضرات نے کافر کیسے کہدیا؟ ایسے ہی اس نوعیت کے اور بھی مسائل ہیں۔ مثلاً توہین مصحف کو کفر کہا جاتا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بدعملی ہے۔ ایسے ہی کوئی شخص بت کو سجدہ کرلے اس نے بھی ایک بدعملی کی ہے اس کو کافر کیوں کہا جاتا ہے۔ کافر تو تب ہو جبکہ دل میں تکذیب پائی جائے۔

اس قسم کے سوالات کا جواب یہ ہے کہ توہین مصحف یا بت کو سجدہ کرنا گو ایک عمل ہے لیکن یہ عمل دل کی تکذیب پر دلالت کرتا ہے جس نے بت کو سجدہ کیا ظاہر ہے دل میں تکذیب ہوگی تبھی سجدہ کیا ہوگا اس لئے اس کے عمل کو تکذیب کے قائم مقام سمجھ لیا گیا۔ ایسے ہی امام احمد وغیرہ نے ترک صلوٰۃ کو تکذیب کی نشانی اور اس کا قائمقام قرار دے کر یہ فتویٰ دیا ہے۔

امام شافعیؒ و امام احمدؒ میں دلچسپ مناظرہ

علامہ[1] شبیر احمد عثمانیؒ نے طبقات الشافعیہ سے امام شافعی، امام احمد کا ایک دلچسپ مناظرہ نقل فرمایا ہے۔ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام احمد سے پوچھا کہ کیا تم تارک الصلوٰۃ کو کافر کہتے ہو۔ امام احمد نے کہا واقعی تارک صلوٰۃ میرے نزدیک کافر ہے۔ امام شافعی نے پوچھا پھر اس کے مسلمان ہونے کی کیا صورت ہوگی؟ امام احمدؒ نے کہا کہ کلمہ پڑھ لے۔ امام شافعی نے فرمایا کلمہ تو وہ پہلے ہی پڑھتا ہے بحث ہی اس

---

[1] فضل الباری ص ۲۹۲ ج ۱

شخص کے بارہ میں ہے جو کلمہ گو ہو اور نماز نہ پڑھے۔ امام احمد نے کہا پھر اس کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ نماز پڑھ لے امام شافعی نے کہا کہ وہ تو کافر ہے اور کافر کی نماز ہوتی ہی نہیں۔ امام احمد اس کا کوئی جواب نہ دے سکے۔ امام شافعیؒ کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ تارکِ صلوٰۃ کو کافر و مرتد کہنے کی صورت میں اس کے مسلمان ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں ہوتی۔

حدیث انس .... من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا الخ ص۲۱

ذبیحۃ فعیل بمعنی مفعول ہے۔ فلا تخفروا اخفار سے ہے۔ خیانت کرنا عہد شکنی کرنا۔ حدیث کا حاصل یہ ہے کہ تین چیزیں مسلمان ہونے کی علامات ہیں جس میں یہ علامات پائی جائیں اسکو مسلمان سمجھو اور مسلمان سمجھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو اللہ اور رسول کی ذمہ داری میں سمجھا جائے اور اس کے جان، مال اور آبرو سے بغیر حق کے تعرض نہ کیا جائے۔

اس حدیث سے مرزائی وغیرہ استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ جو تین کام کرلے وہ مسلمان ہے اس کو کافر کہنا جائز نہیں یہ تین کام تو ہم بھی کرتے ہیں پھر ہماری تکفیر کیوں کی جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ تین چیزیں ایمان کی ظاہری علامت ہیں اور ظاہری علامت اس وقت معتبر ہوتی ہے جبکہ اس کا منافی موجود نہ ہو اور ان لوگوں میں منافی موجود ہے۔ منافی بعض ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔

الزامی جواب یہ ہے کہ مرزا غلام احمد قادیانی نے اپنے نہ ماننے والوں کو کافر قرار دیا ہے حالانکہ ان کے مخالفین یہ تینوں کام کرتے ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان کی تکفیر کی۔ کیا یہ اس حدیث کے خلاف نہیں ہے!

عن ابی ھریرۃ .... اتی اعرابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۲۱

تعبد اللہ الخ۔ مضارع کے یہ سارے صیغے انشاء کے لئے ہیں۔

قولہ لا ازید علی ھذا ولا انقص۔

اس جملے کا بظاہر مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان امور پر تو عمل کروں گا لیکن ان کے علاوہ دوسرے امور دینیہ پر عمل نہیں کروں گا۔ یہ مطلب تو صحیح نہیں اس لئے کہ اگر یہی مراد ہوتی تو حضور علیہ السلام اس کی تحسین نہ فرماتے۔ پھر اس جملے کا کیا مطلب ہے؟ علماء نے اس جملے کے کئی مطالب بیان فرمائے ہیں۔

(۱) لا ازید علی ھذا کا معنی ہے کہ لا ازید علی ھذا السوال مطلب یہ تھا کہ اس وقت صرف یہی پوچھنا تھا جو پوچھ لیا ہے اس وقت اور سوال نہیں کروں گا اور جو کچھ جناب نے فرما دیا ہے اس پر عمل کرنے میں کمی نہ کروں گا۔

(۲) یہ شخص اپنے قبیلہ کا نمائندہ بن کر تعلیم حاصل کرنے آیا تھا۔ جا کر اس نے اپنی قوم کے سامنے یہ باتیں نقل کرنی تھیں اس کے لا ازید و لا انقص کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تبلیغ کرنے کے وقت یہ باتیں بعینہ نقل کردوں گا۔ نقل میں کمی زیادتی نہ کروں گا پوری دیانت داری سے کام لوں گا۔

(۳) اعرابی کا اس کلام سے مطلب یہ تھا کہ عمل کرنے کے وقت ان وظائف میں اپنی رائے سے کمی بیشی نہ کروں گا مثلاً یہ کہ ظہر کے فرض چار کی بجائے پانچ رکعت یا تین رکعت پڑھنے لگوں ایسا نہ ہوگا۔ بلکہ جو وظیفہ جس طرح سے بتایا ہے بغیر کمی بیشی کے اسی کو عمل میں لایا جائے گا دوسرے لفظوں میں اس شخص نے اتباع سُنّت کی پابندی اور بدعت سے احتراز کا وعدہ کیا ہے اور یہی چیز دینداری کی بنیاد ہے اس پر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کو جنّت کی بشارت سنائی ہے۔

(۴) حضرت شیخ الہندؒ کی رائے یہ ہے کہ اصل میں اس شخص کا مقصود یہی کہنا ہے کہ میں کمی نہ کروں گا۔ لا ازید کہنا مقصود نہیں محاورۃً ساتھ کہدیا۔ محاورات میں عام طور پر یہ الفاظ اکٹھے ذکر کردیئے جاتے ہیں مثلاً بائع سے مشتری نے ثمن پوچھے اس نے کہا سو روپے میں مشتری جواب میں کہہ دیتا ہے کہ بھئی کچھ کمی بیشی کرو حالانکہ مقصود کمی کرانا ہے زیادتی نہیں اسی طرح سے اس صحابی کا مقصد صرف نقص کی نفی کرنا تھا۔

حدیث طلحۃ ....

قولہ خمس صلوات الخ

وجوبِ وتر پر اشکال اور اس کے جوابات

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان سائل کو پانچ نمازوں کا فرمایا انہوں نے پوچھا کیا اس سے زائد نماز بھی مجھ پر فرض ہے۔ جواب میں ارشاد فرمایا کہ نہیں فرض تو اور کوئی نہیں البتہ نفل جتنے چاہو پڑھ سکتے ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ کوئی نماز ضروری نہیں حالانکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر واجب ہیں یہ وجوبِ وتر دالاقول اس حدیث کے خلاف ہے۔

وجوبِ وتر میں مذاہب اور دلائل کی تفصیل تو انشاء اللہ اپنے مقام پر ہی آئے گی البتہ اس حدیث سے وجوب وتر پر ہونے والے اشکال کے چند جوابات یہاں دینا ضروری ہے۔ وھی ھذہ۔

(۱) الزامی جواب یہ ہے کہ بالکل اسی طرح کے الفاظ زکوۃ کے بارہ میں بھی ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوۃ کے علاوہ کوئی انفاق مالی فرض نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ ائمہ ثلثہ صدقہ فطر کو فرض کہتے ہیں اگر وجوبِ وتر اس حدیث کے خلاف ہے تو فرضیتِ صدقہ فطر بھی اس حدیث کے خلاف ہے۔ فما ھو جوابکم فھو

جوابنا۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد وجوب وتر سے پہلے کا ہے۔ اس وقت واقعی یہی حکم تھا ان پانچ کے علاوہ کوئی اور نماز واجب نہ تھی۔

(۳) اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ حدیث وجوبِ وتر کے بعد کی ہے تب بھی کوئی اشکال نہیں اس لئے اس حدیث میں فرائضِ مستقلہ کی گنتی بتانا مقصود ہے۔ وتر اوّل تو ہمارے نزدیک فرض ہی نہیں ہیں بلکہ واجب ہیں فرض اور واجب کے درجہ میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ دوسرے وتر کوئی مستقل نماز بھی نہیں بلکہ عشار کے توابع میں سے ہے جس طرح سنن مؤکدہ فرضوں کے لئے مکملات ہیں۔ اسی لئے امام صاحب کے نزدیک بھی نمازوں کی تعداد پانچ ہی ہے۔ پانچویں نماز یعنی عشار کے ضمن میں وتر بھی آجاتے ہیں۔ کسی اعرابی نے امام صاحب سے پوچھا کہ نمازیں کتنی ہیں؟ فرمایا پانچ۔ کہا کہ وتر کیا ہیں فرمایا واجب اس نے کہا پھر کل کتنی نمازیں ہوئیں آپ نے فرمایا پانچ۔ اس پر اعرابی نے کہا انت لاتحسن الحساب۔

قاضی شوکانی باوجود اپنی ظاہریت کے نیل الاوطار میں فرماتے ہیں کہ عدم وجوب وتر پر اس حدیث سے استدلال کرنا محل نظر ہے۔ اس لئے کہ یہ ابتدائی تعلیم ہے ابتدائی اجمالی تعلیمات سے تمسک کرتے ہوئے ان فرائض وواجبات کا انکار کرنا جن کی تفصیل بعد میں وارد ہوئی یہ درست نہیں۔

قولہ الا ان تطوع۔

تطوع کو دو طرح سے پڑھا جا سکتا ہے۔ تطوع تخفیف طار اصل میں تتطوع تھا قاعدہ مشہورہ کی بنار پر ایک تار کو گرادیا۔ دوسری وجہ تطّوع ہے بتشدید طار اصل میں تتطوع تھا تار کو طا کیا اور طار کو طار میں ادغام کردیا استثنا کی دو قسمیں ہیں متصل اور منقطع اصل استثنا میں اتصال ہے استثنا منقطع وہاں مراد لینا چاہیے جہاں متصل نہ بن سکتا ہو۔ یہاں اگر استثنا کو منقطع بنائیں تو ترجمہ یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں فرض نہیں مگر یہ کہ تو نفل پڑھے اس صورت میں استثنا مندوب کا ہے واجبات سے۔ اور استثنا متصل ہو تو معنی یہ ہوگا تیرے ذمہ اور نمازیں واجب نہیں مگر یہ کہ تو نفل نماز کو شروع کردے نفل نماز شروع کرنے سے واجب ہو جائیگی تو استثنا واجب کا واجبات سے ہوا۔

اس صورت میں یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نفل حج شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے۔ نفل نماز اور نفل روزہ میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک نفل نماز یا نفل روزہ جب شروع کردیئے جائیں تو اتمام واجب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک نفل جیسے شروع کرنے سے قبل نفل تھے بعد میں بھی نفل ہی ہیں شروع کرنے سے اتمام واجب نہیں ہوتا۔

دلائل احناف (۱) قرآن مجید میں ہے لا تبطلوا اعمالکم ابطال عمل سے نہی فرمادی۔

جس نماز اور روزہ کو شروع کیا گیا ہے۔ اس کا مشروع فیہ حصہ یہ بھی ایک عمل ہے اگر اس کو پورا نہ کیا تو یہ رائیگاں ہو جائے گا ابطال عمل لازم آئے گا جو منہی عنہ ہے لہٰذا شروع کر کے پورا نہ کرنا منہی عنہ ہے اور منہی عنہ کی ضد مامور بہ ہوتی ہے لہٰذا اتمام مامور بہ ہوا۔

(۲) بہت سی کتب حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ اور حفصہ رضی اللہ عنہما نے نفل روزہ رکھا تھا کہیں سے ھدیۃً بکری مل گئی ان دونوں نے افطار کر لیا اور بکری کا گوشت کھا لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا آپ نے فرمایا صوما یوماً مکانہ[1] اس روزہ کی جگہ اور رکھو آپ نے قضا کا امر فرمایا اور امر وجوب کے لئے ہی ہوتا ہے جبکہ صارف عن الوجوب نہ ہو اور قضاء کا وجوب فرع ہے اس بات کی کہ شروع کرنے سے روزہ واجب ہو گیا تھا اس لئے کہ واجبات ہی کی قضاء واجب ہو سکتی ہے۔

(۳) دارقطنی میں حضرت ام سلمہؓ کا اسی قسم کا واقعہ ہے۔ انہوں نے بھی نفل روزہ افطار کر لیا تھا تو دارقطنی میں ہے کہ امرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تصوم یوماً مکانہ[2] اس کی دلالت مطلوب پر واضح ہے۔

(۴) حج کے بارے میں اجماع ہے کہ شروع کرنے سے اتمام واجب ہو جاتا ہے۔ نماز روزہ بھی حج کی طرح رکن اسلام ہیں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حج کی طرح شروع کرنے سے یہ بھی دونوں واجب ہونے چاہئیں۔ اگر استثنیٰ کو یہاں متصل بنائیں۔ تو اس مختلف فیہا مسئلہ میں یہ حدیث بھی حنفیوں کی دلیل ہوگی۔ اور اصل استثنیٰ میں یہ ہے کہ متصل ہو۔ لیکن علامہ ابوالحسن سندھیؒ نے فرمایا ہے کہ الا ان تطوع کی عبارت زکوٰۃ کے بارے میں بھی ہے اور وہاں منقطع ہی بنایا جا سکتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے جملوں میں بھی منقطع ہی بنایا جائے اگر ہر جگہ منقطع ہی بنا لیا جائے تو حنفیہ کو کوئی ضرر نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس اختلافی مسئلہ میں یہ حنفیوں کی دلیل نہ بنے گی اس سے ہمارا کوئی ضرر نہیں ہوتا کیونکہ اختلافی مسئلہ میں ہمارے موقف کی تائید کے لئے اور دلائل بہت ہیں۔

قولہ افلح الرجل ان صدق ص۱۳

پیچھے اسی نوعیت کی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث گذری ہے اس کے آخر میں ہے کہ وہ سائل چلا گیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مشروط طور پر اس کے جنتی ہونے کی بشارت سنائی اور فرمایا من سرہ ان ینظر الی

---

[1] نصب الرایہ ص۴۶۶ ج ۲ بحوالہ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی، احمد، عبدالرزاق وغیرہم۔

[2] نصب الرایہ ص۴۶۷ ج ۲۔

رجل من اھل الجنة فلینظر الی ھذا۔ اور اس حدیث زیر بحث میں ہے کہ اس کی فلاح کی خبر دی لیکن بشرطِ صدق۔ افلح الرجل ان صدق۔ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ دونوں واقعے ایک ہی شخص کے ہیں یا الگ الگ دو شخصوں کے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعے ہیں۔ اس صورت میں یہاں کوئی اشکال نہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں ایک ہی واقعہ کا بیان ہے۔ اگر یہ قول لیا جائے تو اشکال ہوگا کہ دونوں روایتوں میں تعارض ہے ایک میں جزم کے ساتھ بغیر شرط کے جنت کی بشارت دی گئی اور دوسری میں مشروط بشارت ہے ایک ہی چیز مشروط بھی ہو اور غیر مشروط بھی یہ کیسے ہو سکتا ہے! اس اشکال کے چند جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) افلح الرجل ان صدق یہ اس کے سامنے فرمایا تھا تاکہ جزماً جنتی کہنے سے مغرور نہ ہو جائے۔ جب وہ چلا گیا اس کی غیر حاضری میں دوسرے حاضرین کے سامنے اس کے جنتی ہونے کا اظہار جزماً فرما دیا۔

(۲) یہاں اصل میں جواب ہی مختلف ہے جس بات کا جزم فرمایا ہے وہ اور بات ہے اور جس کو مشروط بالصدق کیا ہے وہ اور بات ہے۔ اس کے جنتی ہونے کا جزم فرمایا ہے اور صدق کے ساتھ مشروط کیا ہے فلاح پانے کو۔ نفس جنتی ہونے میں اور فلاح پانے میں فرق ہے فلاح پانے کا معنیٰ ہے جنت میں دخول اوّلی ہو درجات عالیہ کے ساتھ اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جبکہ صدق کا مقام عالی حاصل ہو۔ جنت میں نفس دخول تو صدق کے ادنیٰ درجہ سے بھی ہو سکتا ہے اس لئے کہ دخول عام ہے اولی ہو یا غیر اولی پھر اولی عام ہے درجات عالیہ حاصل ہوں یا نہ ہوں حاصل یہ ہوا کہ نفس دخول فی الجنّت کا تو جزم ہے اور فلاح کا یہ مرتبہ مشروط ہے۔ صدق کے اعلیٰ درجہ کے حصول کے ساتھ۔

(۳) پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس کے صدق کا انکشاف نہیں ہوا تھا اس وقت فرمایا تھا۔ افلح الرجل ان صدق۔ پھر اسکے دل میں صدق پائے جانے کا انکشاف آپ کو ہو گیا۔ آپ نے اس کو جزماً جنتی فرما دیا۔

حدیث وفد عبد القیس

یہ حدیث انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ سہولت ضبط کے لئے متعلقہ مباحث کو فوائد کے عنوان سے پیش کیا جاتا ہے۔

تشریح حدیث

فائدہ اولیٰ

وفد وافد کی جمع ہے وافد اسم فاعل کا صیغہ ہے الوفادۃ سے۔ الوفادۃ کا معنی ہے کسی قوم کا نمائندہ بن کر

کسی بڑے کے پاس جانا مہمات مسائل طے کرنے کے لئے۔

من القوم او من الوفد اَوْ شک راوی کے لئے ہے یعنی راوی کو تردّد ہوگیا ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے من القوم کا لفظ فرمایا تھا یا من الوفد کا۔ ایسے موقع پر راد کے بعد قال پڑھا جاتا ہے ــــــ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وفد کی آمد کی اطلاع پہلے بذریعہ وحی ہو چکی تھی۔ یہاں یہ سوال علم حاصل کرنے کے لئے نہیں بلکہ تانیس کے لئے ہے۔

غیر خزایا ولا ندامی خزایا جمع ہے خزیان کی۔ خزیان صفت مشبہ کا صیغہ ہے الخزی سے۔ ندامی یا تو نادم کی جمع ہے یا ندمان کی۔ دونوں صورتوں میں اشکال ہے اگر نادم کی جمع ہو تو معنی تو درست بن جاتا ہے لیکن صیغہ کے اعتبار سے اشکال ہوتا ہے کہ نادم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل کی جمع فعالی کے وزن پر نہیں آتی اور اگر اس کو ندمان کی جمع بنائیں تو صیغہ کے اعتبار سے تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ فعلان کی جمع فعالی کے وزن پر آتی رہتی ہے۔ لیکن اس صورت میں معنی درست نہیں بنتا اس لئے کہ ندمان کا معنی ہے کسی بڑے کا ہم نشین اور درباری۔ اور یہ معنی یہاں مُراد نہیں۔ اس مشکل سے نکلنے کے لئے شارحین نے دو راستے اختیار فرماتے ہیں بعض نے تو کہا کہ ندامی نادم کی جمع ہے (بمعنی شرمندہ) لیکن یہ جمع خلافِ قیاس ہے۔ خلاف قیاس جمع اس لئے لائے تاکہ خزایا کے وزن پر ہو جائے

بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ ندمان ہی کی جمع ہے اور ندمان کا معنی جس طرح ہمنشین آتا ہے۔ ایسے ہی کبھی یہ "شرمندہ" کے معنی میں بھی استعمال ہو جاتا ہے۔

بأمر فصل۔ فصل امر کی صفت ہے۔ یہ مصدر ہے یا تو اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا "فیصلہ کن بات" یا اسم مفعول کے معنی میں ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا کھول کر بیان کی ہوئی بات "واضح کی ہوئی بات"۔

فائدہ ثانیہ مضر، ربیعہ اور عبد القیس کا اجمالی تعارف۔

حدیث میں تین قبیلوں کے نام آتے ہیں مضر، ربیعہ اور عبد القیس ان کا تعارف ہو جانا چاہیئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں نزار بن معد بن عدنان نزار کے کئی صاحبزادے تھے ربیعہ، مضر یہ دو زیادہ مشہور ہوئے ہیں دو دوسرے دو لڑکے زید اور اَنمار تھے۔ نزار نے مرتے وقت یہ وصیت کی تھی کہ ہر مال کی ایک جنس ایک ایک لڑکے کو مل جائے۔ مضر کے حصہ میں سونا آیا۔ اور ربیعہ کے حصہ میں گھوڑے۔ اس لئے مضر کو مضر الحمراء اور ربیعہ کو ربیعۃ الفرس کہنے لگے۔ پھر مضر سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ مضر کہدیتے ہیں اور ربیعہ سے جو خاندان چلا اس کو قبیلہ ربیعہ۔ ربیعہ کی آگے کئی شاخیں ہیں ان میں سے ایک کا نام عبد القیس ہے۔ اسی شاخ کا وفد حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے۔ قبیلہ عبد القیس بحرین کے علاقہ میں رہتا تھا۔

فائدہ ثالثہ — سببِ وفادت اور وفادت کا اجمالی واقعہ

قبیلہ عبدالقیس کی وفادۃ کا سبب یہ ہوا تھا کہ ان کا ایک آدمی منقذ بن حیان تجارت کے لئے مدینہ میں آناجاتا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد بغرض تجارت حسب معمول مدینہ میں آیا ہوا تھا اور اپنا سامان فروخت کر رہا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس طرف تشریف لے آئے یہ آپ کو ملا آپ نے اس کا حال پوچھا اور اس قبیلے کے بڑے بڑے اشراف کا نام لے لے کر حال پوچھا یہ بہت متاثر ہوا اور اسلام قبول کر لیا اور آنحضرت سے سورۃ فاتحہ اور سورۃ اقرأ باسم ربک کا سبق لیا اور وطن آگیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شرفار قبیلہ کی طرف ایک والانامہ بھی لکھوادیا تھا۔ منقذ نے اپنے قبیلے میں آکر ابتداءً اپنے اسلام اور حضور علیہ السلام کے مکتوب کو مخفی رکھا اور گھر میں نماز پڑھتا رہا اس کی بیوی قبیلہ کے سردار منذر بن عائذ کی بیٹی تھی بیٹی نے اپنے خاوند کی نماز کا تذکرہ اپنے والد منذر کے سامنے کیا کہ جب سے مدینہ سے آیا ہے اس طرح سے منہ ہاتھ دھوتا ہے اور کبھی کھڑا ہوجاتا اور کبھی بیٹھ جاتا ہے اور کبھی ماتھا زمین پر ٹیک دیتا ہے غرضیکہ ھیئۃ صلوٰۃ کو نقل کیا۔ منذر نے منقذ سے پوچھا کہ یہ کیا کرتے ہو؟ اس نے اپنے اسلام لانے کا سارا ماجرا بیان کر دیا منذر کے دل میں بھی اسلام کی محبت آگئی والانامہ بھی اس کو دکھلادیا گیا۔ اس نے قبیلہ کے لوگوں کو اکٹھا کر کے حالات سنائے اور والانامہ سنایا سب اسلام لانے کے لئے تیار ہو گئے اور یہ فیصلہ کیا کہ تعلیم دین کے لئے ایک وفد مدینہ بھیجنا چاہیئے۔ چنانچہ رئیس قبیلہ منذر کی قیادت میں ایک وفد تیار کیا گیا۔ چنانچہ وہ وفد مدینہ طیبہ حاضر ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ تعلیمات فرمائیں جن کا تذکرہ حدیث میں ہے۔

اس وفد کے شرکار کی تعداد میں روایات مختلف ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وفد کے افراد کی تعداد چالیس تھی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ چودہ تھی تعداد افراد وفد میں بظاہر روایتوں میں تعارض ہے اس کا جواب علمار نے دو طرح دیا ہے۔ بعض علمار تو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ قبیلہ عبدالقیس کا وفد دو مرتبہ آیا ہے۔ ۶ھ میں اور ۸ھ میں ایک مرتبہ چالیس افراد پر مشتمل تھا اور ایک مرتبہ چودہ پر بعض نے اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ کل افراد تو چالیس تھے ان میں سے زیادہ قابل ذکر معزز افراد چودہ تھے کسی نے کل کا تذکرہ کر دیا تو چالیس تعداد نقل کی کسی نے صرف معزز افراد کے ذکر پر اکتفار کیا ان کی تعداد چودہ بتائی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ رابعہ — مامورات اربعہ کے اجمال اور تفصیل پر اشکال اور جوابات

اشکال ...... حدیث وفد عبدالقیس میں ہے کہ امرھم باربع ونھاھم عن اربع یہ اجمال ہے

آگے اسکی تفصیل ہے۔ ماموارت کی تفصیل میں پہلے تو ایمان کا ذکر کیا پھر ایمان کی تفسیر شہادت سے کی۔ اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف اگر شہادت پر کیا جائے تو شہادت کی طرح یہ ساری چیزیں ایمان کی تفسیر میں داخل ہوجاتی ہیں۔ اور چار ماموروں میں سے صرف ایک ہی کا تذکرہ ہوتا ہے یعنی ایمان کا اور اگر اقام الصلوٰۃ اور اس کے معطوفات کا عطف الایمان پر کیا جائے تو تفصیل میں ماموارت پانچ بنتے ہیں۔ (۱) ایمان (۲) اقام الصلوٰت (۳) ایتاء الزکوٰۃ (۴) صیام رمضان (۵) اعطا خمس من المغنم حاصل یہ کہ تفصیل میں ماموارت یا تو پانچ بن جاتے ہیں یا ایک ہی بنتا ہے کسی طرح سے بھی تفصیل اجمال کے مطابق نہیں۔

جوابات

(۱) اقام الصلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ وغیرہ سب کا عطف شہادت پر ہے اور یہ سب مرفوع ہیں اور تفسیر ایمان میں داخل ہیں اس عبارت میں صرف ایک ہی مامور کا ذکر ہے یعنی ایمان کا مع اس کی تفسیر کے باقی تین باتیں اختصار یا نسیان کی وجہ سے راوی نے حذف کردیں۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ اگر اس کے علاوہ تین باتیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہوتیں تو کوئی راوی تو اس کو ذکر کرتا حالانکہ کسی بھی روایت میں ان امور کے علاوہ کسی امر کا تذکرہ نہیں ہے۔

(۲) اقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصیام رمضان ان تینوں کا عطف ہے ایمان پر ایمان سمیت یہ چار ہوگئے صیام رمضان تک وہ چار ختم ہوگئے جس کا اجمال میں وعدہ تھا۔ ماموارت اربعہ موعودہ فی الاجمال کے بعد بطور اسلوب حکیم ایک زائد بات بھی بتادی گئی کہ تم خمس بھی دیا کرو۔ یہ خیال کیا گیا کہ یہ جنگی لوگ ہیں قبیلہ مضر سے ان کی جنگ رہتی ہے اس لئے ان کی حالت کے لحاظ سے مقتضائے حکمت یہ ہے کہ خمس کا مسئلہ بھی بتادیا جائے۔ اس صورت میں اقام الصّلوٰۃ وغیرہ پر جبر پڑھی جاتے گی۔

(۳) نماز اور زکوٰۃ دونوں کو ایک شمار کیا گیا کیونکہ قرآن پاک میں قرینین ہیں اب تفصیل ہیں ماموارت کی گنتی اس طرح سے ہوگی۔ (۱) ایمان مع التفسیر (۲) نماز وزکوٰۃ (۳) روزے (۴) خمس دینا۔

(۴) زکوٰۃ اور خمس دونوں کو ایک شمار کیا کیونکہ دونوں وظیفہ مالیہ ہیں اب تفصیل میں گنتی یوں ہوگی (۱) ایمان (۲) اقام الصّلوٰۃ (۳) زکوٰۃ اور خمس (۴) صیام

(۵) سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ ان تؤتوا کا عطف عن اربع پر ہے تقدیر یہ ہوگی امرہم باربع وبان تؤتوا یعنی ان تؤتوا اربع پر معطوف ہے اربع کے علاوہ ایک مستقل مامور ہے اربع میں داخل نہیں۔ اربع میں ایمان نماز زکوٰۃ۔ روزہ یہی داخل ہیں۔

فائدہ خامسہ۔

ظروف اربعہ کی تفصیل

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عبدالقیس کو چار برتنوں سے نہی فرمائی ہے۔

الحنتم ۔ رنگ دار گھڑا یا روغنی مرتبان خواہ کسی بھی رنگ کا ہو۔ بعض نے سبز رنگ کی تخصیص کی ہے۔ لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ ہر رنگ کے روغنی گھڑے یا مرتبان کو حنتم کہتے ہیں۔ چونکہ اس زمانہ میں شراب کے لئے عموماً سبز رنگ کیا کرتے تھے اس لئے بعض نے اس کی تخصیص کر دی۔

الدباء ۔ تونبی۔ یعنی کدو کو اندر سے کرید کر جو برتن بنایا جائے۔

النقیر ۔ (فعیل بمعنی مفعول ہے النقر بمعنی کریدنا) کھجور کے تنے کو اندر سے کرید کر بنایا ہوا برتن۔

المزفت ۔ بعض روایتوں میں اس کو المقیر کہا گیا ہے۔ وہ برتن جس پر روغن زفت یا روغن قار ملا ہوا ہو۔ یہ روغن کشتیوں پر ملا جاتا تھا زمانہ جاہلیت میں شراب کے برتنوں پر بھی ملتے تھے۔

فائدہ سادسہ ۔ ظروف اربعہ سے نہی کا مطلب اور حکمت ۔

ان چار برتنوں سے نہی کا مطلب کیا ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں (۱) بعض علماء تو کہتے ہیں ان برتنوں کے استعمال سے مطلقاً روکنا مقصود ہے خواہ کسی بھی مقصد کے لئے ہو۔ (۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے روکنا مقصود ہے۔ اس نہی میں حکمت کیا ہے۔ ہر مطلب پر الگ الگ حکمتیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلے مطلب پر نہی کی حکمتیں ۔ مندرجہ ذیل ہو سکتی ہیں۔

(۱) شاربین خمر کے ساتھ تشبہ سے روکنا مقصود ہے۔ شراب نوش ان چار قسم کے برتنوں کو استعمال کیا کرتے تھے ان برتنوں کے استعمال میں ان کے ساتھ تشبہ ہوگا اس لئے منع فرمادیا۔

(۲) نہی سے مقصود شراب کی نفرت مبالغۃً ذہنوں میں بٹھانا ہے کہ شراب تو کیا شراب سازی کے برتنوں کے استعمال کی بھی اجازت نہیں اس انداز سے نفسیاتی طور پر شراب کی نفرت اچھی طرح راسخ ہو جائے گی۔

(۳) ان برتنوں میں حرمت خمر سے پہلے شراب رکھی جاتی تھی شراب کے آثار ضرور کچھ ان میں سرایت کر گئے ہوں گے اس لئے ان کے استعمال سے منع فرمادیا ہے۔

(۴) ہو سکتا ہے کہ ان برتنوں کو دیکھ کر شراب کا پرانا تلذذ یاد آجاتے اور شراب پینے کی تحریک دل میں پیدا ہو۔ اس چیز کو روکنے کے لئے ان برتنوں کے استعمال سے نہی کر دی گئی۔

(۵) ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سداً للذرائع ان برتنوں سے نہی فرمائی ہو۔ تاکہ کہیں بعض بہانہ ساز لوگ ان برتنوں میں شراب نہ رکھنے لگ جائیں اور ان کے استعمال کی اجازت ان کی بہانہ سازیوں کا

ذریعہ بن جائے اس ذریعہ کو روکنے کے لئے آپ نے منع فرما دیا ہو۔

دوسرے مطلب پر نہی کی حکمت۔ اگر ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے نہی کرنا مقصود ہے تو پھر حکمت یہ ہوگی کہ ان برتنوں میں اگر نبیذ رکھا جائے گا تو اس کے جلدی مسکر ہوجانے کا خدشہ ہے۔ اس لئے کہ ان برتنوں میں مسام نہ ہونے کی وجہ سے ہوا نفوذ نہیں کرسکتی اس لئے اس برتن کی چیز جلدی نشہ آور ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ مسکر کو غلطی سے پی جائے اور اگر مسکر ہونے کا پتہ چل گیا تو گرانی پڑے گی اور اضاعۃ مال ہوگا اور اگر پتہ نہ چلا تو مسکر کا پینا لازم آئے گا۔ اس لئے ان میں نبیذ بنانے سے منع کیا گیا تاکہ نہ دین خراب ہونے کا خطرہ ہو نہ مال۔

فائدہ سابعہ ظروف اربعہ سے نہی کا حکم۔

ان ظروف اربعہ سے جو نہی کی گئی ہے یہ نہی اب بھی باقی ہے یا منسوخ ہو چکی ہے اس میں علماء کی دو رائیں ہیں۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا گیا تھا کہ ان برتنوں کا حکم کیا ہے انہوں نے ان برتنوں کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا تھا۔ جو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ منسوخ نہیں حنفیہ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی منسوخ ہے[۱]۔ دلیل مسلم کی روایت ہے جس کے لفظ یہ ہیں ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا[۲]

حدیث عبادة ــــــــ بايعوني على ان لا تشركوا الخ۔

قوله ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين ايديكم وارجلكم۔

بین ایدیکم وارجلکم سے مراد ہے من قبل نفوسکم۔ یعنی ایسا بہتان جو دل سے گھڑ لیا گیا ہو خارج میں اس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ دل چونکہ ہاتھ اور پاؤں کے درمیان ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عورتیں کسی ناجائز بچے کو اپنے خاوند کی طرف منسوب کر دیا کرتی تھیں اس سے نہیں ہے۔ حمل پیٹ میں ہوتا ہے یہ بین ایدی ہوگیا اور شرمگاہ سے جنا ہے یہ بین ارجلکم ہوگیا۔ یہ خطاب اصل میں عورتوں کو ہے۔

بعض نے فرمایا ہے کہ بین ایدیکم وارجلکم سے مراد ہے مشافہۃً۔ یعنی کسی کے منہ پر بہتان نہ لگاؤ۔ کسی کے پس پشت بہتان لگانا بھی برا ہے لیکن اس کو منہ پر کہہ ڈالنا اس سے بھی برا ہے۔

---

[۱] شرح صحیح مسلم للنووی ص۲۴ ج ۱۔ [۲] مشکوٰۃ المصابیح ص۱۵۴ باب زیارت القبور۔

قولہ فأجرہ علی اللہ

اہلِ سُنّت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ لایجب علی اللہ شیٔ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں معتزلہ کئی چیزیں اللہ پر واجب سمجھتے ہیں مثلاً جو شخص ارتکاب کبائر سے بچے اس کے متعلق کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ اس کو ثواب دے، مرتکب کبیرہ کو سزا دینا بھی اللہ پر واجب سمجھتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ کام کرے جو انسان کے لئے اصلح ہو۔ اہلِ سُنّت والجماعت کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ معتزلہ اجرہ علی اللہ سے استدلال کرتے ہیں کہ علی لزوم کے لئے آتا ہے یہاں علی کالانا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے شخص کا اجر اللہ پر واجب اور لازم ہے۔ اس قسم کے اور بہت سے جملے کتاب، وسُنّت میں آتے ہیں جن سے بظاہر وجوب علی اللہ کا وہم ہوتا ہے اس کے جواب دو ہیں۔

(۱) وجوب کی دو قسمیں ہیں۔ وجوب استحقاقی۔ وجوب تفضلی اہل السُنّت اللہ پر لزوم استحقاقی کے نافی ہیں۔ لزوم تفضلی کے نافی نہیں اور اس قسم کی نصوص میں لزوم تفضلی مراد ہوتا ہے مطلب یہ ہوا کہ گو کسی بندہ کا کوئی حق اللہ پر واجب نہیں لیکن ایسے پابند شرع کے متعلق اللہ نے اپنے تفضل اور عنایت سے جنت دینا لازم قرار دے لیا ہے۔

(۲) لزوم کی دو قسمیں ہیں (۱) لزوم عقلی۔ (۲) لزوم شرعی۔ اہل سُنّت والجماعت لزوم عقلی کے نافی ہیں اور یہاں عقلی مُراد نہیں بلکہ لزوم شرعی مُراد ہے۔ اس لئے کوئی اشکال نہیں۔

قولہ فمن اصاب من ذلک شیئاً الخ

حدود کفارات ہیں یا نہیں؟

حدیث کے اس جملے کے تحت یہ مسئلہ چھیڑا گیا ہے کہ حدود کفارات ہیں یا نہیں؟ یعنی کوئی شخص زنا وغیرہ کوئی جرم کرے اور اس پر حد جاری ہو جائے تو آیا یہ حد اس کے جرم کے لئے کفارہ بن جائے گی یا نہیں؟ یعنی حد جاری ہونے سے اس کا گناہ معاف ہو جائے گا یا توبہ کی ضرورت رہے گی مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے اختلاف اس طرح سے بیان کیا جاتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود زواجر ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک حدود سواتر ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حد لگنا گناہ کی معافی کا سبب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حدود کا جاری کرنا زجر کے لئے ہے تاکہ اس مجرم اور دوسروں کو عبرت ہو جائے۔ باقی اس جرم کا گناہ معاف ہونے کے لئے حد کافی نہیں بلکہ توبہ اور استغفار کی ضرورت ہے۔

شافعیہ کی دلیل | شافعیہ کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ حدیث ہے اس میں یہ ارشاد ہے۔ من

اصاب ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له[1] اس میں تصریح ہے کہ یہ عقاب اس جرم کے لئے کفارہ اور ساتر ہے۔

حنفیہ کے دلائل۔

(۱) قطع طریق کی سزا بیان کرنے کے بعد قرآن مجید کہتا ہے۔ ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم۔ الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم۔ پہلے یہ بیان فرمایا کہ ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے مگر جبکہ توبہ کرلیں یہ صریح دلیل ہے اس بات کی کہ اگر قاطع الطریق پر حد جاری ہوجائے اور توبہ نہ کرے تو اس کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہے اس عذاب سے خلاصی کا وعدہ توبہ سے ہے صرف حد جاری ہونے سے نہیں متنازع فیہ مسئلہ میں حنفیہ کا یہی مسلک ہے۔

(۲) چوری کی حد قطع ید بیان کرنے کے بعد قرآن پاک کہتا ہے کہ فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم۔ یہ آیت بھی صریح ہے اس بارے میں کہ اجرائے حد کے بعد توبہ کی ضرورت ہے توبہ اور اصلاح کے بغیر معافی کا وعدہ نہیں۔

(۳) حد قذف بیان کرنے کے بعد قرآن پاک میں ہے واولئك هم الفسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم یہ اسلوب بیان بھی اس بات پر صراحۃً دلالت کررہا ہے کہ گناہ کی معافی کے لئے اور فسق سے نکلنے کے لئے صرف حد کا جاری ہوجانا کافی نہیں بلکہ توبہ اور اصلاح کی ضرورت ہے۔

(۴) مستدرک حاکم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لا ادري الحدود كفارات ام لا۔ کہ میں جزم سے نہیں کہہ سکتا کہ حدود کفارہ ہیں یا نہیں تو جب حضور علیہ السلام کو حدود کے کفارہ ہونے میں تردّد ہے تو پھر ان کے کفارہ ہونے کا جزمی فیصلہ کیسے کیا جا سکتا ہے؟ حافظؒ نے اس روایت کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے۔

حافظ عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت پہلے کی ہے کہ پہلے حضور علیہ السلام کو تردد تھا بعد میں آپ کو علم دیا گیا کہ حدود کفارہ ہیں جیسا کہ حدیث عبادۃ بن صامت میں جزمی طور پر عقاب کو کفارہ قرار دے دیا ہے لیکن حافظ رحمہ اللہ کا یہ ارشاد بالکل خلاف ظاہر اور ناقابل تسلیم ہے اس لئے کہ حضرت عبادہ نے ہجرت سے پہلے بیعت کی ہے۔ جس بیعت کا تذکرہ یہاں کر رہے ہیں قرائن بتلاتے ہیں کہ یہ ہجرت سے پہلے کی بیعت ہے۔

---

[1] فتح الباری ص ۶۶ ج ۱۔

مثلاً ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس بیعت میں بتلایا گیا ہے کہ اس بیعت میں عصابۃ یعنی ایک مختصر سی جماعت تھی۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ مکہ کی بات ہے، ہجرت کے بعد تو ہزاروں افراد اسلام لا چکے تھے ایسے اہم معاہدہ میں مجمع عظیم کو بآسانی شریک کیا جاسکتا تھا اور حضرت ابوہریرہ ہجرت کے بعد ۷ھ میں اسلام لائے ہیں۔ اور حاکم کی اس روایت میں سماع کی تصریح بھی ہے یعنی ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور علیہ السلام کو یہ بات فرماتے ہوئے خود سنا ہے۔ اور ابوہریرہ ۷ھ کے بعد ہی یہ بات سن سکتے ہیں اس لئے ظاہر یہ ہے کہ حاکم کی حدیث ابی ہریرہ حدیث عبادہ سے متاخر ہے۔

(۵) طحاوی شریف میں واقعہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک چور لایا گیا اس نے اعتراف کیا اور ہاتھ کاٹا گیا۔ قطع ید کے بعد حضور علیہ السلام نے اس کو فرمایا استغفر اللہ وتب الیہ[۱]۔ اس سے معلوم ہوا کہ حد کے بعد بھی توبہ و استغفار کی احتیاج ہے۔

(۶) صحیحین میں ایک مفصل حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت کی چوری ثابت ہونے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اسکا ہاتھ کاٹا گیا، حضرت عائشہؓ اس عورت کے بارے میں اس حدیث کے آخر میں فرماتی ہیں "فحسنت توبتھا بعد[۲]" یعنی قطع ید کے بعد اس نے بہت اچھی توبہ کی ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے جوابات

(۱) اس حدیث میں عقاب سے مراد عقاب تشریعی نہیں ہے۔ بلکہ عقاب تکوینی یعنی مصائب مراد ہیں مطلب حدیث کا یہ ہے۔ کہ جس نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی وجہ سے حق تعالیٰ کی طرف سے اس پر مصیبتیں آگئیں تو یہ مصیبتیں اس کیلئے معافی کا ذریعہ بن جائیں گی۔ یہاں مصائب کو کفارہ قرار دیا ہے نہ کہ حدود کو۔ مصائب کا کفارۂ سیئات بننا اتفاقی مسئلہ ہے۔ نزاع حدود کے بارے میں ہے۔

(۲) جس پر حد جاری ہو اس کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اکثر لوگوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ حد لگنے سے ان کے دل میں ندامت اور شرمساری آجاتی ہے جو حقیقۃً ہے توبہ کی اور بعض ضدی مزاج ایسے ہوتے ہیں کہ حد لگنے سے بھی نادم نہیں ہوتے ضدی ہو جاتے ہیں کہ حد کفارہ نہیں بنتی اس سے مراد یہ ہے کہ دوسری قسم کے لوگوں کے لئے کفارہ نہیں بنتی پہلی قسم کے لوگوں کے لئے ہمارے نزدیک بھی حد کفارہ بن جاتی ہے اس لئے کہ وہ مقرون بالتوبہ ہو گئی۔ اور حدیث عبادہ کا محل ایسے ہی لوگ ہیں جو حد لگنے سے نادم ہو جاتے ہیں چونکہ اکثریت ایسے لوگوں کی ہوتی ہے اس لئے اس نص میں تفصیل کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اس جواب کا حاصل

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۸۲ ج ۲ باب الاقرار بالسرقۃ۔

[۲] صحیح البخاری ص ۱۱۶ ج ۲ و صحیح مسلم ص ۶۴ ج ۲۔

یہ ہے کہ حدیث عبادہ ایسے لوگوں کے متعلق ہے جن کی حد مقرون بالتوبہ ہو جائے ایسی حد کو ہم بھی کفارہ کہتے ہیں۔

(۳) گناہ کی معافی کا سبب قریب توبہ ہے اور حد سبب بعید ہے اس لئے کہ حد سے توفیق توبہ ہوگی اور توبہ سے معافی، حنفیہ حد کے معافی کے لئے سبب قریب بننے کے منکر ہیں اس بات کے ہم بھی قائل ہیں کہ حد گناہ کی معافی کے لئے سبب بعید ہے اور اس حدیث کا محمل بھی یہی ہے کہ حد کفارہ ہے یعنی گناہ معاف ہونے کے لئے سبب بعید ہے۔ حد کی برکت سے توبہ اور توبہ سے معافی ہو ہی جاتی ہے گی۔

(۴) حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے فریقین کے نزدیک حد زجر کا بھی فائدہ دیتی ہے ستر کا بھی۔ اختلاف صرف نظر کا ہے کہ حدود کے وضع کرنے سے مقصد اصلی کیا ہے؛ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ حد گو ستر کا بھی فائدہ دیتی ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد زجر ہے اس لئے انہوں نے حدود کو زواجر کہا۔ شافعیہ کے نزدیک معاملہ برعکس ہے وہ کہتے ہیں کہ گو حد زواجر ہے لیکن اس کے قائم کرنے کا اصل مقصد ستر ہے اس لئے وہ حدود کو سواتر کہہ دیتے ہیں خلاصہ یہ کہ حدود میں زجر و ستر دونوں تاثیریں فریقین مان رہے ہیں صرف نظر کا اتنا اختلاف ہے یہ بالذات سواتر ہیں یا زواجر۔

بیعت کی اقسام۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بایعونی۔ یہ کیسی بیعت تھی۔ اس کے سمجھنے کے لئے بیعت کی اقسام سمجھنا ضروری ہیں۔ بیعت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) بیعت اسلام۔ (۲) بیعت جہاد (۳) بیعت خلافت۔ (۴) بیعت طریقت۔ بیعت اسلام وہ بیعت ہے جو اسلام لانے کے وقت کسی کے ہاتھ پر کی جائے عہد و پیمان کی پختگی کے لئے۔ شرک و کفر سے توبہ کر کے بہت سے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت اسلام کرتے رہتے تھے۔

بیعت جہاد وہ بیعت ہے کہ مسلمان امام کے ہاتھ پر اس عہد و پیمان کے لئے کریں کہ ہم اللہ کے راستے میں جان دینے اور ہر بڑی سے بڑی قربانی کے لئے تیار ہیں۔ جیسے حدیبیہ کے مقام پر حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضور علیہ السلام کے دست پاک پر مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کے لئے بڑے جوش و خروش کے ساتھ کی تھی جس کا ذکر قرآن مجید میں ہے لقد رضی اللہ عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ۔ اس کو بیعت رضوان کہا جاتا ہے۔ حضرات صحابہؓ کی یہ بیعت جہاد تھی۔

بیعت خلافت وہ بیعت ہے جو خلیفۃ المسلمین کے ہاتھ پر اس کی خلافت کے تسلیم کرنے کی نشانی کے طور پر کی جائے۔ جیسے ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرات صحابہؓ نے بیعت کی۔

بیعتِ طریقت۔ اس بیعت کو کہتے ہیں جو کسی شیخ کامل کے ہاتھ پر اس عہد و پیمان کے لئے کی جائے کہ میں آپ کی تعلیم کی اتباع کرتا ہوا اپنے ظاہر و باطن کو شریعت کے مطابق کروں گا یعنی گناہ چھوڑدوں گا اور نیکیاں کروں گا۔ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں جس بیعت کا ذکر ہے وہ بیعتِ طریقت ہی بن سکتی ہے ظاہر ہے کہ یہ بیعت اسلام تو ہے نہیں اس لئے کہ بایعوا کے مخاطب حضرات صحابہؓ ہیں جو پہلے سے اسلام لائے ہوئے ہیں۔ انکا بیعت اسلام کرنا تحصیل حاصل ہے۔ بیعتِ جہاد بھی مُراد نہیں اس لئے کہ اس میں جہاد کا کوئی مضمون مذکور نہیں نہ ہی جہاد کا کوئی موقعہ ہے۔ بیعت خلافت رسول کے ہاتھ پہ نہیں ہوتی بلکہ خلیفۂ رسُول کے ہاتھ پر ہوتی ہے یہ بھی مُراد نہیں ہو سکتی تا اس بیعت کا مقصد ان گناہوں سے بچنے کا اہتمام کرنے کا عہد و پیمان لینا ہے۔ اسی قسم کی بیعت کو صوفیار کی اصطلاح میں بیعتِ طریقت کہا جاتا ہے۔

پہلی تین قسم کی بیعتوں کو سب مانتے ہیں بعض علمار ظاہر نے بیعتِ طریقت کو بدعت قرار دیا ہے یہ غایت درجہ کی بے انصافی اور جہل ہے۔ جس قسم کی بیعت کو صوفیار بیعتِ طریقت کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت حضرت عبادہؓ کی اس حدیث سے بھی ہے اور اس کے علاوہ دیگر بہت سی احادیث سے بھی ثابت ہے۔ بکثرت احادیث میں وارد ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مسلمانوں سے گناہ چھڑوانے کے لئے اور نیکیاں کروانے کے لئے بیعت لی ہے۔ اس بیعت کی حقیقۃ سُنّتِ صحیحہ سے ثابت ہے اور ثابت بالسنۃ کو بدعت کہنا یہ ظلم اور تعدی ہے یا جہل ہے۔

بیعت کی صُورت اور حقیقت

بیعتِ طریقت کی ایک صورت ہے اور ایک حقیقت۔ صورت تو شیخ کامل کے ہاتھ میں ہاتھ دینا ہے۔ اور اس کی حقیقت التزام طاعت اور اعمال ظاہرہ و باطنہ کی پابندی کا معاہدہ کرنا ہے۔ صورت بھی سُنّت سے ثابت ہے اس لئے یقیناً باعث برکت ہے لیکن زیادہ تر نظر معنی اور حقیقت اور مقصود کی طرف ہونی چاہیئے اور وہ مقصود معلوم ہو چکا کہ شیخ کامل کی اتباع کر کے ظاہر اور باطن کی تعمیر و اصلاح ہے محض صورت بیعت پر قناعت کر کے بیٹھ جانا اور مقصد کی طرف توجہ نہ کرنا یہ بڑی محرومی ہے۔ اس لئے صُورت کے ساتھ اس مقصد اور حقیقت کو اہمیت دینی چاہیئے۔ نیز بیعت کی اس صورت کا درجہ زیادہ سے زیادہ استحباب کا ہے لیکن اپنے ظاہر و باطن کو سُنّت کے مطابق بنانا اس کے بعض درجات فرض ہیں فرض چھوڑ کر محض مستحب کے پیچھے پڑنا یہ کتنی بڑی کوتاہی ہے جس طرح سے بیعت کی صورت کا انکار ایک بڑی علمی غلطی ہے اسی طرح سے محض صورت پر اکتفار کر کے اصل مقصد سے صرف نظر بہت بڑی عملی کوتاہی ہے۔

ان دونوں سے اجتناب ضروری ہے۔ مقصد بیعت یعنی ظاہر و باطن کی تعمیر و اصلاح کے لئے کئی چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ شیخ کامل دکان دار اور فریبی نہ ہو اور فن تربیت کے اصول بھی جانتا ہو شیخ کا صرف صالح ہونا کافی نہیں بلکہ مصلح ہونے کی شان بھی ہو۔ دوسرے یہ کہ بیعت سے مقصد اصلاح ظاہر و باطن کر کے رضائے حصول ہو۔ تیسرے یہ کہ شیخ کامل سے مناسبت طبعی بھی ہو مناسبت کی آسان نشانی یہ ہے کہ متعدد بار اس کے پاس بیٹھنے سے اس کی تعلیم کے ساتھ طبیعت مانوس ہو اس کی تعلیم کے ساتھ اعراض اور انقباض پیدا نہ ہو۔ اگر شیخ کامل تو ہو لیکن طالب اور مرید کو اس سے مناسبت نہ ہو تو نفع نہ ہوگا اس لئے محض کسی کی بزرگی کے حالات سن کر بیعت میں عجلت نہ کرنی چاہیئے بلکہ چند مرتبہ پاس بیٹھ کر مناسبت کی تحقیق کر لی جائے چوتھے یہ کہ طالب کو اپنے شیخ سے محبت و عقیدت ہو اور اس کی تعلیم پر اعتماد ہو عقیدت سے بھی زیادہ محبت کی ضرورت ہے۔ پانچویں یہ کہ اپنے حالات ظاہرہ و باطنہ کی شیخ کو اطلاع کرتا رہے پھر حالات پر غور کر کے جو علاج تجویز کر دے اس کی پوری اتباع کرے پھر اس کا علاج چند دن کر کے اطلاع دے کہ اس نسخہ کے استعمال سے کیا نفع ہوا آخر تک اطلاع و اتباع کا یہ سلسلہ جاری رہے۔ اس سے إن شاء الله کام بن جائے گا۔

عن ابی ھریرہ .... قال الله تعالیٰ کذبنی ابن آدم ص۱۳

سب احادیث وحی الہٰی ہیں لیکن بعض احادیث ایسی ہیں جن میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے "قال اللہ" وغیرہ کہہ کر صراحۃً اس بات کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی ہے۔ ایسی حدیث کو "حدیث قدسی" کہتے ہیں۔ قرآن کریم کی نسبت بھی صراحۃً حق تعالیٰ کی طرف ہے اس اشتراک کے باوجود حدیث قدسی اور قرآن میں کئی وجوہ سے فرق ہے۔

(۱) دونوں اللہ کی طرف سے وحی ہیں لیکن قرآن میں طریق وحی صرف ایک ہے یعنی قرآن کی آیت کو جبرئیل علیہ السلام آپ تک پہنچاتے ہیں اور حدیث قدسی میں طریق عام ہے کبھی اس کا مضمون فرشتے کے ذریعہ سے پہنچایا جاتا ہے اور کبھی منام کے ذریعہ سے اور کبھی پیغمبر کے دل میں فرشتہ کے واسطہ کے بغیر بات ڈال دی جاتی ہے غرضیکہ حدیث قدسی میں وحی کا ایک طریقہ متعین نہیں۔

(۲) قرآن کے الفاظ من جانب اللہ متعین ہوتے ہیں حضور علیہ السلام بعینہٖ نقل فرماتے ہیں انہی مخصوص الفاظ کا نام قرآن ہے۔ بخلاف حدیث قدسی کے کہ اس کا معنیٰ اور مضمون تو من جانب اللہ ہوتا ہے۔ لیکن تعیین لفظ ضروری نہیں اس معنیٰ اور مضمون کو بعض اوقات حضور علیہ السلام اپنے لفظوں سے بھی ادا کر دیتے ہیں۔

(۳) قرآن متواتر ہے۔ بدوں تواتر قرآنیت ثابت نہیں ہوتی بخلاف حدیث قدسی کے کہ اس کا تواتر

تک پہنچنا شرط نہیں خبر واحد کے درجہ میں ہو تو بھی اس کو حدیث قدسی کہہ دیتے ہیں۔

(۴) قرآن وحی متلو ہے اس کی تلاوت نماز میں جائز ہے۔ حدیث قدسی کی تلاوت نماز میں جائز نہیں۔

اما شتمہ ایای فقولہ لی ولد؛ ص۱۳

اولاد ہونا ممکن کا خاصہ ہے اور حق تعالیٰ واجب الوجود ہیں۔ ان کے لئے اولاد ثابت کرنا واجب الوجود کو ممکن کہنا ہے ظاہر ہے کہ یہ بہت بڑی گالی ہے جس طرح کسی انسان کو گدھا کہنا گالی ہے۔ حالانکہ انسان اور گدھا ممکن اور حادث ہونے میں مساوی ہیں صرف نوع کا فرق ہے۔

عن ابی ھریرۃ .... یوذینی ابن آدم

ایذاء کا معنیٰ ہے تکلیف پہنچانا۔ ایذاء دینا تاثیر ہے اور اس سے ایذاء پانا تاثر ہے اور حق تعالےٰ انفعال اور تاثر سے پاک ہیں پھر یہاں یوذینی ابن آدم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہاں ایذاء سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایذاء والا معاملہ کرنا۔ **یسب الدھر** آفات اور مصائب کی صورت میں زمانہ کو جو گالی دی جاتی ہے وہ اس کو فاعل اور متصرف سمجھ کر دی جاتی ہے جبکہ زمانہ متصرف نہیں بلکہ متصرف صرف اللہ تعالیٰ ہیں گویا انسان نے یہ گالی اللہ کو دی ہے۔ انا الدھر کا یہی مطلب ہے کہ زمانہ کو جو کچھ سمجھ کر گالی دی جاتی ہے وہ میں ہوں۔

ما احد اصبر علی اذی الخ ص۱۳ صبر کا معنیٰ ہے "حبس النفس علی ما تکرہ" حق تعالیٰ اس بات سے منزہ ہیں اس لئے یہاں صبر کا حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ صبر سے مراد "تاخیر العذاب عن مستحق العذاب" یعنی جو عذاب کا مستحق ہے اس کو فوری عذاب نہ دینا۔

حدیث معاذ .... کنت ردف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ص۱۴

مؤخرۃ الرحل کجاوہ کی پچھلی لکڑی۔ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں (۱) باب افعال سے اسم فاعل کے وزن پر (۲) باب تفعیل سے اسم فاعل کے وزن پر ہو (۳) باب تفعیل سے اسم مفعول۔ (۴) آخرۃ الرحل۔ پہلی اور آخری لغت افصح ہیں۔

یہ بتانے کی کیا ضرورت تھی کہ میں آپ علیہ السلام کے پیچھے تھا اور ہمارے درمیان بہت کم فاصلہ تھا۔ محدثین کے مزاج کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معاذ یہاں اپنا تثبت فی الروایۃ بتانا چاہتے ہیں یعنی یہ واقعہ خوب یاد ہے حتی کہ اس کی معمولی چیزیں بھی نہیں بھولیں۔ عارفین کے انداز کے مطابق جواب یہ ہے کہ اپنی اس ہیئت اور قرب کو یاد کر کے لذت تازہ کرنا چاہتے ہیں۔

فاخبر بہ معاذ عند موتہ تأثما۔

سوال:۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اخبر بہا عند موتہ تاثماً۔ تاثم کا معنی ہے۔ تجنُّب عن الاثم۔ یعنی گناہ سے بچنا۔ کتمان علم کے گناہ سے بچنے کے لئے موت کے وقت یہ حدیث سنائی ہے۔ اس پر سوال یہ ہے کہ جب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اِس بشارت کو آگے پہنچانے سے خود منع فرمایا تھا تو پھر کتمانِ علم کا گناہ کیوں ہوتا ؟

جواب:۔ (۱) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ اس بشارت کو آگے پہنچانا مطلقاً ممنوع ہے اس لئے بتانے سے گریز کرتے رہے۔ لیکن بعد میں سمجھے کہ یہ ممانعت مطلق نہیں بلکہ اس وقت تک ہے۔ جب تک کہ اعمال کی ضرورت کا احساس عام لوگوں میں پیدا نہ ہو اب چونکہ اس کا احساس عام ہو چکا ہے اس لئے اب نہ بتانے پر کتمانِ علم کی وعید ہوگی۔

(۲) پہلے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس ممانعت کو مطلق سمجھتے رہے ہیں اس لئے نہیں بتایا۔ بعد میں سمجھے کہ یہ ممانعت عامۃ النّاس کے سامنے بیان کرنے سے ہے۔ خواص کے سامنے بیان کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے موت کے وقت خواص کے سامنے اس کو بیان کر دیا۔ اس خیال سے کہ اگر خواص کو بھی نہ بتاؤں گا تو کتمانِ علم کا گناہ ہوگا۔

(۳) حافظؒ کی رائے یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے بلکہ مصلحۃً اور شفقۃً اس حدیث کی تبلیغ سے روکا گیا ہے۔ لہٰذا حکم تبلیغ ان کو بھی شامل ہوا۔ اگر یہ حدیث نہ سناتے تو کتمانِ علم کا گناہ ہوتا۔

علّامہ عثمانی رحمہ اللہ نے یہ جواب نقل کرنے کے بعد یہ سوال اٹھایا ہے کہ اگر یہی بات تھی تو پھر موت کے وقت کی تخصیص میں کیا نکتہ ہے ؟ یہ حدیث پہلے کیوں نہ بیان کر دی۔ علّامہ عثمانیؒ نے جو اس کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت سی نصوصِ شرعیہ کے خلاف ہے اور اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہونے کا خطرہ تھا اس لئے ضرورت تھی کہ اس حدیث کو پوری توجہ سے سُنا جائے اور اس کے سمجھنے میں صرف ظاہری اور سطحی معنی پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ خوب غور و فکر اور تدبّر سے کام لیا جائے۔ اس لئے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک ہی سواری پر سوار ہونے کے باوجود تین مرتبہ ندا دی تاکہ یہ حدیث خوب اہتمام سے سنیں۔ پھر ساتھ عوام کو یہ حدیث سنانے سے منع فرما دیا اس بات پر مزید تنبیہ کرنے کے لئے کہ اس حدیث کا ظاہری مدلول مُراد نہیں ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے بھی مناسب سمجھا کہ سامعین میں خوب تفقہ و تدبّر و فکر کا اہتمام

لہ فتح الملہم ص ۹۶ ج ۱، فضل الباری ص ۱۹۳ ج ۲۔

پیدا کر کے یہ حدیث سنائی جائے تاکہ وہ بھی گمراہی سے بچ جائیں۔ اس کے لئے آپ نے موت کا وقت اختیار کیا جبکہ انسان اس دنیا کو چھوڑ کر آخرت کی طرف جا رہا ہوتا ہے ایسے موقعہ پر انسان جو بات کہتا ہے وہ پوری توجہ اور انہماک کے ساتھ سُنی جاتی ہے۔ یہ طرز اختیار کر کے حضرت معاذ گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے تم کو نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سنی ہوئی تمام حدیثیں سنا دی ہیں۔ لیکن یہ حدیث تمہاری غلط فہمی کے ڈر سے اب تک تم کو نہیں سنائی تھی اور اب بھی اگر کتمانِ علم کی وعید کا ڈر نہ ہوتا تو تم کو یہ حدیث بالکل نہ سناتا اس انداز سے حضرت معاذؓ نے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کر دیا کہ اس حدیث کے سمجھنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینا چاہیئے بلکہ دوسری نصوص اور اصول شرعیہ مسلّمہ کو سامنے رکھ کر خوب غور و فکر کے بعد اس حدیث کا معنی متعین کرنا چاہیئے ورنہ گمراہی کا شدید خطرہ ہے۔

علامہ عثمانیؒ[1] نے فتح الملہم میں ایک اور نکتہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اس کا مقصد موت کے وقت کلمۂ شہادت کی فضیلت حاصل کرنا ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں کلمۂ شہادت ہی ہے۔ ایک حدیث میں ہے "من قال لَا إِلٰهَ الا الله دخل الجنة"۔ یہ حدیث آخر وقت میں اس لئے سنائی کہ یہ فضیلت بھی حاصل ہو جائے اور آخری دم تک تعلیم و تعلم جاری رکھنے کی سعادت بھی نصیب ہو جائے چنانچہ بہت سے صحابہ کرامؓ اور اکابرِ اُمّت نے یہ حدیث آخری وقت میں سنانے کا اہتمام کیا ہے۔

مشہور محدث ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ کے متعلق بھی منقول ہے کہ جب ان کے انتقال کا وقت قریب ہوا تو حاضرین نے کلمہ کی تلقین کے لئے حدیثِ معاذ کا تذکرہ شروع کیا تو حضرت ابو زرعہ نے پہلے اپنے سے لے کر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تک سند سنائی پھر حدیث کا متن شروع کیا۔ ابھی "لا الٰہ الا اللہ" تک پہنچے تھے حدیث کا اگلا حصہ باقی تھا کہ روح پرواز کر گئی گویا "دخل الجنة" (جوابِ شرط) کا عملی مظاہرہ ہو گیا۔

اہم اشکال۔

بعض حدیثوں میں آتا ہے جو لَا إِلٰهَ إِلَّا اللہ پڑھے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو لا الہ الا اللہ پڑھے حق تعالیٰ اس پر نار کو حرام کر دیتے ہیں۔ بعض حدیثوں میں یوں آیا ہے کہ جو آدمی اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ ٹھہرائے اللہ پر حق ہے کہ اس کو عذاب نہ دے۔ ابو ذرؓ کی حدیث میں تو صراحۃً یہ آگیا کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہوگا وان زنی وان سرق۔ اس قسم کی حدیثوں سے مرجئہ نے استدلال کیا ہے کہ صرف لا الہ الا اللہ کا عقیدہ رکھنا نجات کے لئے کافی ہے۔

---

[1] فتح الملہم ص ۹۸ ج ۱۔

اعمال کی ضرورت نہیں۔ بدعملی کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔ ان لوگوں نے ان احادیث کے ظاہر سے استدلال کیا ہے۔

جوابات

اہل السُنّت والجماعت کی طرف سے ان حدیثوں کی کئی تاویلیں کی گئی ہیں۔ انہیں تاویلات کو ہم جوابات سے تعبیر کریں گے۔ تاویلات اور جوابات پیش کرنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لینی مناسب ہیں۔ ایک یہ کہ تاویل کسے کہتے ہیں؟ دوسرا یہ کہ اہلِ حق کے یہاں تاویلیں کرنے کا منشار کیا ہے؟

تاویل کا معنیٰ تاویل کا معنیٰ ہے "صرف النص عن الظاہر" یعنی کسی نص کو اس کے ظاہری معنیٰ سے ہٹا کر خلافِ ظاہر معنیٰ پر محمول کرنا۔

منشار تاویل اہلِ باطل بھی نصوص میں تاویل کرتے رہتے ہیں اور اہلِ حق بھی لیکن دونوں کا منشار جداگانہ ہوتا ہے۔ اہلِ باطل تکمیلِ خواہشات کے لئے تاویل کرتے ہیں وہ اپنے ذہن میں ایک بات طے کر لیتے ہیں۔ پھر اپنے نظریہ کو ثابت کرنے کے لئے نصوص کا اس نظریہ پر انطباق کرنے لگتے ہیں۔ اپنے نظریہ کو چلانے کے لئے ان کو بہت سی نصوص میں تاویلیں کرنی پڑتی ہیں لیکن اہلِ حق کا طریقہ ان سے الگ ہوتا ہے۔ ان کا اپنا ذاتی نظریہ کوئی نہیں ہوتا یعنی اپنی خواہش کو اپنا نظریہ نہیں بناتے۔ کتاب و سُنّت کی مجموعہ نصوص میں غور کرنے سے اور صحابہؓ کے نظریات میں غور کر کے جو سمجھ میں آئے وہی ان کا نظریہ ہوتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نصوص متواترہ سے اور اجماعِ اُمت سے ایک نظریہ ماخوذ ہوتا ہے کسی خبرِ واحد کا ظاہر اس کے خلاف نظر آتا ہے۔ اگر اس خبرِ واحد کو اپنے ظاہر پر رکھیں۔ اس کا ظاہری معنیٰ ہی مُراد لے لیں تو نصوصِ متواترہ اور اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے یہ اس خبرِ واحد کا ظاہری معنیٰ مُراد نہیں لیتے بلکہ اس کا ایسا مطلب بیان کرتے ہیں جو دوسری نصوص کے مخالف نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ یہ اپنی ہوا (خواہش) کے لئے نص کو ظاہر سے نہیں ہٹاتے بلکہ دوسری نصوص کے تقاضے سے تاویل کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اہلِ باطل اتباعِ ہویٰ سے تاویل کرتے ہیں اور اہلِ حق اتباعِ ھُدیٰ کی وجہ سے تاویل کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں بھی اہلِ حق نے ان حدیثوں میں تاویلیں کی ہیں۔ ان کا منشا ھُدیٰ کی پیروی ہے۔ اس لئے کہ نصوصِ متواترہ اور صحابہؓ اور تابعینؒ کے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ اعمال کی ضرورت ہے۔ بدعملی پر سزا کا خطرہ ہے۔ فرائض و واجبات کے چھوڑنے پر گناہوں کے کرنے پر کتاب و سُنّت میں سینکڑوں وعیدیں وارد ہیں۔ مرجیہ نے جو حدیثیں اپنی تائید میں پیش کی ہیں اگر ان کا ظاہری مفہوم ہی مراد لیا جائے تو نصوصِ متواترہ اور صحابہؓ کے اجماعی نظریہ کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ اس لئے تاویلات کی گئی ہیں۔ اس تمہید کے بعد جوابات د

تاویلات سماعت فرمایئے۔

(۱) جن حدیثوں میں آتا ہے لاالہ الا اللہ پڑھنے والا جنت میں داخل ہو جائے گا یہاں مطلق دخول جنت کا وعدہ ہے، دخول اوّلی کا وعدہ نہیں۔ دخول اوّلی کا وعدہ اسی وقت ہے جبکہ اعمال بھی ٹھیک ہوں۔

(۲) جن حدیثوں میں آتا ہے کہ لاالہ الا اللہ پڑھنے والے پر نار حرام ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اس پر خلود فی النار حرام ہے۔ یہ معنی نہیں کہ دخول النار بھی حرام ہے۔ دخول النار اس وقت حرام ہوگا جبکہ عمل بھی ٹھیک ہو جائینگے۔

(۳) یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ جو لاالہ الا اللہ پڑھے حرّم اللہُ علیہ النّار یہاں النّار پر الف لام عہد خارج کا ہے۔ یعنی نار کا مخصوص طبقہ مُراد ہے۔ جو کافروں کے لئے مخصوص ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ لاالہ الا اللہ پڑھنے والا خواہ بدعمل بھی ہو وہ دوزخ کے اس مخصوص طبقہ میں ہرگز نہیں جائے گا۔ جو کافروں کے لئے بنایا گیا ہے اگر بدعملی کی سزا کے لئے اسے دوزخ میں بھیجا بھی گیا تو دوزخ کے کسی اور حصہ میں جائے گا یہ خاص طبقہ اس پر حرام ہے۔

(۴) یہ جو حدیث میں آتا ہے حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللهِ اَنْ لَّا يُعَذِّبَ مَنْ لَّا يُشْرِكُ بِهٖ شَيْئًا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ اس کو عذابِ مُخَلَّدْ نہیں دے گا۔ اس حدیث میں عذابِ مُخَلَّدْ کی نفی مقصود ہے مطلق عذاب کی نفی مقصود نہیں اور واقعی کلمہ گو کو عذاب مخلد نہیں ہوگا خواہ کتنا ہی بدعمل کیوں نہ ہو۔

(۵) یہ جو حدیث میں آتا ہے کہ شرک سے بچنے والے کو اللہ عذاب نہیں دے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ شرک سے بچنے والے کا اگر دخول فی النار ہوا تو وہ تعذیب کے لئے نہیں ہوگا۔ بلکہ تطہیر کے لئے ہوگا۔ کافروں کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا تعذیب کے لئے۔ بدعمل مسلمانوں کو داخل کیا جائے گا تطہیر کے لئے۔ مقصد یہ ہوگا کہ دوزخ کے حمّام میں ان کے گناہوں کی میل کچیل اُتر جائے۔ پاک ہو جائیں جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں مطلب یہ ہے کہ بدعمل مسلمان دوزخ میں جائیں گے تو سہی اور ان کو وہاں تکلیف بھی ہوگی لیکن داخل کرنے کا مقصود تکلیف دینا نہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ پاک صاف ہو کر جنت میں جانے کے قابل ہو جائیں۔ جیسے کسی پر بہت میل کچیل چڑھی ہوئی ہو، تیز گرم پانی سے رگڑ رگڑ کر اس کی میل اُتار دی جائے۔ اس سے دُکھ تو ہوگا مگر دکھ دینا مقصود نہیں۔ مقصود صفائی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ان حدیثوں میں دخول فی النار کی نفی مقصود نہیں بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ ان کا دخول فی النار بغرض تعذیب نہ ہوگا۔ بلکہ بغرض تطہیر ہوگا۔

(۶) اعتقادِ کلمہ کے یہ فضائل اُس صورت میں ہیں جبکہ کلمہ پڑھے اور اُس کے حقوق بھی ادا کرے۔ اور اس کے حقوق اعمال ہیں۔

(۷) کلمہ کے یہ فضائل اُس شخص کے لئے ہیں جو کفر و شرک سے توبہ کرنے کے لئے کلمہ پڑھے اور جلدی ہی اُس پر موت آجائے۔ اس کو عمل کا موقع ہی نہ ملے ظاہر ہے کہ یہ سیدھا جنت میں جائے گا۔

(۸) بعض علمائ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ فضائل اس زمانہ کے ہیں جبکہ ابھی حدود و احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔ اس وقت صرف اصلاح عقیدہ پر زور دیا جا رہا تھا۔ لیکن یہ جواب کمزور ہے اس لئے کہ مدینہ پہنچ کر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بہت سی حدیثیں ارشاد فرمائی ہیں اس وقت یقیناً بہت سے احکام اتر چکے تھے۔ نماز تو مکی زندگی ہی میں فرض ہو چکی تھی۔

(۹) یہ کلمۂ مفردہ کے فضائل ہیں۔ بشرطِ عدمِ مانع۔ ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کوئی مانع نہ ہوا تو تنہا کلمہ کی ذاتی تاثیر یہی ہے کہ سیدھا جنت میں لے جائے اگر کوئی مانع پایا گیا تو اس کے اثر میں رکاوٹ ہو جائے گی کچھ دیر سے جنت میں جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اطباء نے مفردات کی تاثیریں لکھی ہیں۔ مثلاً یہ لکھا ہے کہ گل بنفشہ کی تاثیر یہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر گل بنفشہ تنہا استعمال کیا گیا اور اس کی تاثیر میں کوئی مانع پیش نہ آیا تو اس کا اثر یہ ہوگا لیکن جب اسی گل بنفشہ کو کسی معجون مرکب میں استعمال کیا جائے تو ضروری نہیں کہ اس کی تاثیر وہی رہے۔ دوسری چیزوں کے ملنے کے بعد تیز بھی ہو سکتی ہے کم بھی ہو سکتی ہے یہی مطلب ان حدیثوں کا ہے کہ اگر کسی میں اعتقادِ کلمہ ہو اس کے ساتھ نہ طاعت ہو نہ معصیت ہو تو یہ کلمہ سیدھا جنت میں لے جائے گا۔ اور اگر کلمہ کے ساتھ طاعات جمع ہو گئیں معصیت نہ ہوئی تو اس کی تاثیر اور بھی تیز ہو جائے گی۔ اگر اعتقادِ کلمہ کے ساتھ معاصی جمع ہو گئے تو اس کی تاثیر میں کمی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ معصیت اس کے اثر میں مانع ہے۔

وأن عیسی عبد الله الخ ص۱۴۔ مقصود یہ ہے کہ تمام ضروریاتِ دین پر اس کا اعتقاد ہو اسی بات کی تعبیریں حدیثوں میں مختلف ہیں کہیں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے کہیں عبدیت عیسی کے اعتقاد کا بھی ذکر ہے وغیر ذلک من التعبیرات معبر عنہ ایک ہی ہے کہ تمام ضروریاتِ دین کا اعتقاد ہو۔ تعبیر کا یہ اختلاف احوال مخاطب کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ ہر مخاطب کے حال کے مناسب تعبیر اختیار کی گئی مخاطب کی حالت دیکھ کر بعض ضروریات دین کا خصوصی ذکر کر دیا جاتا ہے۔

اس تقریر سے اس اشکال کا بھی جواب ہو گیا کہ اکثر احادیث میں صرف لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے۔ تو کیا ایمان بالرسالۃ ضروری نہیں؟ حاصل جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ صرف ایک عنوان ہے تمام ضروریات دین کو مان لینے کا۔

باب الکبائر و علامات النفاق

اس باب میں دو موضوع پر احادیث پیش فرمائیں گے۔ ایک کبائر کے بارے میں دوسرے نفاق کی علامات کے بارے میں۔ ان احادیث کے مفہومات اور مقاصد کو کما حقہٗ سمجھنے کے لئے چند فوائد پیش کیے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ آیا معصیت کبیرہ اور صغیرہ دو قسموں کی طرف منقسم ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو نظریئے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ معصیت کبیرہ اور صغیرہ کی طرف منقسم نہیں۔ ہر معصیت کبیرہ ہی ہے۔ اس لئے کہ معصیت حق تعالیٰ کی مخالفت کا نام ہے۔ اور حق تعالےٰ کی عظمت کی کوئی انتہا نہیں۔ ایسے بڑے کی ہر مخالفت اور نافرمانی اس قابل ہے کہ اس کو کبیرہ قرار دیا جائے۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ مشہور فقیہہ شافعی ابو اسحٰق اسفرائینیؒ کا بھی یہی نظریہ ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس نظریہ کی نسبت محققین کی طرف کی ہے۔ لیکن اکثر علماء اُمت کا نظریہ یہ ہے کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں۔ کبیرہ اور صغیرہ۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ کی عظمت کے اعتبار سے ہر گناہ بڑا کہلانے کے قابل ہے لیکن تمام گناہوں کے آثار اور نتائج یکساں نہیں ہیں۔ تفاوتِ آثار کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ کچھ گناہ کبیرہ ہیں اور کچھ صغیرہ۔ اس لئے کہ نصوص سے گناہوں کے آثار مختلف سمجھ میں آرہے ہیں بعض گناہ ایسے ہیں (اتنے خطرناک ہیں) کہ اگر ان پر خاتمہ ہوگیا تو معافی ملے گی ہی نہیں جیسے کفر اور شرک۔ اور بعض ایسے ہیں کہ بغیر توبہ کے ان کی معافی کا وعدہ نہیں اور بعض ایسے ہیں کہ حسنات کے ضمن میں ہی معاف ہوتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا۔ کہ تفاوتِ آثار کے اعتبار سے معصیت کا انقسام ہے کبیرہ اور صغیرہ کی طرف۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ نظریہ بھی منقول ہے۔ یہی راجح ہے۔ لیکن ان دونوں نظریوں میں اختلاف محض لفظی ہے۔ حق تعالےٰ کی عظمت کے اعتبار سے سب کو کبیرہ ہی کہنا چاہیئے۔ لیکن تفاوتِ آثار پر نظر کرتے ہوئے انقسام تسلیم کر لینا چاہیئے۔

فائدہ ثانیہ صغیرہ اور کبیرہ کا اطلاق دو قسم کا ہے۔ ایک اضافی معنیٰ کے اعتبار سے دوسرے حقیقی اطلاق۔ اطلاقِ اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک گناہ کو دوسرے گناہ کی طرف نسبت کر کے دیکھا جائے کہ اس سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اس اطلاق کے اعتبار سے ہر گناہ اپنے

مافوق کے اعتبار سے تو صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ ہے۔ مثلاً مضاجعت بالاجنبیہ زنا کے اعتبار سے تو صغیرہ ہے لیکن نظر الی الاجنبیہ کے اعتبار سے کبیرہ ہے۔ یا مثلاً کسی کا جوڑ کاٹ دینا قتل کی نسبت سے تو صغیرہ ہے لیکن ضرب کی نسبت سے کبیرہ ہے۔ اطلاق حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے گناہوں سے تقابل کرنے کے بغیر اس کی ذات اور حقیقت پر نظر رکھ کر فیصلہ کیا جائے۔ کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے بڑا ہے یا چھوٹا۔ اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کچھ کبائر ہوں گے کچھ صغائر ہوں گے۔ لیکن اطلاق اضافی کے اعتبار سے ہر گناہ من وجہ بڑا ہے۔ من وجہ چھوٹا۔ اس لئے اضافی معنی کے لحاظ سے تو فیصلہ آسان ہے اگر اس کی نسبت کسی بڑے کی طرف کریں تو صغیرہ ہے اور اگر کسی چھوٹے گناہ کی طرف کریں تو کبیرہ ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ حقیقی معنی کے لحاظ سے صغیرہ اور کبیرہ کی تعریفیں کیا ہیں۔

فائدہ ثالثہ اطلاق حقیقی کے اعتبار سے کبیرہ اور صغیرہ کی تعریف کیا ہے۔ اس میں علماء کے کلمات مختلف ہیں۔ یہاں دو تعریفیں نقل کی جائیں گی۔

نمبر ۱: روح المعانی میں ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنه نکفر عنکم سیاتکم کے تحت صغیرہ اور کبیرہ کی تعریف میں اور اقوال کے علاوہ شیخ الاسلام البارزی کا قول ذکر فرمایا ہے۔ بیان القرآن میں بھی اس کو پسندیدگی کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔ یہ تعریف نسبۃً زیادہ منضبط ہے۔ شیخ الاسلام بارزی نے کبیرہ کی تعریف یوں فرمائی ہے "کل ذنب قرن به وعید او حد اولعن بنص کتاب او سنة او علم ان مفسدته کمفسدة ما قرن به وعید او حد اولعن او اکثر من مفسدته او اشعر بتھاون مرتکبه فی دینه اشعار اصغر الکبائر المنصوص علیه بذلك[1]" اس تعریف کا حاصل یہ ہے "کبیرہ ہر اس گناہ کو کہتے ہیں جس کے کرنے والے پر نصوص میں وعید وارد ہو یا لعنت کی گئی ہو۔ یا اس پر حد مقرر ہو یا اس کے اندر ان تین قسم کے گناہوں کی مثل یا ان سے زیادہ مفسدہ پایا جاتا ہو۔ یا وہ کام بطور تہاون فی الدین کیا جائے یعنی اس انداز سے کیا جائے کہ دیکھنے والا یہ سمجھے کہ اس شخص کے دل میں دین کی کوئی عظمت نہیں ہے۔ یہ اس کو معمولی بات سمجھتا ہے۔ یہ سب کبائر ہیں۔ ان کے علاوہ باقی صغائر ہیں۔ کبیرہ کی اس تعریف کے مطابق پانچ قسمیں اس میں داخل ہوگئیں۔

۱: ہر وہ گناہ جس پر وعید آئی ہو۔ ۲: جس پر لعنت وارد ہو۔ ۳: جس پر حد مقرر ہو جیسے زنا، سرقہ، قذف ۴: بعض گناہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا نام لے کر نہ وعید آئی ہے نہ

---

[1] روح المعانی ص ۱۷ جزء خامس۔

لعنت ہے نہ ہی اس پر حد مقرر ہے لیکن اس کے اندر خرابیاں پہلی قسم کے گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر پائی جاتی ہے۔ اس کو بھی کبیرہ ہی کہا جائے گا۔ مثلاً ایک فوجی شخص مسلمانوں کے فوجی راز دشمن تک پہنچاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا مَفْسَدَہ اور مَضَرَّتْ اَکْلُ مَالِ الْیَتِیْمِ جیسے گناہوں سے بڑھ کر ہے اور اکل مال یتیم پر وعید ہے۔ وہ کبیرہ گناہ ہے، چونکہ اس میں مفسدہ زیادہ ہے۔ لہٰذا یہ اس سے بھی بڑا گناہ ہوگا۔ ۵؎ ایک گناہ بظاہر ان میں سے کسی قسم میں داخل نہیں۔ لیکن کرنے والا اس کو بار بار کرتا ہے اور معمولی سمجھ کے کرتا ہے تو یہ بھی کبیرہ بن جائے گا۔

نمبر۲: دوسری تعریف حافظ ابن القیمؒ سے منقول ہے۔ حضرت نانوتویؒ اور حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ "جس گناہ میں مَفْسَدہ اور خرابی اپنی ذات کے اعتبار سے ہو وہ کبیرہ ہے اور جو گناہ ان کے لئے ذریعہ اور وسیلہ بنتے ہیں اُن کے لئے وہ صَغَائِر ہیں"۔ گویا کبائر مقاصد کے قبیل سے ہیں اور صغائر وسائل کے قبیل سے ہیں۔ مثلاً زنا اس میں ذات کے اعتبار سے خرابی ہے۔ یہ کبیرہ ہے اور نظر بازی زنا کے لئے مقدمہ اور مَبْدَأ بنتی ہے۔ یہ صغائر میں سے ہے۔

فائدہ رابعہ

صغیرہ گناہ اِصْرار کرنے سے کبیرہ بن جاتا ہے۔ اصرار کا معنی ہے کہ کسی گناہ کو اتنا اور اس انداز سے کرنا جس سے معلوم ہو کہ اس کے دل میں دین کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

فائدہ خامسہ

گناہ کرنے والے کی قلبی کیفیت کا بھی اثر پڑتا ہے۔ ایک گناہ اپنی ذات کے اعتبار سے کبیرہ ہوتا ہے لیکن کرنے والے کے دل میں ندامت شرمساری کی کیفیت پائی جاتی ہے، ہو سکتا ہے کہ اس قلبی کیفیت کی وجہ سے یہ کبیرہ اس کے حق میں کبیرہ نہ رہے۔ اور ایک گناہ صغیرہ ہے۔ لیکن کرنے والے کے دل میں بے باکی اور لاپرواہی کی کیفیت ہے ہو سکتا ہے اس کی یہ قلبی کیفیت اس کے حق میں اس صغیرہ کو کبیرہ بنا دے۔ کسی نے خوب کہا ہے۔ اِنَّ الْعَبْدَ اِذَا صَغُرَتْ ذُنُوْبُہٗ عِنْدَہٗ کَبُرَتْ عِنْدَ اللّٰہِ۔ وَاِذَا کَبُرَتْ عِنْدَہٗ صَغُرَتْ عِنْدَ اللّٰہِ۔

فائدہ سادسہ

اس میں کوئی شک نہیں کہ علمی تحقیق کے مطابق تفاوت آثار کے اعتبار سے کچھ گناہ کبیرہ ہیں کچھ صغیرہ ہیں۔ لیکن عمل کے اعتبار سے دونوں قسموں سے گریز کرنے کا اہتمام ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ معصیت کو مثل آگ کے سمجھا جائے، آگ کا کوئلہ بڑا ہو یا چھوٹا کوئی شخص اس کو اپنے کپڑوں میں رکھنے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔ کوئی یہ جرأت نہیں کرتا کہ چونکہ یہ چنگاری چھوٹی ہے۔

اگر یہ کپڑوں کے صندوق میں پڑی بھی رہے تو کیا حرج ہے اس لئے کہ علم ہے کہ چھوٹی ہونے کے باوجود یہ آگ ہے جلدی یا دیر سے اپنا اثر ضرور کرے گی۔ اسی طرح سے صغائر پر بھی جرأت نہ کرنا چاہیئے ان کے بارے میں بے باک نہ ہونا چاہیئے۔

فائدہ سابعہ جیسے گناہوں کے بارے میں بیباک ہوجانا خطرناک ہے ایسے ہی مایوس ہوجانا بھی بہت خطرناک ہے۔ اس سے بھی بچنا چاہیئے۔ کسی حدتک بھی گناہ پہنچ جائیں اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ اگر بار بار توبہ کرکے توڑ چکا ہے۔ تو بھی مایوس نہ ہونا چاہیئے۔ مایوسی حق تعالٰے کی اہانت اور بے ادبی ہے۔ گناہوں سے زمین وآسمان بھی بھر جائیں پھر بھی محدود ہی ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی رحمت اور مغفرت غیر محدود ہے۔ بار بار توبہ کرکے ٹوٹنے سے شیطان اس کو مایوس کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یہ توبہ سے دور رہے۔ اور اسی حالت میں مرجائے۔ اس لئے مایوسی بے باکی سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ حق تعالیٰ کے دربار سے ہر وقت صدائیں آتی ہیں۔

ع باز آ باز آ، ہر آنچہ ہستی باز آ۔ گر کافر و گبر و بت پرستی باز آ۔
ایں درگہِ ما درگہ نا امیدی نیست۔ گر صد بار توبہ شکستی باز آ۔

فائدہ ثامنہ بعض احادیث میں کبیرہ گناہوں کی خاص خاص تعداد کا ذکر ہے۔ مثلاً اسی باب کی تیسری حدیث میں سات کا ذکر ہے اس سے پہلی حدیث میں اس سے کم کا ذکر ہے۔ بعض احادیث میں اس سے زیادہ کا ذکر ہے اس سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ کبائر کسی خاص تعداد میں منحصر نہیں۔ جہاں خاص تعداد کا ذکر ہے وہاں بھی حصر مقصود نہیں۔ ایک عدد اپنے سے مازاد کے لئے نافی نہیں ہوتا۔ پھر سوال پیدا ہوگا کہ جب حصر مقصود نہیں تو پھر خاص تعداد کا ذکر کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاص خاص گناہوں کی تخصیص ذکری خصوصیتِ احوال مخاطبین یا خصوصیت مقام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ مخاطبین کے حالات کے لحاظ سے یا کسی مقام کے تقاضا سے جن جن کا ذکر کرنا مناسب ہوتا ہے ان کا تذکرہ کردیا جاتا ہے باقی کی نفی مقصود نہیں ہوتی۔

فائدہ تاسعہ کفر وشرک کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر خاتمہ ہوگیا تو خلود فی النار کی سزا ملے گی۔ اس کی کبھی بھی مغفرت نہ ہوگی۔ جیساکہ قرآن پاک میں ہے ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذالک لمن یشاء باقی

کبائر کا حکم یہ ہے کہ اگر توبہ کرلے تو معافی کا وعدہ ہے۔ اگر بغیر توبہ کے مرگیا تو خلود فی النار کی سزا تو بہرحال نہیں ہوگی۔ دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ دخول فی النار بھی اس کا ضروری نہیں ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ اپنے فضل یا کسی کی شفاعت سے ویسے ہی معاف فرمادیں۔ صغائر کا حکم یہ ہے کہ یہ حسنات کے ضمن میں معاف ہوتے رہتے ہیں۔ کچھ وضو سے معاف ہوگئے کچھ نماز سے معاف ہوگئے حق تعالیٰ چاہیں تو اس پر مؤاخذہ بھی فرما سکتے ہیں۔

سوال قرآن پاک کی آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ حق تعالیٰ شرک کو معاف نہیں فرمائیں گے اس کے مادون کو معاف کردیں گے جس کے لئے چاہیں گے۔ اس کے مادون میں کفر بھی داخل ہے۔ اس سے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ کفر کی سزا بھی معاف ہوسکتی ہے۔ حالانکہ یہ بات خلافِ اجماع ہے۔

جواب نمبر ۱: قرآن پاک کی اصطلاح میں شرک کا لفظ بالمعنی الاعم بولا جاتا ہے یہ کفر کو بھی شامل ہوتا ہے۔ ایمان کے منافی جو نظریہ بھی ہو اس کو شرک بھی کہہ دیتے ہیں کفر بھی۔ لہٰذا کفر اَنْ یشرک بہ میں داخل ہے مادون میں داخل نہیں۔

نمبر ۲: اگر مان لیا جائے کہ کفر شرک کے اندر داخل نہیں تو اس کی معافی نہ ملنا یہ بدلالۃ النص ثابت ہوگا۔ شرک میں یہ بات ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ کو مانتا ہے لیکن اس کی کسی خصوصی صفت میں اور کو شریک کرتا ہے اور کفر میں حق تعالیٰ یا اس کے احکام کا صاف انکار ہے تو یہ شرک سے بھی بڑھ کر ہوا۔ یہ شرک سے مافوق ہے مادون نہیں۔ جب شرک کی معافی نہیں ملے گی تو کفر کی بدرجہ اُولیٰ نہیں ملے گی کیونکہ یہ اُس سے بھی اُونچا جرم ہے۔ مادون ذالک کی معافی کا وعدہ ہے اور کفر مادون ذالک میں داخل نہیں۔

فائدہ عاشرہ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں ترجمۃ الباب میں نفاق کا بھی ذکر کیا ہے نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفاق اعتقادی۔ (۲) نفاق عملی۔ نفاق اعتقادی یہ ہے کہ زبان سے کسی مصلحت کے لئے کلمہ پڑھتا ہے لیکن اس کے دل میں توحید و رسالت کا عقیدہ ٹھیک نہیں ہے۔ یہ کفر کی ایک قسم ہے اگر توبہ نہ کی تو مُوجِبِ خلود فی النار ہے۔

نفاق عملی یہ ہے کہ دل کا اعتقاد بالکل ٹھیک ہے لیکن اس کے اعمال منافقوں جیسے ہیں، عمل ایسے اختیار کرتا ہے جو منافقین کے خصوصی شِعار ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں منافقین کے خصوصی شعار بیان کئے گئے ہیں۔ اذا حدّث کَذَبَ واذا وَعَدَ اَخْلَفَ واذ اؤتُمِنَ

خان۔ نفاق عملی کا حکم کبیرہ گناہ والا ہے۔ اس پر خلود فی النار کی سزا نہیں ملے گی۔ دخول فی النار کا خطرہ ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے ایک آدمی کا اعتقاد بھی بالکل ٹھیک ہے اعمال بھی درست ہیں تقویٰ والی زندگی ہے۔ پھر بھی اس کو کبھی کبھی اپنے آپ پر نفاق کا شبہ ہو جاتا ہے۔ اپنے آپ کو منافق سمجھنے لگ جاتا ہے۔ یہ بات صحابہ (رضی اللہ عنہم اجمعین) کو بھی پیش آتی رہی ہے۔ اس کا منشا یہ ہوتا ہے۔ کہ دل میں جو ایمانی کیفیات اور بہاریں تھیں ان میں کچھ کمی نظر آنے لگ گئی ہے۔ اس کمی کو وہ نفاق سمجھتا ہے اور یہ شبہ کمالِ تقویٰ سے پیدا ہوتا ہے۔ سالک کی شان ہمیشہ یہ ہوتی ہے۔

بر دل سالک ہزاراں غم بود گر ز باغ دل خلالے کم شود

پھر جب اس کے دل میں وہی کیفیات عود کر آتی ہیں تو بڑی خوشی سے یہ کہتا ہے ؎

باز آمد آبِ من در جوئے من۔

باز آمد یارِ من در کوئے من۔

اس کی مثال حدیث میں ہے مشکوٰۃ شریف ص۱۹۷ پر حدیث ہے حضرت حنظلہؓ سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ملے پوچھا حنظلہ! کیا حال ہے؟ حنظلہ نے کہا "نافق حنظلۃ" حنظلہ تو منافق ہو گیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے کہا کیا کہہ رہے ہو سوچ کر کہو۔ حضرت حنظلہ نے کہا کہ جب ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے۔ جیسے جنت و دوزخ نگاہوں کے سامنے ہیں اور جب وہاں سے اٹھ کر بیوی بچوں کے پاس آجاتے ہیں تو دل کی وہ کیفیت نہیں رہتی۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یہ حالت تو میری بھی ہے۔ دونوں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربارِ عالی میں پہنچے اور اپنی یہ حالت پیش کی، وہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلی دی اور فرمایا کہ میرے پاس بیٹھنے سے جو تمہاری حالت ہوتی ہے اگر ہمیشہ وہی رہے تو تمہارے بستروں اور راستوں میں ملائکہ تمہارے ساتھ مصافحے کرنے لگ جائیں۔ آخر میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "ولکن یا حنظلہ! ساعۃً وساعۃً" یعنی ہمیشہ یہی کیفیت رہنا مناسب نہیں۔ حکمت اسی میں ہے کہ کوئی گھڑی کیسی ہو کوئی کیسی۔

مسلمان پر اور خصوصاً ذکر و شغل کرنے والے پر دو قسم کی کیفیتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کبھی تو نیکیوں میں خوب نشاط ہوتا ہے اور دل لگتا ہے اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں بسط

کہتے ہیں اور کبھی طبیعت میں گھٹن سی پیدا ہو جاتی ہے اور ذکر وغیرہ میں وہ نشاط نہیں رہتا۔ اس حالت کو صوفیہ کی اصطلاح میں قبض کہتے ہیں۔ یہ گھٹن اور انقباض بعض اوقات اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ اپنے آپ کو مردود سمجھنے لگتا ہے۔ قبض وبسط میں سے کوئی حالت بھی مذموم نہیں ہے دونوں حالتیں مقبولین پر بھی آتی رہتی ہیں دونوں میں فوائد اور حکمتیں ہوتی ہیں۔ ذکر اور دوسری نیکیوں کا ثواب بھی دونوں حالتوں میں پورا ملتا ہے بلکہ حالتِ قبض میں کبھی بڑھ بھی جاتا ہے کیونکہ اس میں مجاہدہ زیادہ کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا قبض کی صورت میں گھبرانا نہیں چاہیئے بلکہ دونوں حالتوں میں حق تعالیٰ پر راضی رہنا چاہیئے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حنظلہؓ کو فرمایا لکن یا حنظلۃ ساعۃً وساعۃً

اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ نہ ہر وقت بسط رہنا مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت قبض بلکہ حکمت اسی میں ہے کہ کبھی بسط ہو اور کبھی قبض۔ بسط کو نورِ نہار سمجھو اور قبض کو ظلمتِ شب۔ نہ ہمیشہ دن اچھا لگتا ہے اور نہ ہی ہمیشہ تاریکی اچھی ہوتی ہے بلکہ دونوں کا یکے بعد دیگرے آتے رہنا ہی مناسب ہے اسی طرح نہ ہر وقت حالتِ قبض مناسب ہے اور نہ ہی ہر وقت بسط بلکہ حکمت اس میں ہے کہ دونوں حالتیں یکے بعد دیگرے آتی رہیں۔ قرآن کریم میں "والضحیٰ واللیل اذا سجیٰ" میں ضحی اور لیل کی قسم کھانے سے مقصود بھی وحی کو دن کی روشنی اور فترتِ وحی کو رات کی تاریکی سے تشبیہ دے کر یہی نکتہ سمجھانا ہے

اہم اشکال۔ احادیث میں منافق کی نشانیاں بیان کی گئی ہیں۔ اذا حدث کذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان۔ یہ علامات تو بعض اوقات صحیح العقیدہ مسلمان میں بھی موجود ہوتی ہیں تو یہ علامات دیکھ کر اس کو بھی منافق کہا جائے گا؟

جوابات اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱:۔ ان حدیثوں میں نفاق سے مراد نفاقِ عملی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر یہ خصلتیں پائی جائیں وہ عملاً منافق ہے اور اس کے منافق عملی ہونے میں کوئی شک نہیں۔

نمبر ۲:۔ ان خصلتوں کے وجود کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود نہیں۔ بلکہ ان خصلتوں کے دوام اور استمرار کو نفاق کی علامت قرار دینا مقصود ہے۔ استمرار اذا سے سمجھ میں آتا ہے۔ ترجمہ حدیث کا یوں ہوگا جب بھی بات کرے تو جھوٹ بولے۔ جب بھی وہ وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے۔ اور ان خصلتوں کا ہمیشہ پایا جانا یہ واقعی منافق کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ مسلمان میں ان خصلتوں کا دوام نہیں ہو سکتا۔

نمبر ۳:۔ یہ کلام بنا بر تشبیہ کے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں یہ خصلتیں ہوں وہ کالمنافق ہے یعنی وہ ان خصلتوں کی وجہ سے منافق کے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سچ مچ منافق بن جاتا ہے۔

نمبر۴:- اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بغیر نام لینے کے اس وقت کے منافقین کا تعارف کرانا چاہتے ہیں تاکہ مسلمان اُن کے فتنہ سے محفوظ رہیں۔ اس وقت یہ علامتیں منافقوں کے اندر ہی تھیں مسلمان ان سے محفوظ تھے۔ یہ مقصد نہیں کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس کے اندر بھی یہ باتیں ہوں گی وہ ضرور منافق ہی ہوگا۔

ان تقتل ولدك خشية ان يطعم معك ص۱۷

مطلقاً قتل کرنا بھی کبیرہ گناہ ہے لیکن اپنی اولاد کو محض انفاق کے ڈر سے قتل کرنا اکبر الذنوب میں سے ہے۔

الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين ص۱۷

والدین کی نافرمانی بھی کبیرہ گناہ ہے اور انکی اطاعت مباحات کے دائرہ میں واجب ہے معاصی میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

علماء کی اس میں بحث چلی ہے کہ اگر والدین بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیں تو آیا ان کی اطاعت واجب ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری ہے لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں ان کی اطاعت ضروری نہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ والدین غصہ اور جذبات سے متاثر ہوکر ایسا حکم دے دیں بیٹا عمل کر بیٹھے لیکن بعد میں اس کے نتائج برداشت کرنے کا تحمل نہ ہو۔ اس لئے ایسی صورت میں طلاق دینا ضروری نہیں بلکہ خود اپنے حالات کا جائزہ لے کر دیکھ لینا چاہیئے کہ طلاق دینا مناسب ہے یا نہیں۔

قولہٗ والیمین الغموس ص۱۷۔

یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین منعقدہ اور یمین غموس۔ یمین غموس کہتے ہیں ماضی کے واقعہ پر جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا۔ غموس کا معنی ہے غوطہ دینا یہ قسم بھی انسان کو دنیا میں گناہ میں غوطہ دیتی ہے اور آخرت میں آگ میں غوطہ دے گی۔ شافعیہ کے نزدیک چونکہ اس پر کفارہ بھی ہے اس لئے ان کے ہاں دنیا میں کفارہ میں غوطہ دیتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یمین غموس پر کفارہ نہیں۔

یمین منعقدہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانے کو کہتے ہیں۔ اس میں حانث ہونے کی صورت میں بالاتفاق کفارہ ہے۔

یمین لغو یہ ہے کہ ماضی کے کسی امر پر خلافِ واقعہ قسم کھائے یہ سمجھ کر کہ میں درست کہہ رہا ہوں اس پر نہ کفارہ ہے اور نہ ہی گناہ لغو کی یہ تفسیر حنفیہ کے ہاں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک لغو سے مراد

وہ قسم ہے جو بلا قصد کے مُنہ سے نکل جائے خواہ ماضی کے کسی واقعہ پر ہو یا مستقبل کے۔

اجتنبوا السبع الموبقات ص۱

سحر کے بارہ میں مختصر بحث۔ اس حدیث میں سات ہلاک کرنے والی چیزوں میں سے سحر کو بھی شمار کیا گیا ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جادو کا اثر ہو سکتا ہے۔ اس میں علماء کی بحث چلی ہے کہ سحر میں صرف خیال بندی ہوتی ہے یا نفس الامر میں بھی کوئی تغیر ہوتا ہے۔ اس میں دو رائیں ہیں شافعیہ میں سے ابو جعفر استرابادی، حنفیہ میں سے ابو بکر رازی اصحاب ظواہر میں سے ابن حزم اور چند علماء کی رائے یہ ہے کہ جادو سے کسی چیز میں انقلاب نہیں آتا یہ محض تخییل اور نظر بندی ہوتی ہے۔ جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ بعض جادو سے سچ مچ انقلاب بھی ہو جاتا ہے مثلاً تندرست بیمار ہو گیا۔ پھر جن کے نزدیک سحر سے نفس الامر میں تغیر ہو سکتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ سحر سے صرف تغیرِ وصف ہی ہوتا ہے یا تغیرِ ذات بھی ہو جاتا ہے۔ بعض اس بات کے قائل ہوتے ہیں کہ بعض اوقات جادو سے تغیرِ عین اور تغیرِ ذات بھی ہو جاتا ہے۔ جیسے انسان کو گدھا بنا دینا۔ اکثر کی رائے اور صحیح رائے یہ ہے کہ سحر سے صرف وصف اور مزاج میں تبدیلی آتی ہے ذات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ جیسے تندرست تھا جادو سے بیمار پڑ گیا۔ پہلے ہوشیار تھا جادو سے سُست پڑ گیا۔

سحر بھی کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ بعض حضرات نے اس کو کفر بھی قرار دیا ہے۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ اگر حلال سمجھ کر نہیں کرتا تو حرام ہے اور اگر حلال سمجھ کر کرتا ہے تو کفر ہے۔ تعویذ اور دوسرے عملیات میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مضمون صحیح نہ ہو مثلاً شرکیہ الفاظ ہوں استعانت من غیر اللہ ہو۔ تو یہ ناجائز ہے اور اگر مضمون صحیح ہو تو دیکھا جائے گا کہ یہ عمل غرض صحیح کے لئے کیا جا رہا ہے یا غرض فاسد کے لئے۔ اگر صحیح غرض کے لئے ہو تو جائز ہے جیسے کسی بیمار کے علاج کے لئے تعویذ کرنا اور اگر غرض صحیح نہ ہو تو ناجائز ہے۔ جیسے میاں بیوی میں نا اتفاقی پیدا کرنے کے لئے تعویذ کرنا۔

لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن۔ ص۱

اشکال۔ یہ حدیث بظاہر معتزلہ اور خوارج کی دلیل بنتی ہے کہ کبیرہ گناہ کرنے سے آدمی ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس سے انہوں نے استدلال کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے۔ اہل السُّنّۃ والجماعت کی طرف سے اس استدلال کا کیا جواب ہوگا؟

تمہیدِ جواب۔ کتاب وسُنّت کے بہت سے نصوص سے صراحۃً یہ بات ثابت ہے کہ

مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ چند نصوص پہلے لکھی بھی جاچکی ہیں۔ صحابہؓ اور تابعینؒ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مرتکبِ کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہے۔ اس لیے جن روایتوں کا ظاہر اس کے خلاف ہوگا ان نصوصِ مذکورہ اور اجماع کے تقاضا سے اُن میں تاویل کرنی پڑے گی یعنی صرف عن الظاہر کرنا پڑے گا۔ آگے جو جوابات دیئے جائیں گے ان میں یہی بات ہے۔ اس حدیث میں علماء نے مختلف تاویلیں کی ہیں۔ ان میں سے چند اہم جوابات پیش کئے جائیں گے۔

جوابات

نمبر۱:۔ سب سے اچھی تاویل وہ ہے جس کو صاحبِ مشکوٰۃ نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ ان حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ زنا وغیرہ کے وقت کمالِ ایمان اور نورِ ایمان باقی نہیں رہتا۔ نفسِ ایمان کی نفی نہیں۔ کمالِ ایمان کی نفی ہے[۱]

نمبر۲:۔ اس حدیث میں نفی کے صیغے نہی کے معنیٰ میں ہیں۔ نفی اور نہی ایک دوسرے کی جگہ بلغاء کے ہاں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ مومن کو حالتِ ایمان میں زنا وغیرہ نہ کرنا چاہیئے۔ یعنی اس کی حالتِ ایمان ایسی حرکات سے آبی اور مانع ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں نفی کی جگہ نہی کے صیغے وارد ہوئے ہیں[۲]

نمبر۳:۔ اِن روایات میں اس کے حالتِ ایمان سے نکلنے کا فیصلہ مآل اور انجام کے خطرہ کے پیشِ نظر کیا گیا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ ان گناہوں کی وجہ سے یہ ابھی ایمان سے نکل گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی حرکتیں جاری رہیں تو فی المآل اس کے کفر تک پہنچنے کا خطرہ ہے۔ اس لئے کہ گناہوں میں یہ تاثیر ہے کہ ان سے مزید گناہ کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ صغیرہ گناہ سے کبیرہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور اگر کبائر سے توبہ نہ کیجائے تو کفر کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ حسنات و سیئات دونوں معدّات میں سے ہیں۔

---

[۱] قال ابن عباسؓ ینزع منہ نور الایمان۔ وقد روی مرفوعاً اخرجہ ابوجعفر الطبری من طریق مجاہد عن ابن عباسؓ سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول "من زنی نزع اللہ نور الایمان من قبلہ فان شاء ان یردہ الیہ ردہ" ولہ شاھد من حدیث ابی ہریرۃؓ عند ابی داؤد (فتح الباری ص ۵۹ ج ۱۲ کتاب الحدود)

[۲] فتح الباری ص ۶۱ ج ۱۲۔

نمبر۴:۔ یہ ایمان سے نکلنے کی وعید ان گناہ گاروں کے لئے ہوتی ہے جو حلال سمجھ کے ایسے گناہ کریں اور مستحل واقعی کافر ہے۔

نمبر۵:۔ یہاں مومن کا معنیٰ " ایمان والا" نہیں ہے۔ بلکہ مومن کا معنیٰ ہے " اَمن والا" یعنی ذو اَمن من العذاب مطلب یہ ہے کہ نہیں زنا کرتا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ عذاب سے امن والا ہو۔ یعنی ان گناہوں کے وقت وہ عذاب الٰہی سے مامون نہیں رہتا۔ بلکہ دخول فی النار کا خطرہ ہو جاتا ہے۔

نمبر۶:۔ یہاں ایمان بول کر اس کا بڑا شعبہ مُراد ہے۔ یعنی حیاء۔ تو مومن کا معنیٰ ہوگا مُستحی یعنی حیاء والا۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ نہیں زنا کرتا زنا کرنے والا اس حال میں کہ وہ حیاء والا ہو۔ یعنی حیاء ہوتے ہوئے یہ حرکات نہیں ہو سکتیں۔

الفصل الثانی

فنسألاہ عن آیات بینات ص۱۷۔ یہ دو یہودی کونسی آیات بینات پوچھنا چاہتے تھے۔ اس میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ (۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ ہمیں وہ احکام بتاؤ جو عام ہیں تمام دینوں میں پائے جاتے ہیں

(۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ آیات بینات سے مراد موسیٰ علیہ السّلام کے وہ نو معجزے ہیں جنہیں قرآن کریم نے بطور خاص ذکر کیا ہے اور اس آیت میں ان کی طرف اجمالی اشارہ ہے ولقد آتینا موسیٰ تسع آیات بینات الآیۃ۔ وہ نو معجزے یہ ہیں عصا، ید بیضا، دَم، طوفان، جراد قمل ضفادع، نقص من الثمرات، سنون یعنی قحط سالی۔ انکا تذکرہ قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ ولقد اخذنا اٰل فرعون بالسنین الآیۃ (سورۃ اعراف پ۹) وغیرہ۔ سائل ان معجزات کے متعلق پوچھنا چاہتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے یہ نو معجزات ذکر فرمائے پھر بطور اسلوب حکیم کے احکام شاملہ للملل بیان فرما دیئے۔ راوی نے ان احکام کو تو ذکر کر دیا اور نو معجزات کو اختصاراً ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کی تفصیل قرآن پاک میں بھی موجود ہے۔ بخلاف ان احکام کے کہ اس انداز اور ترتیب سے قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۔

وعلیکم خاصۃ الیہود ان لا تعتدوا فی السبت ص۱۷

ان لا تعتدوا۔ کے اعراب میں دو احتمال ہیں (۱) یہ (بتاویل مصدر) مبتدا مؤخر ہے اور "علیکم" ظرف مستقر محل خبر مقدم میں ہے۔ (۲) "علیکم" اسم فعل ہے بمعنیٰ "الزموا" اور ان لا تعتدوا الخ بتاویل مصدر مفعول بہ ہے۔ دونوں صورتوں میں "خاصۃ الیہود"

جملہ معترضہ ہے۔

"خاصة اليهود" کی ترکیب میں بھی دو احتمال ہیں (۱) یہاں "اخصّ" فعل محذوف ہے خاصۃً اس کا مفعول مطلق ہے اور "اليهود" مفعول بہ ہے یعنی یہ امر میں یہود کے ساتھ خاص کرتا ہوں۔ (۲) "اليهود" منصوب علی الاختصاص ہے یعنی یہ "اعنی" فعل مقدر کا مفعول بہ ہے اور "خاصةً اليهود" سے حال ہے۔

ثلث من اصل الایمان لا تکفرہ بذنب۔ اس حدیث میں کسی کی بدعملی دیکھ تکفیر کرنے سے نہی ہے اس سے خوارج کی تردید ہوگئی اور "لا تخرجہ من الایمان بعمل" سے معتزلہ کی تردید ہوگئی۔ مرزائیوں وغیرہ کی جو تکفیر کی جاتی ہے۔ وہ ان کی بدعملی کی وجہ سے نہیں کی جاتی بلکہ ان کی بد اعتقادی کی وجہ سے انہیں کافر کہا جاتا ہے۔

الی ان یقاتل آخر هذه الامة الدجال۔ یعنی جہاد اس وقت تک جاری رہے گا۔ جب تک عیسٰی علیہ السلام دجال اور اس کے تابعین سے جہاد کریں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد جہاد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی حکم شرعی منسوخ نہیں ہو سکتا بلکہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دجال کے قتل کے بعد جہاد کی ضرورت اور اس کا موقع نہیں رہے گا کیونکہ اس کے بعد سب لوگ مسلمان ہو جائیں گے۔ جہاد کس سے کریں گے پھر ایک وقت ایسا آئے گا۔ جبکہ صرف کافر ہی دنیا میں رہ جائیں گے تو جہاد کون کرے گا؟

باب فی الوسوسة

وسوسہ کا لغوی معنیٰ ہے۔ آہستہ آہستہ باتیں کرنا۔ یہ رباعی مجرد کا مصدر ہے۔ مضاعف رباعی ہے۔ دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں۔ جو فضائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو الہام کہا جاتا ہے۔ بعض خیالات وہ ہوتے ہیں۔ جو رذائل کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ ان کو وسوسہ کہا جاتا ہے۔ اس کی جمع وساوس آتی ہے۔

خیالات کی اقسام اور انکے احکام بعض حضرات نے دل میں آنے والے خیالات کی پانچ قسمیں کی ہیں (۱) ھاجس (۲) خاطر (۳) حدیث النفس (۴) ھَمّ (۵) عَزم

ہاجس ہاجس اس خیال کو کہتے ہیں جو از خود دل میں آئے اور فوراً نکل جائے۔ دل میں

خاطر قرار نہ پکڑے۔ اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں آیا اور کچھ ٹھہرا لیکن فعل یا عدم فعل کے متعلق کوئی بات نہ ہوئی۔ حدیث النفس اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں آیا اور ٹھہرا اور فعل یا عدم فعل کے متعلق کچھ بات بھی ہوئی لیکن کسی جانب کو ترجیح نہیں دی۔

ھَمّ ۔ ہَمّ اس خیال کو کہتے ہیں جو دل میں ٹھہرا اور فعل یا عدم فعل ایک جانب کو ترجیح بھی دی لیکن یہ ترجیح ہلکی سی تھی قوی نہ تھی۔ عزم اس خیال کو کہتے ہیں جس میں ایک جانب کو ترجیح قوی دی گئی ہو۔

احکام پہلی تین قسموں پر نہ ثواب ہے نہ عقاب۔ یعنی اگر یہ خیالات اچھے ہوئے تو ثواب نہیں ہوگا۔ بُرے ہوئے تو عقاب نہیں ہوگا۔ ثواب و عقاب کا تعلق ان باتوں سے ہوتا ہے جو آدمی کے اختیار میں ہوں غیر اختیاری چیز پر نہ ثواب ہے نہ عقاب اور یہ تینوں درجے بالکل غیر اختیاری ہیں۔ ہَمّ اگر خیر کا ہو تو کچھ ثواب مل جائے گا اور اگر شر کا ہو تو عقاب نہیں ہوگا بالاتفاق ہَمّ پر کوئی مؤاخذہ نہیں۔ عزم اگر خیر کا ہوا تو اس پر ثواب ہے اگر اس کام کو نہ بھی کرسکا تو ثواب عزم کامل ہی جائے گا۔ اور اگر اس کام کو کر بھی لیا تو کرنے کا ثواب الگ ہوگا۔ عزم شر پر مواخذہ ہے یا نہیں؟ اس میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ عزم شر پر کوئی مواخذہ نہیں۔ البتہ جب اُس فعل شر کا ارتکاب کرے گا تب مواخذہ ہوگا۔ لیکن محققین کا مختار یہ ہے کہ عزم شر پر بھی مواخذہ ہے۔ لیکن عزم شر پر عزم ہی کا مواخذہ ہوگا۔ اتنا مواخذہ نہیں ہوگا جتنا فعل شر پر ہونا تھا مطلب یہ ہے کہ اگر عزم شر کے بعد اس شر کو کر بھی لیا جائے تو اس فعل کا مواخذہ زیادہ ہے لیکن اگر صرف عزم ہی کیا تھا فعل نہیں ہوا تو پھر عزم پر مواخذہ ہوگا۔ یہ مؤاخذہ فعل سے کم ہوگا۔

جو حضرات عزم شر پر مواخذہ کے قائل ہیں ان کا آپس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس مؤاخذہ کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ ایسے عزائم کی سزا مصائب کی شکل میں دُنیا ہی میں دے دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ آخرت میں مؤاخذہ ہوگا۔ لیکن عتاب کی صورت میں ہوگا۔ (عقاب) عذاب کی صورت میں نہیں۔ اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ عزائم شر پر آخرت میں عذاب بالنار بھی ہوسکتا ہے کسی شاعر نے خیالات کی ان پانچ قسموں اور اُن کے حکموں کو نظم کر دیا ہے۔

مَرَاتِبُ الْقَصْدِ خَمْسٌ هَاجِسٌ ذَكَرُوا ۔ فَخَاطِرٌ فَحَدِيثُ النَّفْسِ فَاسْتَمِعَا

يَلِيهِ هَمٌّ فَعَزْمٌ كُلُّهَا رُفِعَتْ ۔ سِوَى الْأَخِيرِ فَفِيهِ الْأَخْذُ قَدْ وَقَعَا

عزائم قلبیہ کے درجات

عزائم قلبیہ کے تین درجے ہیں۔ (۱) وہ عزائم قلبیہ جن کا تعلق عقائد سے ہے جیسے اعتقادِ توحید، اعتقادِ رسالت، اعتقادِ ختمِ نبوت وغیرہ وغیرہ۔ یہ اچھے عزائم ہیں۔ اعتقادِ کفر اعتقادِ شرک یا دوسرے غلط عقائد اور نظریات برے عزائم ہیں۔ ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ایسے اچھے عزائم پر ثواب ہے اور برے عزائم وعقائد پر عقاب ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے وہ عزائم جن کا تعلق اخلاق حمیدہ یا اخلاق رذیلہ سے ہے۔ اخلاقِ حمیدہ کی مثالیں جیسے صبر، شکر، فکرِ آخرت، توکل، تفویض، رضا برقضا، محبتِ حق، تواضع وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق، ثواب ہے۔ اس قسم کے بُرے عزائم اور اخلاق کی مثالیں کبر، عُجب (خود پسندی) حسد، بغض وغیرہ وغیرہ۔ ان پر بالاتفاق عقاب ہے۔ تیسرا درجہ وہ عزائم جن کا تعلق افعال جوارح سے ہے یہ عزم کرتا ہے کہ فلاں جوڑسے میں یہ کام کروں گا یا نہیں کروں گا۔ ان پر مواخذہ ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ تفصیل جس کی بتائی جاچکی ہے۔ بعض کے نزدیک ایسے عزائم شر پر مواخذہ نہیں۔ بعض کے نزدیک مواخذہ ہے۔ عذاب بالنار کی شکل میں۔ بعض کے نزدیک عقاب کی شکل میں بعض کے نزدیک مصائب کی شکل میں۔

اس عنوان کا مقصد محلِ خلاف کی تعین کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ عزائم جو عقائد سے متعلق ہیں ان پر بالاجماع اَجر یا وِزر ہوگا۔ وہ عزائم جو ملکات نفسانیہ یا اخلاق کے قبیل سے ہیں ان پر بھی بالاتفاق اجر و وِزر ہوگا اختلاف صرف تیسری قسم میں ہے۔ جوارح سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم۔ اگر اچھے کام کا عزم ہے تو بالاتفاق، ثواب ہے۔ اگر بُرے کام کا عزم ہے تو دو رائیں ہیں۔ راجح اور مختار یہ ہے مواخذہ ہوگا۔ کسی نہ کسی شکل میں۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عزائمِ شر پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔ انہوں نے اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کی ہیں۔ بعض روایتوں سے واقعی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عزمِ شر پر مواخذہ نہیں ہوگا۔ دوسرے فریق کی طرف سے ایسی روایات کے دو جوابات دیئے گئے ہیں۔ (۱) جن روایتوں میں آتا ہے کہ ارادہ معصیت پر (گناہ) مواخذہ نہیں وہاں ارادہ سے مراد درجۂ ہَمّ ہے اور ہَمّ پر واقعی مواخذہ نہیں۔ (۲) اگر یہ کسی روایت سے ثابت ہو جائے کہ عزم پر مواخذہ نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عزم پر اتنا مواخذہ نہیں جتنا فعل پر ہوتا ہے۔ عزمِ شر پر عزم ہی کا مواخذہ ہوگا فعلِ شر والا مواخذہ نہیں ہوگا۔

وساوس کا حکم

غیر اختیاری چیزوں پر شریعت میں مواخذہ نہیں۔ جو خیالات

از خود دل میں آتے ہیں ان کو خود نہیں لایا اور نہ آنے پر ان کی مہمانی کی ہے تو خواہ کتنے بُرے خیالات کیوں نہ ہوں ان پر کوئی مؤاخذہ نہیں۔ اس کی تصریح احادیث میں موجود ہے۔ بلکہ ان کے آنے کی وجہ سے جو کوفت ہوئی ہے اس پر اجر ملنے کی اُمید ہے۔ اس لئے جو وساوس از خود آتے ہیں خواہ کتنے گندے ہوں اس سے مومن کا کوئی نقصان نہیں۔ نہ یہ کمال کے منافی ہیں۔ بلکہ اُمیدِ اجر ہے۔ جب ہر کانٹا چبھنے پر مومن کو اجر ملتا ہے تو ہجوم وساوس سے جو تکلیف ہوئی اس کا اجر ضرور ملے گا تو وساوس میں مضرّت ہے نہیں منفعت کی اُمید ہے تو پھر آدمی کیوں پریشان ہو۔

البتہ خیالات کو خود لانا بُرا ہے۔ یہ اختیاری ہے۔ اس پر مواخذہ ہوسکتا ہے۔ ایسے ہی خیال آئے تو خود ہی تھے لیکن اس نے مہمانی شروع کردی جس کا مطلب یہ ہے کہ اختیار سے ان کو کھینچ کر آگے بڑھانا شروع کردیا یہ اختیاری معاملہ ہے اس پر گرفت ہوسکتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ غیر اختیاری پر مواخذہ نہیں اختیاری پر مواخذہ ہے۔ وساوس کا آنا غیر اختیاری ہے لانا اختیاری ہے۔ آنے پر مہمانی کرنا بھی اختیاری ہے۔ وساوس کی غیر اختیاری آمد پر بالکل پریشان نہ ہونا چاہیئے۔ البتہ اختیاری آورد سے گریز کرنا چاہیئے۔

علاج وساوس

وساوس کے علاج مشائخ نے مختلف لکھے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر شخص کا مزاج جدا ہوتا ہے۔ اس لئے مزاج کے بدلنے سے علاج بھی بدل سکتا ہے۔ ایسے موقع پر اپنے شیخ کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ وہ حسبِ مزاج علاج تجویز کردیں گے۔

لیکن آسان اور عام علاج جو نصوص سے بھی سمجھ میں آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ انکی طرف التفات ہی نہ کیا جائے۔ انکو دفع کرنیکے ارادے سے بھی انکی طرف التفات نہ کیا جائے۔ بغرضِ دفع انکی طرف التفات کرنا یہ بھی تو ایک التفات ہے۔ ان کو اہمیت تو دے دی۔ حالانکہ یہ اہمیت کے قابل نہ تھے اور التفات نہ کرنے کی آسان صورت یہ ہے کہ التفات کسی اور طرف پھیر لیا جائے۔ جب التفات اور طرف ہوجائے گا تو ادھر سے خود ہٹ جائے گا۔ لان النّفس لاتتوجّہ الیٰ شیئین فی آنٍ واحدٍ۔

جاء ناسٌ من اصحاب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم فسألوہ انا نجدنی انفسنا الخ ص۱۸

اس حدیث میں صحابہؓ کے وساوس کی شکایت کرنے پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے سوال فرمایا "اوقد وجدتموہ" کیا تم نے واقعی اس چیز کو محسوس کیا ہے۔ صحابہؓ کے ہاں میں جواب دینے پر ارشاد فرمایا۔ ذاک صریح الایمان اس مقام میں وجدتموہٗ کی ہ ضمیر کے مرجع اور ذاک کے مشارالیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع اور ذاک

کا مشارٌ الیہ تعاظم یعنی ان وساوس کو گراں سمجھنا ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال فرمایا کیا واقعی تم ان وساوس کو گراں سمجھتے ہو؟ یہ گراں سمجھنا تو صریح ایمان ہے اس لئے اس گرانی کا منشاء اللہ اور رسولؐ کی شدید محبت ہے کہ ان کی شان کے خلاف غیر اختیاری وساوس بھی برداشت نہیں کر سکتے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع اور ذاک کا مشارٌ الیہ وساوس ہیں۔ یعنی کیا تم کو واقعی وساوس آنے لگے ہیں۔ یہ وساوس آنا تو صریح ایمان ہے۔ وساوس ایمان کی علامت ہیں ان سے گھبرانا نہیں چاہیئے۔ اس لئے کہ وساوس کو شیطان لاتا ہے اور شیطان دشمن ہے اور دشمن وہیں نقب لگایا کرتا ہے۔ جہاں سرمایہ ہو۔ وساوس آنے سے معلوم ہوا کہ تمہارا دل دولتِ ایمان سے مالا مال ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کاملین کو بھی وساوس آسکتے ہیں۔ وساوس کسی نقص کی علامت نہیں۔ بعض صحابہؓ کو ایسے وساوس آتے تھے فرماتے ہیں کہ ہم جل کر کوئلہ ہونا تو پسند کر سکتے ہیں ان کو زبان پر نہیں لاسکتے۔

عن ابن مسعودؓ .... مامنکم من احد الا وقد وکل الخ

فاسلم دو طرح ضبط کیا گیا ہے ایک فَأَسْلَمُ سلامت سے مضارع کا صیغہ واحد متکلم یعنی میں اس سے سلامت رہتا ہوں۔ دوسرے باب افعال سے صیغہ واحد مذکر غائب فَأَسْلَمَ۔ پھر اس صورت میں اس کے معنی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اسلام کا لغوی معنی مراد ہو یعنی وہ میرا فرمانبردار ہو گیا ہے دوسرا یہ کہ اسلام کا اصطلاحی معنی مراد ہو یعنی وہ مسلمان ہو گیا ہے دوسرا احتمال تسلیم کر لیا جاتے تو یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہوگا۔

عن انسؓ .... ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم۔ ص۱۸

مجری یا تو مصدر میمی ہے یا ظرف ہے۔ اگر مصدر میمی ہو تو یہ مفعول مطلق ہوگا تشبیہ کے لئے۔ اس حدیث کے معنی میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ واقعی شیطان خون کی طرح رگوں میں گردش کرتا ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ حدیث کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے تسلط اور غلبہ سے یعنی جس طرح خون ہر وقت جسم میں گردش کرتا رہتا ہے اسی طرح شیطان بھی ہر وقت انسان پر مسلط رہتا ہے۔

عن ابی ھریرہؓ .... مامن بنی آدم مولود الا یمسہ الشیطان۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو بچہ بھی پیدا ہوتا ہے اس کو شیطان ضرور چھیڑتا ہے لیکن دو شخصیتوں کا اس سے استثنار کیا گیا ہے ایک مریم علیہا السّلام اور دوسرے ان کے صاحبزادے عیسٰی علیہ السّلام۔ ان کو پیدائش کے وقت شیطان نے مس نہیں کیا۔

علمار میں یہ بحث چلی ہے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شیطان نے مس کیا ہے یا نہیں؟ بعض علمار کی رائے یہ ہے کہ آپ کو بھی شیطان نے نہیں چھیڑا۔ اس پر سوال ہوگا کہ اس حدیث میں تو صرف دو شخصیتوں کا استثنار کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قرآن میں ان ہی دو کے لئے شیطان سے حفاظت کی دُعا کا ذکر ہے۔ (إنی اعیذ ھابك وذریتھا من الشیطان الرجیم) اس لئے قبولیت دعار بتانے کیلئے دو ہی کا استثنار کیا گیا ہے۔ حدیث میں مستثنیات کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ اجابتِ دُعار بتانا مقصود ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ عدم مس صرف مریم اور عیسٰی علیہما کی خصوصیت ہے۔ اس پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس سے تو ان کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر فضیلت لازم آتی ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیار ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کو سارے انبیار پر فضیلت کلیہ حاصل ہے اور عدم مس ایک فضیلت جزئیہ ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مس شیطان تو عصمت کے منافی ہے۔ جواب یہ ہے کہ عصمت کا معنی ہے گناہ سے محفوظ ہونا۔ لہٰذا گناہ تو عصمت کے منافی ہے کوئی تکلیف ہو جانا عصمت کے منافی نہیں ہے اور مس شیطان سے کوئی گناہ لازم نہیں آتا یہ صرف ایک تکلیف ہے۔ کفار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت ایذائیں دیں ان سے عصمت پر کوئی فرق نہیں آیا عصمت کو توڑنے والی چیز تو معصیت ہے۔

وعنہ .... ان الشیطان قد ائس من ان یعبدہ المصلون الخ صلا۔

یعنی شیطان کو اس بات کی اُمید نہیں رہی کہ جزیرۂ عرب میں میری عبادت کی جائے گی۔ البتہ اس کو یہ توقع ضرور ہے کہ وہ لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف برانگیختہ کرکے ان کے درمیان لڑائی کرا سکے۔

شیطان کی عبادت سے کیا مراد ہے؟ اس کی تین شرحیں کی گئی ہیں۔

نمبرا: شیطان کی عبادت سے مراد دین اسلام سے مرتد ہونا ہے۔ اس پر سوال ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد بہت سے لوگ مرتد ہوتے ہیں تو اس مطلب پر یہ

اس حدیث کے خلاف ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ نہیں کہا گیا کہ لوگ مرتد نہیں ہوں گے بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ اسلام کی قوت اور شوکت دیکھ کر شیطان ارتداد سے مایوس ہوگیا ہے اور اسے یہ اندازہ ہوگیا ہے کہ اب کوئی شخص دین سے نہیں پھرے گا۔ کسی وجہ سے لوگوں کا مرتد ہوجانا۔ اس کی مایوسی کے منافی نہیں۔

نمبر ۲: بعض نے کہا کہ عبادت الشیطان سے مراد بت پرستی ہے۔ یعنی شیطان جزیرہ عرب میں بت پرستی سے مایوس ہوگیا ہے اور واقعی جزیرہ عرب میں بت پرستی کبھی نہیں ہوئی۔

نمبر ۳: شیطان کی عبادت سے مراد جاہلیت کا دور دوبارہ لانا ہے اس سے شیطان مایوس ہوچکا ہے۔ دور جاہلیت میں گمراہی ہی گمراہی تھی ہدایت معدوم یا بالکل مغلوب تھی اب ایسا دور کبھی نہیں آئے گا۔

باب الایمان بالقدر

ماقبل سے ربط یہ باب تخصیص بعد تعمیم کے قبیل سے ہے۔ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ ایمان تمام ضروریاتِ دین کے ماننے کو کہتے ہیں۔ ضروریاتِ دین کے عموم میں تقدیر بھی داخل تھی۔ اس عموم میں یہ بات آگئی تھی کہ تمام ضروریاتِ دین کے ضمن میں تقدیر کا ماننا بھی ضروری ہے۔ حدیثِ جبرئیل میں ایمان کی تعریف میں تقدیر کا صراحۃً ذکر تھا۔ اب مصنفؒ نے چاہا کہ عموم کے بعد خصوصیت سے تقدیر کو بیان کر دیا جائے؟ اس کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ تقدیر کا مسئلہ نہایت اہم، دقیق، نازک اور مَزَلَّۃُ الاقدام ہے۔ اس میں فرقِ اسلامیہ کا بہت اختلاف ہوا ہے بہت سے لوگ اس میں گمراہی کی طرف چلے گئے۔ اسی لئے صاحبِ مشکوٰۃ نے اس کو خصوصی اہمیت دی ہے۔

مسئلہ تقدیر میں اہل السنۃ والجماعت کا موقف

اہل السنۃ والجماعت کا تقدیر کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ تمام حوادث اور واقعات کے وقوع سے پہلے ہی ہر بات کا حق تعالیٰ کو علمِ ازلی تھا۔ حق تعالیٰ نے اپنے اس علمِ ازلی کی حکایت لوحِ محفوظ میں کروائی ہوئی ہے۔ یعنی جو کچھ بھی عالم میں ہونا تھا سب کچھ لوحِ محفوظ میں لکھوا دیا۔ جو کچھ بھی اب ہو رہا ہے اللہ کے علمِ ازلی اور لوحِ محفوظ کے لکھے ہوئے کے موافق ہو رہا ہے۔

اہل السنۃ والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندوں کو اختیار دیا ہے وہ اپنے اختیار سے اپنے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خود خلق کر سکے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندوں کے افعالِ اختیاریہ کے کاسب تو خود بندے ہیں۔ لیکن خالق حق تعالیٰ ہی ہیں۔ ہمارے ہر اختیاری فعل میں ہماری قدرتِ کاسبہ کا بھی دخل ہے باری تعالیٰ کی قدرتِ خالقہ کا بھی۔

اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کیا ہے۔ لیکن یہ تحدید نہیں کر سکتے کہ کونسی قدرت کس حد تک کام کر رہی ہے۔ دونوں کی کارکردگی کا دائرہ کیا ہے۔ جزاء و سزا کا دار و مدار کسب پر ہے خلق پر نہیں جو شخص اپنے اختیار سے کسبِ خیر کرے گا اسے جزاء ملے گی اور جو کسبِ شر کرے گا اسے سزا ملے گی۔ کسبِ خیر محمود ہے اور کسبِ شر مذموم

ہے۔ لیکن خلق ہر چیز کا محمود ہے۔ خلقِ خیر بھی محمود ہے اور خلقِ شر بھی محمود ہے۔

تاریخِ فتنۂ انکارِ تقدیر۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور کے آخر تک سب مسلمان ان نظریات پر متفق تھے کسی کا اس میں نہ اختلاف تھا نہ تردُّد۔ دورِ صحابہ کے بالکل آخر میں بعض لوگوں نے مسئلہ تقدیر میں بحثیں شروع کیں۔ ایک شخص مَعْبَدِ جُہنی تھا بصرہ میں۔ سب سے پہلے اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ حق تعالےٰ کو ان ہونے والے واقعات کا پہلے سے علم نہیں۔ جب واقعہ ہوتا ہے اُسی وقت حق تعالیٰ کو علم ہوتا ہے اس کی تعبیر وہ یوں کرتے تھے۔ اَلْاَمْرُ اُنُفٌ ای مُسْتَاْنِفٌ۔ یعنی پہلے سے کوئی نظام اللہ کے علم میں اور لوحِ محفوظ میں طے شدہ نہیں ہے۔ جو ہونا ہے وہ ساتھ ساتھ نیا ہو رہا ہے۔ اس وقت جو صحابہؓ زندہ تھے انہوں نے اس نظریہ کی زوردار رد کی ہے۔ بالخصوص حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس رد کا یہ اثر ہوا کہ ان کو اس عنوان سے یہ مسئلہ آگے چلانا مشکل ہو گیا اور وہ خود سمجھ گئے کہ اس عنوان سے یہ مسئلہ مسلمانوں میں نہیں چل سکے گا۔ اس لئے کہ اس میں حق تعالیٰ کے علمِ ازلی کا انکار ہے مسلمان اس کو کہاں قبول کر سکتے ہیں۔ اس لئے معتزلہ جیسے عقل پرست طبقہ نے اس مسئلہ کا دوسرے عنوان سے انکار کیا اور یہ بحث چھیڑی کہ آیا بندوں میں اپنے افعالِ اختیاریہ کرنے کی قدرت ہے یا نہیں؟ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اب مسئلہ تقدیر میں بحث "خلقِ افعالِ عباد" کے عنوان سے چلی اور اس میں کئی مذاہب پیدا ہو گئے جن کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

مسئلہ خلقِ افعالِ عباد

بندوں کے افعالِ اختیاریہ کا خالق کون ہے؟ بندوں میں اختیار ہے یا نہیں؟ اور وہ اختیار کس درجہ کا ہے؟ اس کا افعال میں کتنا دخل ہے؟ ان باتوں میں فرقِ اسلامیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ قابلِ ذکر مذاہب حسبِ ذیل ہیں۔

نمبر ۱: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے بندہ میں قدرتِ تامہ اور اختیارِ کامل رکھا ہے۔ بندہ اپنے اس اختیار سے اپنے اعمال کا خود خالق ہے۔ اس کے کسی عملِ جزئی میں حق تعالےٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں ہے۔ ان لوگوں کو قَدَرِیَہ کہا جاتا ہے۔ حدیث میں بطورِ پیشین گوئی کے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس فرقہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی مذمت کی ہے۔ اس نظریہ والوں کو قدریّہ کہنے کی دو وجہیں ہیں۔ (۱) یہ اپنے اندر قدرتِ تامہ مانتے ہیں جس سے اپنے افعال کا خود خلق کر سکیں۔ قدریہ کا معنیٰ ہوگا اپنے اندر ایسی قدرت ماننے والے (۲) یہ لوگ مسئلہ تقدیر میں زیادہ اُلجھتے تھے اور عقلی خوض کرتے تھے اس لئے ان کا نام قدریہ پڑ گیا۔

نمبر ۲: جبریہ کا مذہب یہ ہے کہ بندہ میں کسی درجہ کا کوئی اختیار نہیں ہے بندہ اپنے افعال کا نہ کاسب ہے نہ خالق۔ اس کے افعال محض حق تعالیٰ کی قدرت سے صادر ہو رہے ہیں۔ بندہ مجبور محض ہے۔

نمبر ۳: شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف اس بات کی نسبت کی گئی ہے کہ بندہ میں صفتِ اختیار تو ہے لیکن اس اختیار کا اس کے افعال میں دخل کوئی نہیں ہے۔ یہ مذہب بھی جبریہ کی طرف ہی راجح ہے۔ اس لئے کہ جب افعال میں اختیار کا دخل نہ مانا تو افعال میں بندہ کو مجبور ہی سمجھا۔ نہ معلوم اس قول کی نسبت شیخ اشعری کی طرف صحیح ہے۔ یا نہیں ؟ بعض کتابوں میں ان کی طرف یہ نسبت کی گئی ہے۔

نمبر ۴: جمہور اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ بندہ میں صفتِ اختیار ہے اور اُس اختیار سے یہ اپنے افعال کا کسب کرتا ہے۔ لیکن یہ اختیار اس درجہ کا نہیں ہے کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہو بندہ کے افعال کا کاسب بندہ ہے خالق حق تعالیٰ ہیں۔

خلاصہ یہ کہ معتزلہ نے بندہ کے افعالِ جزئیہ میں صرف بندہ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ ان میں باری تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل تسلیم نہیں کیا اور جبریہ نے اس کے برعکس صرف باری تعالیٰ کی قدرت کا دخل تسلیم کیا ہے۔ بندہ میں کسی قسم کا بھی اختیار نہیں مانتے۔ اہل السنۃ والجماعت نے بندہ کے ہر فعل جزئی میں دونوں قدرتوں کا دخل تسلیم کیا ہے۔ باری تعالیٰ کی قدرتِ خالقہ کا بھی اور بندہ کی قدرتِ کاسبہ کا بھی۔

مسئلہ تقدیر کے مشکل ہونے کا راز

افعالِ عباد کے بارے بظاہر وجدان اور نصوص میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔ آدمی کا وجدان یہ کہتا ہے کہ میں یہ افعال خود کر رہا ہوں۔ ادھر نصوص یہ کہتی ہیں کہ ہر کام مشیتِ حق سے ہو رہا ہے یُضِلُّ مَن یشاءُ ویھدی مَن یشاءُ۔ معتزلہ نے کہا کہ ہم وجدان کا انکار کیسے کریں ؟ ہم یہی سمجھتے ہیں کہ اپنے افعال کے ہم خود خالق ہیں۔ نصوص میں تاویلات بلکہ تحریفات کرنے لگے۔ جبریہ کہنے لگے کہ ہم تو نصوص کی روشنی میں یہی سمجھتے ہیں کہ سب کچھ حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ انہوں نے وجدان کا انکار کر دیا۔

اہل السنۃ والجماعت نہ تو ایسے سُفہاء ہیں کہ وجدانِ صحیح اور صریح کا انکار کریں۔ نہ ایسے بے دین بننے کے لئے تیار ہیں کہ نصوص میں توڑ مروڑ اور تاویلات اور تحریفات کریں۔ انہوں نے یہ فیصلہ کیا بندہ کے ہر فعل اختیاری میں قدرتین کا دخل ہے۔ بندہ کی قدرتِ کاسبہ کا بھی اور حق تعالیٰ

کی قدرتِ خالقہ کا بھی۔ نہ نصوص کا انکار ہوا نہ وجدان کا۔

معتزلہ تو ایسے موقع پر یہ کہدیتے ہیں کہ ہم تو یہ بات نہیں مان سکتے اس لئے کہ اس بات کی کہیں نظیر نہیں ملتی کہ ایک فعل میں اس انداز سے دو قدرتوں کا دخل ہو۔ کوئی بات اگر دلیل سے ثابت بھی ہوجائے مگر اس کی نظیر نہ ملتی ہو تو معتزلہ اس دلیل میں تحریف شروع کر دیتے ہیں۔ لیکن اہل السُّنۃ والجماعت نورِ سُنّت کی برکت سے کامل عقل رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کوئی ممکن مخبر صادق صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ارشاد سے ثابت ہوجائے تو اُسے تسلیم کرنا واجب ہے۔ اس کا ماننا نظیر نظر آنے پر موقوف نہ رکھنا چاہیئے۔

کسی چیز کے وجود کے لئے اس پر دلیلِ صحیح کا قائم ہوجانا کافی ہے اس کے ماننے کے لئے اس کی نظیر کا شرط قرار دینا علمی اور عقلی کمزوری ہے۔ اس لئے کہ اگر اس چیز کی نظیر مل بھی جائے تو نظیر کو تسلیم کرنے کے لئے اور نظیر چاہیئے وھلُمَّ جَرّاً۔ اس طرح سے تسلسل لازم آئے گا۔ جب بالآخر کسی چیز کو بغیر وجودِ نظیر کے ماننا پڑا تو ابتداءً ہی یہ شرط لگانا صحیح نہ ہوا۔ لہٰذا ہم وجدان اور نصوص کے تقاضے سے بندہ کے ہر فعلِ اختیاری میں قدرتین کا دخل تسلیم کرتے ہیں۔ بندہ اپنے اختیار سے اس کا کاسب ہے۔ اور حق تعالیٰ اپنی قدرتِ تامّہ سے اس کے خالق ہیں۔

معتزلہ کا مغالطہ یہاں معتزلہ جذباتی عنوان سے یہ مغالطہ دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارا وجدان صاف بتارہا ہے کہ ہم مختار ہیں۔ یہ مُلّا اس کا مقام گرا رہا ہے۔ اس کو مجبور ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ہم مختار ہیں۔ یہ اُسے مجبور قرار دیتا ہے اس نے انسان کے مقام کو گرادیا ہے۔

جواب اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ بات خلافِ حقیقت اور خلافِ واقع ہے۔ شریعتِ مقدّسہ نے مختار کو مجبور نہیں کیا بلکہ انسان مجبورِ محض تھا اِختبار کے لئے اسے اختیار سے نوازا جیساکہ فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئًا مذکورًا۔ انا خلقنا الانسان من نطفۃ اَمشَاجٍ نبتَلِیہِ فجعلناہ سمیعًا بصیرًا۔ یعنی ابتلاء کے لئے اسے اختیار دے دیا تو اس کی شان بڑھی ہے کہ مجبور سے مختار بنا دیا گیا۔ باقی رہی یہ بات کہ تم انسان کے اختیار کو مستقل کیوں نہیں تسلیم کرتے تو جواب یہ ہے کہ اس کی کونسی چیز مستقل ہے۔ جو آپ اس کے اختیار کے مستقل ہونے کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ اس کا وجود، اس کی ذات، اس کی صفات، اس کی ساری قوتیں سب غیر مستقل ہیں۔ امکان کے ساتھ استقلال کا جمع

ہونا محال ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی تائید اور معتزلہ کی تردید میں چند نصوص

قرآن پاک کی سینکڑوں آیات معتزلہ کے مذہب کی واضح تردید کررہی ہیں۔ مثلاً فرمایا یُضِلُّ مَنْ یَشَاءُ وَیَہْدِیْ مَنْ یَشَاءُ۔ اس قسم کی بہت سی آیتیں ہیں کہ ہماری ہدایت اور ضلالت کے ہر کام میں قدرتِ حق کا بھی دخل ہے۔ فرمایا خالق کل شیئ۔ کہیں فرمایا۔ خَلَقَ کُلَّ شَیْئٍ۔ کہیں فرمایا خلقکم وما تعملون۔ ماتعملون میں ما مصدریہ ہے معنی یہ ہوا۔ خلقکم واعمالکم۔ کہیں فرمایا۔ الالہ الخلق والامر خالقیت کو انہیں کی ذات میں منحصر کیا ہے اور قرآن پاک نے بار بار یہ فرمایا ہے کہ ہدایت اور ضلالت کے سب کام اُسی کی مشیت سے ہوتے ہیں۔ مثلاً فرمایا لو یشاء اللہ لہدی الناس جمیعًا۔ معلوم ہوا کہ سب کی ہدایت اس نے نہیں چاہی تھی اس لئے سب کو ہدایت نہیں ملی۔ ولوشاء اللہ ما اقتتل الذین من بعدھم۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے۔ وَمَا تَشَاؤُنَ اِلَّا اَنْ یَشَاءَ اللّٰہُ۔ یعنی تمہاری مشیت بھی اسکی مشیت کے تابع ہے۔ تمہاری مشیت اِدھر ہی چلتی ہے جدھر وہ چلانا چاہتا ہے۔

جبریہ کی تردید

جبریہ کا مذہب نہایت واہیات ہے۔ وجدان صریح کے بھی خلاف ہے نصوص کے بھی خلاف ہے۔ انسان کا وِجدان صراحتہً اس کو بتا رہا ہے کہ اس کے افعالِ اختیاریہ اس کے اختیار سے صادر ہو رہے ہیں۔ بلکہ انسان کے مختار ہونے کا علم حیوانات تک کو ہے۔ بعض جانوروں کے جب لاٹھی ماری جاتی ہے تو وہ لاٹھی پر حملہ نہیں کرتے لاٹھی مارنے والے کے پیچھے پڑتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ لاٹھی مجبور ہے۔ اور مارنے والا مختار ہے۔ اگر چھت میں سے لکڑی گر کر کسی کے سر پر لگ جائے تو کسی پر غصہ نہیں آتا۔ اور یہی لکڑی اگر کسی نے جان بوجھ کر ماردی ہو تو اس پر غصہ آتا ہے۔ سمجھتا ہے کہ پہلی لکڑی لگنے میں کسی کے بھی اختیار کا دخل نہیں تھا۔ اس میں اختیار کا دخل ہے۔ ہر آدمی مستقبل کے کچھ نہ کچھ ارادے کرتا رہتا ہے کہ میں کل یہ کروں گا یہ نہیں کروں گا۔ اگر اس میں اختیار نہیں مجبورِ محض ہے تو ارادہ کیسا! اپنی بعض اختیاری کمزوریوں پر انسان کو پشیمانی لاحق ہوتی ہے کہ کاش میں یہ کام کرلیتا یا نہ کرتا۔ یہ پشیمانی فرع ہے۔ اس بات کی کہ اپنے آپ کو مختار سمجھ رہا ہے۔ غیر اختیاری بیماری پر کوئی بھی پشیمان نہیں ہوتا۔ ہاتھ کی حرکت رَعْشہ اور حرکتِ کتابت میں فرق کون نہیں سمجھتا۔ آدمی میں اختیار کا پایا

جانا اَجلی البدیہیات میں سے ہے۔ والحق انہ من اَجلی البدیہیات کالنور والسرور۔
یہ مذہب نصوص کے بھی خلاف ہے۔ قرآن پاک میں صاف آتا ہے لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا۔ یعنی آدمی میں جس قدر وسعت اور اختیار ہوتا ہے۔ اُسی کے مطابق اُس کو مُکلف بنایا جاتا ہے۔ اگر اس میں وسعت اور اختیار نہ مانا جائے تو شریعتوں کو لغو کہنا لازم آتا ہے۔ تکلیف کا مدار تو ہے ہی اختیار پر۔ اس لئے کہ احکام شریعت پر عمل کرنیکا مکلف بنانا یہ اختیار کیلئے ہے اور اعتبار فرع ہے اختیار کی جسمیں اختیار نہیں اسکے اعتبار کا کوئی معنی ہی نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ وماتشاؤن الا ان یشاء اللہ یہ آیت معتزلہ جبریہ دونوں کی کھلے طور پر رد کر رہی ہے۔ اس میں دو باتیں ثابت کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ تم میں مشیت ہے دوسرے یہ کہ تمہاری مشیت اللہ کی مشیت کے تابع ہے۔ مشیت ثابت کر دی کہ تم میں ہے اس سے جبریہ کی رد ہو گئی۔ لیکن وہ مشیت مشیت حق کے تابع ہے اس سے معتزلہ کی رد ہو گئی۔ وہ بندہ میں مشیت تامہ اور قدرت تامہ خالقہ مانتے ہیں۔ غرضیکہ دونوں مذہب نصوص کے خلاف ہیں۔

مسئلہ تقدیر پر اہم شبہات کے جوابات

معتزلہ کا اہم اشکال۔ وہ کہتے ہیں کہ گناہوں کے خالق ہونے کی نسبت تم باری تعالیٰ کی طرف کرتے ہو۔ یہ کہتے ہو کہ کفر، شرک، زنا وغیرہ کا خالق اللہ ہے۔ یہ باری تعالیٰ کی شان میں سوءِ ادب ہے۔

الزامی جواب۔ بندہ جس اختیار سے گناہ کرتا ہے اس قدرت اور اختیار کا خالق تم بھی اللہ ہی کو مانتے ہو۔ کیا یہ سوءِ ادب نہیں ہے۔ جن آلات واسباب سے بندہ گناہ کرتا ہے ان کا خالق آپ بھی اللہ ہی کو مانتے ہیں۔ جن اعضاء اور جوارح سے بندہ گناہ کرتا ہے۔ ان کا خالق تم بھی اللہ ہی کو مانتے ہو۔ کیا یہ سوءِ ادب نہیں ہے؟ تمام شرور وفساد کا مَنبع اور سرچشمہ ابلیس ہے۔ جو خزانۂ شر ہے۔ اس کا خالق آپ کے نزدیک بھی اللہ ہے فما ھو جوابکم ھو جوابنا۔ تمہارے مذہب پر بندوں کی مخلوقات اللہ کی مخلوقات سے بڑھ جاتی ہیں مثلاً حق تعالیٰ نے ایک زید کو پیدا کیا ہے۔ زید اپنی عمر میں کروڑوں کی تعداد میں افعال اختیاریہ کرتا ہے۔ تمہارے نزدیک اللہ نے تو صرف زید کو پیدا کیا اور زید کے کروڑوں افعال اختیاریہ کو خود زید نے پیدا کیا۔ اسی طرح سے اور بندوں کو قیاس کر لیا جائے۔ تو بندوں کے مخلوقات اللہ کے مخلوقات سے بڑھ گئے اور ہمارے مذہب میں خالقیت صرف اسی کی شان ہے۔ اللہ کے علاوہ کوئی بھی کسی چیز کا خالق نہیں۔ ہمارا

مذہب سراپا ادب ہے تم نے بے ادبی کی ہے۔

معتزلہ کے مذہب پر بندے کے مقابلے میں باری تعالیٰ کو ہر محاذ پر شکستِ فاش کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ کی مشیّت یہ تھی کہ زید صرف طاعت کرے۔ لیکن اللہ کی مشیّت کے خلاف زید کبھی زنا کرتا ہے۔ غیبت کرتا ہے۔ شراب پیتا ہے۔ غرضیکہ جو گناہ بھی یہ کرتا ہے اللہ کی مشیّت کے خلاف کرتا ہے۔ اللہ کی مشیّت یہ تھی کہ طاعت کرے۔ اس کی مشیّت ہوئی معصیت کی۔ تو اللہ کی مشیّت ہار گئی بندہ کی مشیّت جیت گئی۔ جو جو بندہ جو جو گناہ بھی کرتا ہے وہاں یہی بات ہے کہ مشیّتِ حق ہار رہی ہے اور مشیّتِ عبد جیت رہی ہے انکے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء العبد کان وماشاء اللہ لم یکن۔

بخلاف اہل السنۃ والجماعت کے۔ ان کے نزدیک معصیت اور طاعت دونوں اس کی مشیّت سے ہوتی ہیں۔ دونوں کا خالق بھی وہی ہے۔ البتہ راضی صرف طاعت پر ہے۔ تو ہمارے مذہب پر بات یوں بنی ماشاء اللہ کان ومالم یشأ لم یکن۔

تحقیقی جواب۔ ایک ہے خَلق اور ایک ہے کسب۔ خَلق کا معنی ہے اِحداث الاستطاعۃ فی العبد۔ اور کسب کا معنیٰ ہے استعمال الاستطاعۃ المُحدَثۃ۔ دونوں کے احکام جداگانہ ہیں۔ کسبِ خیر محمود ہے اور کسبِ شر مذموم ہے۔ لیکن خلق خواہ کسی چیز کا ہو وہ خالق کا کمال ہے۔ خلقِ خیر بھی محمود ہے اور کمالِ خالق ہے اور خلقِ شر بھی محمود ہے اور خالق کا کمال ہے۔ جیسے تلوار کا بنانا یہ صانع کا کمال ہے۔ البتہ اس کے استعمال میں دو درجے ہو جائیں گے۔ اچھی جگہ استعمال کی تو خیر ہے بُری جگہ استعمال کی تو شر ہے۔ لیکن تلوار کا صانع ہر صورت میں باکمال سمجھا جائے گا۔ یا یوں سمجھا جائے کہ سُورج کی شعاع اس کا کمال ہی ہے خواہ وہ گلشن پر پڑے یا گندگی کے ڈھیر پر پڑے۔ اسی طرح سے خالق کا نُورِ خلق اس کا کمال ہی ہے۔ خواہ وہ ابلیس پر پڑے۔ خواہ آدمؑ پر پڑے۔ دونوں کا خلق اس کے لئے کمال ہے۔

نیز کسبِ شر میں کوئی مَصلِحت اور حِکمت نہیں ہے۔ بلکہ خلافِ حکمت ہے۔ لیکن خلقِ شر میں بھی ایسی ہی حکمت ہے جیسی خلقِ خیر میں مجموعہ عالم میں حُسن تب ہی پیدا ہوتا ہے جب کہ اس میں خیر و شر دونوں رنگ موجود ہوں۔

ع گلہائے رنگ رنگ سے ہے رونقِ چمن اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

غرضیکہ خیر اور شر دونوں کا خلق متضمنِ حکمت ہے۔ اس لئے خلق ہر چیز کا کمال ہے خلقِ طاعت بھی کمال، خلقِ معصیت بھی کمال۔ ہم کمال سمجھ کے دونوں کی نسبت باری تعالےٰ کی

طرف کرتے ہیں یہ سوءِ ادب نہیں ہے۔ ہاں اس کمال کو اس سے ہٹا کر کسی اور کی طرف منسوب کر دینا یہ شرک اور سوءِ ادب ہے۔

کسب میں بندہ جس فعل کا کسب کرتا ہے وہ فعل اس کاسب کے ساتھ قائم ہے۔ جیسے رنگ کپڑے کے ساتھ قائم ہے جس کپڑے کے ساتھ حُمرت قائم ہو وہ احمر ہے۔ جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔ وہ اسود ہے جس کے ساتھ خضرت قائم ہو وہ اخضر ہے۔ غرضیکہ ہر قائم ما قام بہ کی صفت بنتا ہے۔ جس فعل کا کسب کیا گیا ہے وہ چونکہ بندہ کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ بندہ کی صفت بنے گا۔ اگر کسبِ زنا کیا تو چونکہ زنا اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ زانی بن گیا۔ اگر کسب صلوٰۃ کیا تو صلوٰۃ اس کے ساتھ قائم ہے اس لئے وہ مصلّی بن گیا۔ غرضیکہ اگر کسبِ خیر کیا تو وہ خیر بن گیا کیونکہ خیر اس کے ساتھ قائم ہے۔ اگر کسبِ شرارت کیا تو شرارت اس کے ساتھ قائم ہے وہ شریر بن گیا لیکن مخلوق خالق کے ساتھ قائم نہیں ہوتی خواہ خیر ہو خواہ شر۔ وہ اس سے منفصل ہے۔ اس کی صفت نہیں ہے اس لئے اس کے اچھے یا بُرے ہونے سے خالق کا اچھا یا بُرا ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کے ساتھ تو صرف شانِ خلق اور شانِ ایجاد قائم ہے۔ اور خلق ہر صورت میں کمال ہی ہے خواہ کسی چیز کا خلق ہو اس لئے خلقِ خیر بھی اسکا کمال ہے خلقِ شر بھی اسی کا کمال ہے اسی طرح وہ کفر کا بھی خالق ہے ایمان کا بھی خالق ہے جب یہ کہیں گے کہ اس نے خلقِ کفر کیا تو ہم نے اس کی طرف ایک کمال کی نسبت کی ہے اس کو کامل کہا ہے جیسا کہ خلقِ ایمان کی نسبت کمال کی نسبت ہے۔ اس لئے یہ کہنا کہ وہ خالقِ کفر ہے اور خالقِ معصیت ہے ایسے ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ وہ خالقِ ایمان اور خالقِ طاعت ہے تو یہ سوءِ ادب نہیں ہے۔ سوءِ ادب یہ ہے کہ اس کمال کی نسبت اس سے کاٹ کر کسی اور کی طرف کر دی جائے۔

فوائدِ اعتقادِ تقدیر

تقدیر پر اعتقاد رکھنا ضروریاتِ دین میں سے ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر کوئی مسلمان نہیں ہو سکتا۔ تقدیر کو ماننا حقیقت کو تسلیم کرنا ہے۔ اس عنوان کے ماتحت یہ بتانا ہے کہ تقدیر کے اعتقاد میں انسان کے لئے بہت فوائد و برکات ہیں۔ تقدیر کو ماننا حقیقت شناسی تو ہے ہی اس کے علاوہ اس سے اور بہت سے فوائد حاصل ہوں گے مثلاً۔

نمبر ۱:۔ تقدیر کا اعتقاد و استحضار رکھنے والے پر خواہ کتنے ہی مصائب آئیں وہ زیادہ گھبراتا نہیں ہے طبیعی صدمہ اور تکلیف تو مصیبت سے ہوتی ہی ہے اور ہونی بھی چاہیئے۔ لیکن عقلی طور

پر یہ مطمئن ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سمجھتا ہے کہ جو مصیبت مجھ پر آئی ہے یہ کوئی نئی بات نہیں۔ یہ میرے لئے مقدّر ہی تھی اور پھر اس مصیبت کے بھیجنے والے میرے محبوب ہیں اور مہربان ہیں اور حکیم ہیں۔ اس میں اُن کی حکمتیں ہیں اور اس عنوان سے مجھ پر مہربانی کرنا مقصود ہے۔ اس عقلی اعتقاد اور اطمینان کی برکت سے وہ طبعی صدمہ حد سے نہیں گزرتا۔ بہت جلد دور ہو جاتا ہے۔

نمبر ۲:۔ تقدیر کا اعتقاد رکھنے والا ناجائز تدابیر اور اسباب اختیار کرنے سے گریز کرے گا۔ وہ یہ سمجھے گا کہ ہونا تو وہی ہے جو میرے لئے مقدّر ہے پھر میں ناجائز اسباب اختیار کر کے کیوں مجرم بنوں؟

نمبر ۳:۔ تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کسی حالت میں بھی عُجب اور خود پسندی میں مبتلا نہیں ہوتا وہ سمجھتا ہے کہ میری جو بھی اچھی حالت ہے اس میں میرا تو کوئی کمال ہے نہیں۔ یہ تو اُن کی طرف سے مقدّر ہے۔

نمبر ۴:۔ تقدیر پر اعتقاد و استحضار رکھنے والا کبر و غرور سے محفوظ رہتا ہے۔ اس کے پاس کتنی بھی خوبیاں موجود ہوں وہ ڈرتا رہتا ہے کہ نامعلوم مستقبل میں میرے لئے کیا مقدّر ہے؟

نمبر ۵:۔ کسی کام کے کتنے زور دار اسباب جمع ہو جائیں اعتقادِ تقدیر رکھنے والا کبھی ان اسباب پر فریفتہ نہیں ہوگا۔ نہ ان پر نظر جمائے گا۔ اس کی نظر حق تعالیٰ پر ہی رہے گی۔ وہ سمجھتا ہے کہ کوئی سبب اس وقت تک کام نہیں کرسکتا جب تک وہ اثر نہ ڈالیں۔ نہ معلوم انہوں نے میرے لئے کیا مقدّر کیا ہے ہوسکتا ہے کہ یہی مقدّر ہو کہ اِن اسباب کو بے اثر کر دینا ہے اور کام نہیں ہونے دینا۔

نمبر ۶:۔ کسی کام کے اسباب خواہ کتنے ہی کمیاب یا نایاب ہوں تقدیر پر اعتقاد رکھنے والا کبھی مایوس نہیں ہوگا۔ وہ سمجھے گا کہ اگرچہ اس کام کے اسباب تھوڑے ہیں ہوسکتا ہے کہ سبب ساز انہی تھوڑوں میں اثر پیدا کر دے۔ یا فوری طور پر اور اسباب بنا دے۔ اس لئے وہ ایسی حالت میں بھی ہمت نہیں ہارتا۔ اور جو تقدیر کا قائل نہیں وہ ایسی حالت میں مایوس ہو کر بیٹھ جاتا ہے کوشش بھی چھوڑ دیتا ہے۔

فائدہ اس آخری فائدہ سے ملحدین کے ایک مغالطہ کا جواب بھی ہوگیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام نظام چلانے میں کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ اس نے عقیدۂ تقدیر پیش کیا ہے۔ اس کو ماننے والا بے کار ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ تدبیر نہیں کرتا۔ یوں کہتا ہے کہ ہوگا تو وہی جو مقدّر ہے تدبیر کر کے کیا لینا ہے۔ اس آخری

فائدہ سے یہ سمجھ میں آیا کہ تقدیر کو ماننے والا ایسے وقت بھی تدبیر کرتا ہے جب کہ اس کام کے اسباب نظر نہیں آرہے ہوتے۔ ایسے موقع پر سب ہمت ہار کر بیٹھ جاتے ہیں لیکن قائل تقدیر کی ہمت اب بھی جوان ہوتی ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ شاید اسباب قلیلہ ہی میں حق تعالیٰ اثر پیدا فرمادیں یا غیب سے اور اسباب پیدا فرمادیں۔ مسلمانوں کی تاریخ اس عقیدہ کی برکت سے ایسے نازک مرحلوں پر بھی ہمت و جانمردی کی داستانوں سے بھری ہوئی ہے۔

شبہ جب انسان کی ہدایت و ضلالت کے سارے کام اللہ ہی کی مشیت سے ہوتے ہیں اس کی مشیت کے بغیر نہ ایمان و طاعت ہوتا ہے نہ کفر و معصیۃ سب کا خالق وہی ہے پھر بندے سے مؤاخذہ کیوں؟

جواب بے شک سب اسی کی مشیت سے ہو رہا ہے اور اور جو کچھ ہم سے واقع ہو رہا ہے اللہ پہلے سے ہی اس کو جانتا ہے اور اسی کی قضاء و قدر سے ہو رہا ہے۔ اور وہی خالق ہے اس کے باوجود انسان سے مؤاخذہ اور اس کو جزا معقول چیز ہے اس لئے کہ جزاء و سزا کا دارومدار اختیار پر ہے۔ مختار سے مؤاخذہ ہونا چاہیئے۔ جو کچھ بندوں سے ہو رہا ہے اگرچہ پہلے سے اللہ تعالیٰ اس کو جانتے ہیں۔ اور مقدر کر رکھا ہے۔ لیکن پہلے سے علم میں ہونا اور مقدر ہونا انسان کے اختیار کا سالب نہیں بلکہ جالب اختیار ہے اللہ نے مثلاً زید کی تقدیر میں یہ لکھا ہے کہ اپنے اختیار سے فلاں وقت نماز پڑھے گا یا اپنے اختیار سے فلاں وقت زنا کرے گا۔ تو جس طرح زید کا نماز پڑھنا یا زنا کرنا علم باری اور تقدیر میں ہے۔ یہ بھی تو تقدیر میں لکھا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اس نے نماز اور زنا اپنے اختیار سے کرنے ہیں زید کا مختار ہونا بھی مقدر ہے اور اللہ کے علم میں ہے اور تقدیر اور علم باری کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ اس علم اور تقدیر کے مطابق جیسے یہ ضروری ہے کہ وہ نماز اور زنا کا کام کرے گا۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مختار ہو کر ایسا کرے گا۔ تقدیر نے اور علم باری نے بندے کے اندر اختیار ہونے کو پختہ کر دیا ہے اور جزا سزا مختار سے ہونی چاہیئے۔ خیال کیجیئے کہ اللہ کے علم میں جیسے افعال زید ہیں خود اپنے افعال بھی تو اللہ کے علم میں ہیں۔ کیا کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ (نعوذ باللہ) چونکہ اللہ اپنے افعال کو پہلے جانتا ہے اور اللہ کے علم کے خلاف ہو نہیں سکتا اس لئے اللہ کے افعال میں ان کا اختیار نہیں ہے۔

شبہ شریعت کا یہ مسئلہ ہے کہ رضاء بالقضاء ضروری ہے اللہ کی ہر قضاء پر راضی رہنا

واجب ہے۔ اور قضا و قدر میں قضائے کفر و معصیت بھی داخل ہیں اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی ایمان و کفر سب کا خالق اللہ ہے سب اسی کی قضاء و قدر سے ہوتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفر و معصیت پر بھی رضاء رکھی جائے حالانکہ یہ بھی شریعت کا مسئلہ ہے کہ کفر و معصیۃ پر رضا کفر ہے۔ تو اہل السنت کے نظریہ کے مطابق شریعت کے احکام میں منافات لازم آئے گی۔

جواب قضاء اور چیز ہے مقضی اور چیز ہے تقدیر اور چیز ہے مقدر اور چیز ہے۔ قضاء اور قدر اللہ کا فعل ہے رضاء اس پر ضروری ہے اس لئے کہ اللہ کے قضاء خیر و شر میں حکمتیں ہیں سب خیر اور محمود ہیں کما مر۔ اور مقضی اور مقدر اور چیز ہے۔ یعنی وہ چیز جس کو اللہ نے پیدا کیا جیسے ایمان، طاعت، کفر، معصیت۔ ہر مقضی پر رضا ضروری نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ بعض مقضی پر رضا واجب ہے۔ جیسے ایمان وطاعت اور بعض مقضی اور مقدر پر رضا حرام اور کفر ہے۔ جیسے کفر و معصیت۔ سائل نے قضاء اور مقضی میں فرق نہیں کیا۔ قضاء اللہ کا فعل ہے اس پر رضا ضروری ہے اور مقضی اور مقدر اللہ کی صفت نہیں اس میں خیر بھی ہوتا ہے اور شر بھی ہر ایک پر رضا ضروری نہیں۔

مراتبِ تقدیر

علماء کرام نے تقدیر کے کئی مرتبے لکھے ہیں۔

(۱) حق تعالیٰ کا علم ازلی۔ یعنی تمام واقعات کے وقوع سے پہلے حق تعالیٰ کو ازل ہی سے ان کا علم ہے۔ اصل تقدیر اسی کا نام ہے۔

(۲) جو کچھ ہونے والا تھا حق تعالیٰ نے اپنے علم ازلی کے مطابق لوح محفوظ میں لکھوا دیا ہے۔ لوح محفوظ میں لکھا ہوا بھی تقدیر کا ایک مرتبہ ہے۔ لیکن یہ حق تعالیٰ کے علم ازلی ہی کی حکایت ہے کوئی الگ چیز نہیں۔ اس کے لکھوائے جانے میں حکمتیں ہیں۔

(۳) حق تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو ان کی پشت پر ہاتھ پھیرا اور ان کی کچھ اولاد نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمادیا کہ یہ جنتی ہیں۔ پھر ان کی اولاد کی ایک اور جماعت نکالی۔ ان کے بارہ میں یہ اعلان فرمایا کہ یہ دوزخی ہیں۔ لیکن یہ فیصلہ بھی کوئی نئی بات نہیں۔ ان جنتیوں کا جنتی ہونا اور دوزخیوں کا دوزخی ہونا پہلے سے اللہ کے علم ازلی میں بھی تھا۔ اور لوح محفوظ میں بھی یہ لکھا ہوا تھا۔ یہ اسی کا ایک حصہ تھا۔ بعض حکمتوں کے لئے اس کا الگ اعلان کیا گیا۔

(۴) حدیث میں آتا ہے کہ بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو حق تعالیٰ فرشتے کو بھیجتے

ہیں وہ اس کے بارے میں چند امور لکھ دیتا ہے مثلاً یہ کہ اس کی عمر کتنی ہوگی۔ روزی تنگ ہوگی یا فراخ، شقی ہوگا یا سعید وغیرہ وغیرہ۔ یہ نوشتہ بھی کوئی الگ چیز نہیں ہے جو کچھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا تھا اُسی کا ایک حصہ ہے۔

(۵) تقدیر حولی۔ ہر سال شب برات میں آئندہ سال تک ہونے والے واقعات اور حوادث یعنی کس نے مرنا ہے کس نے پیدا ہونا ہے ان امور کا فیصلہ ملائکہ کو بتا دیا جاتا ہے۔ یہ بھی نوشتہ لوح محفوظ ہی کا ایک حصہ ہے۔ کوئی اس سے معارض بات نہیں ہے۔

(۶) تقدیر یومی۔ روزانہ ہونے والے واقعات وحوادث ملائکہ کو بتا دیئے جاتے ہیں یہ بھی ماقبل ہی کا ایک حصہ ہے ان سب مراتب پر قضاء وتقدر کا اطلاق کرتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں ہے ہر بعد والا مرتبہ پہلے ہی کا ایک حصہ ہے۔

اہم تنبیہ شریعت نے مسئلہ تقدیر میں گفتگو کرنے سے منع فرمایا ہے سلامتی کا راستہ یہ ہے کہ علوم وحی کی اتباع کی جائے۔ شریعت جن عقائد اعمال اخلاق کا حکم کرتی ہے۔ ان کو اختیار کیا جائے۔ علوم وحی بے غبار، منزہ، خطرات سے پاک، صحیح اور مستقیم علوم ہیں۔ ان میں یہ گنجائش ہی نہیں کہ ان پر دماغی مشاقی کی جا سکے۔ علوم وحی میں دماغی مشاقی کا ثمرہ انتشار ذہنی کے سوا کچھ نہیں۔ بالخصوص مسئلہ تقدیر جیسے عمیق دقیق مسائل میں جب گفتگو کی جائے گی، تو بحث اور جدل کے کئی نکتے پیدا ہوں گے۔ جس کا انجام انکار کے خطرات ہو سکتے ہیں۔ جس چیز کا انجام اور انتہا قبیح ہو۔ شریعت اس کی ابتدا کی ہی اجازت نہیں دیتی۔ مطلب کہنے کا یہ ہے کہ مسئلہ تقدیر میں جو گفتگو سے روکا گیا ہے اس کا منشاء یہ نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں تعلیم شریعت میں کچھ کجی اور میل ہے بلکہ روکنے کا منشاء یہ ہے کہ یہ مسئلہ ایسا گہرا سمندر ہے جس میں تیراکی ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ شفقتاً یہ تعلیم دی گئی ہے کہ تم ایسے سمندر میں تیرو ہی کیوں جس میں ننانوے فی صد امکانات ڈوبنے کے ہی ہوں۔ راہ سلامت اختیار کرو۔ وہ یہ ہے کہ اس دنیا میں جو شریعت کہتی ہے مانتے چلے جاؤ۔ شریعت اعمال کی ترغیب دیتی ہے تم کرتے چلے جاؤ۔ وہ جس درجہ کا تمہیں مختار بتاتی ہے مان لو وہ ہمارے اختیار اور مشیت پر اللہ کے اختیار اور مشیت کی بالادستی بتلاتی ہے۔ مان لو۔

آخرت میں یہ حقائق مشاہدۃً منکشف ہو جائیں گے۔ عالم غیب کے پردے کھل جائیں گے۔ کسی کو بھی کوئی خلجان باقی نہ رہے گا۔ لیکن سعادت مند وہ ہے جو یہاں تعلیم شریعت پر اعتماد کر کے مشاہدہ عینی کے بغیر ان عقائد کو تسلیم کرے اور امتحان میں پاس ہو جائے۔ یہ مسئلہ حقیقت میں

انسان کی آزمائش ہے۔ جس میں راہ کامیابی اتباع تعلیم وحی اور عقلی موشگافیوں سے اجتناب ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو .... کتب اللہ مقادیر الخلائق ص۱۹

"خمسین الف سنۃ" میں عدد تحدید کے لئے نہیں بلکہ تکثیر کے لئے ہے۔ وکان عرشہ علی الماء۔ یہ مطلب نہیں کہ اس وقت عرش پانی پر مستقر تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اب عرش اور پانی کے درمیان بہت سی چیزیں حائل ہیں اس طرح سے اس وقت کوئی چیز حائل نہیں تھی۔

عن ابن عمر .... کل شیئ بقدر حتی العجز والکیس۔

یہاں کیس اور عجز کے تقابل پر اشکال ہے وہ یہ کہ عجز کی ضد کیس نہیں آتی۔ بلکہ قدرت آتی ہے اور "کیس" کی ضد "عجز" نہیں آتی بلکہ اس کی ضد "بلادۃ" ہے دونوں میں تقابل صحیح نہ ہوا۔

اس عبارت کی دو توجیہیں کی گئی ہیں بعض نے تو کہا ہے کہ یہاں کیس کو قدرت کے معنی میں لے لیں اب اسکا تقابل عجز کیساتھ درست ہوگا یا عجز کو بلادۃ کے معنی میں لے لیں اب اسکا تقابل کیس سے درست ہوگا لیکن یہ تکلف ہے۔ اچھی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمانا چاہتے ہیں "حتی العجز والقدرۃ والبلادۃ والکیس" لیکن آپ نے بڑی جامعیت اور بلاغت کے ساتھ اختصار فرمایا کہ ہر دو ضدین میں سے ایک کو ذکر کر کے دوسری کو سامع کے فہم پر چھوڑ دیا جائے دوسری وہ خود سمجھ جائے گا۔

عن ابی ھریرۃ .... احتج آدم موسیٰ ص۱۹

اشکال اس واقع پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نے تقدیر کو بہانہ بنایا ہے حالانکہ اعتذار بالقدر جائز نہیں ہے کیونکہ جب مجرم جرم کرتا ہے تو اپنے نفس کے تقاضا سے کرتا ہے لوح محفوظ میں پہلے دیکھ کر جرم نہیں کرتا کہ چونکہ لوح محفوظ میں میرا جرم کرنا لکھا ہوا ہے اس لئے مجھے یہ جرم کرنا چاہیئے۔

جواب (۱) عالم دنیا اور اس کے بعد کے عالموں کے حکموں میں فرق ہے۔ اعتذار بالقدر جو ناجائز ہے وہ اس دنیا میں ناجائز ہے دوسرے عالم کا یہ حکم نہیں آدم علیہ السلام نے دنیا میں اعتذار بالقدر نہیں کیا بلکہ یہاں تو یوں کہا ربنا ظلمنا انفسنا الخ۔ اعتذار بالقدر آپ نے دوسرے عالم میں کیا ہے جیسا کہ حدیث میں "عند ربھما" کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے۔

جواب (۲) اعتذار بالقدر توبہ سے پہلے ناجائز ہے توبہ کر لینے کے بعد دل کی تسلی کیلئے اعتذار بالقدر جائز ہے بسا اوقات توبہ کر لینے کے باوجود آدمی کو اطمینان نہیں ہوتا ایسے موقع پر اعتذار بالقدر کی اجازت ہے۔ آدم علیہ السلام نے توبہ کرنے اور توبہ قبول ہونے کے بعد اعتذار بالقدر کیا ہے۔

عن عائشة .... دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی جنازۃ صبی الخ ص۲

سوال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس بچہ کو جنتی قرار دیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پرانکار فرمایا۔ حالانکہ یہ بچہ مسلمانوں کا تھا اور اس بات پر تمام علماء امت کا اجماع ہے کہ مسلمان کا بچہ مرجائے تو وہ جنتی ہوتا ہے۔

جواب (۱) بعض شارحین نے کہا ہے کہ ابھی تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی تھی یہ مسلمانوں کے بچے جنت میں جائیں گے۔ انکار کا مقصد یہ تھا کہ محض اپنے رائے سے مسئلہ کیوں بتاتی ہو۔

جواب (۲) اگر وحی کے ذریعہ اولادِ مسلمین کا جنتی ہونا معلوم ہو بھی چکا ہو۔ تب بھی انکار صحیح ہے۔ اس لئے کہ انکار اصول اور نفس مضمون پر نہیں کیونکہ اصول تو صحیح ہے انکار ہے عدم احتیاط فی التکلم پر کہنے کا مقصد یہ ہے کہ تم نے اس اصول صحیح کے انطباق میں احتیاط سے کام نہیں لیا۔ اس لئے کہ تمہارے پاس کوئی قطعی دلیل موجود نہیں کہ اس کے والدین واقعی مسلمان ہیں۔ اور یہ یقیناً اولاد المسلمین سے ہے۔ ایمان کا تعلق دل سے ہے تمہیں کسی کے دل کی حالت کا کیا علم؟

عن ابی ھریرۃ .... انی رجل شاب الخ ص۲

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ نے گناہ کے خوف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خصی ہونے کی اجازت مانگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کچھ انسان نے کرنا ہے وہ پہلے سے لکھا ہوا ہے۔ اگر عفت مقدر ہے تو عفیف رہے گا اور اگر معصیت مقدر ہے تو معصیت کر بیٹھے گا۔ اختصار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اس کے باوجود اگر اختصار کرنا چاہو تو کرلو۔ مقصد اختصار سے روکنا ہے۔ اختص علی ذلک اوذرہ میں امر تخییر کے لئے نہیں بلکہ تہدید کے لئے ہے۔

عن ابی موسیٰ قال قام فینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۲۱

یخفض القسط ویرفعہ۔ قسط کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) قسط سے مراد رزق ہے۔ کسی کے رزق کو کم کردیتا ہے اور کسی کے رزق کو زیادہ۔

(۲) قسط سے مراد میزان عمل ہے۔ کسی کے میزان کو اونچا کردیتا ہے اور کسی کے میزان کو پست یعنی کسی کو نیکیوں کی توفیق زیادہ دیتا ہے۔ اور کسی کو کم۔

(۳) قسط سے مراد عدل ہے۔ عدل کو اونچا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عادل بادشاہ کو لوگوں پر مسلط کردیں اور پست کرنے کا مطلب یہ ہے کہ غیر عادل کو مسلط کردیا جائے۔

وعنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذراری المشرکین الخ ۲۱

اطفال المشرکین کا حکم

اطفال کا حکم دو طرح کا ہے۔ دنیوی حکم اور اخروی حکم۔

اطفال کا دنیاوی حکم دنیا کے احکام کے اعتبار سے نابالغ بچوں کا حکم یہ ہے کہ خیر الابوین دیناً کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر بچے کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہو تو بچہ کو مسلمان تصور کیا جائے گا۔ تمام مسائل میں اس کے ساتھ مسلمانوں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ مثلاً اگر مر گیا تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے دونوں ماں باپ کافر ہوں تو اس کے ساتھ کافروں والا برتاؤ کیا جائے گا۔ حکومت اسلامی اس کو مسلمان تصور نہیں کرے گی۔

اطفال کا اخروی حکم اگر کوئی بچہ نابالغ ہونے کے زمانہ میں مر جائے تو اس کا آخرت میں کیا حکم ہوگا۔ یعنی اُسے نجات ہوگی یا عذاب ہوگا۔

سو اطفال المسلمین کے بارہ میں تقریباً اتفاق ہے کہ یہ جنتی ہوں گے۔ ان کی نجات ہو جائے گی۔ اطفال المشرکین اگر بچپن میں مر جاتے ہیں تو ان کا کیا حکم ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہاں یہی مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی اطفال المشرکین کا حکم اخروی۔ اس کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔

مذاہب العلماء فی حکم اطفال المشرکین

(۱) بعض[۱] علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ دوزخی ہوں گے تبعاً لآبائہم

(۲) بعض[۲] علماء کی رائے یہ ہے کہ نہ یہ منعم ہوں گے نہ معذب۔ بلکہ اعراف میں ہوں گے۔ یہ مذہب بہت کمزور ہے۔ اس لئے کہ اعراف میں کوئی بھی ہمیشہ نہیں رہے گا۔ جو لوگ اعراف میں جائیں گے وہ بالآخر جنت میں پہنچ جائیں گے۔

(۳) بعض[۳] علماء کی رائے یہ ہے کہ اہل فترت اور مجانین کی طرح ان کا امتحان ہوگا۔ جو پاس ہو جائیں گے وہ جنتی ہوں گے جو فیل ہو گئے وہ دوزخی ہوں گے۔ امتحان کی صورت یہ ہوگی کہ ان کو حکم ہوگا کہ دوزخ میں چھلانگ لگاؤ۔ دوزخ میں گر جاؤ۔ جو اطاعت کریں گے وہ کامیاب ہوں گے۔ جنت میں بھیج دیئے

۱؎ عمدة القاری ص ۲۱۲ ج ۸ ۲؎ ایضاً ۳؎ ایضاً ص ۲۱۲ ج ۸۔

جائیں گے اور جو اطاعت نہ کریں وہ دوزخ میں بھیج دیئے جائیں گے۔ اہل فترۃ سے مراد وہ لوگ ہیں جن تک کسی نبی کا دین نہیں پہنچا۔ اسلام سے پہلے دَور کو دورِ فترتؐ کہا جاتا ہے۔ بعض جگہیں ایسی تھیں جن میں نہ عیسٰی علیہ السلام کا دین پہنچا تھا نہ کسی اور کا۔

(۴) بعض[۱] علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اہل جنّت کے خُدام ہوں گے۔

(۵) اطفال[۲] المشرکین جنتی ہوں گے۔ یہ قول شیخ ابوالحسن اشعری کا ہے اکثر شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۶) ایک[۳] رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقُّف کیا جائے۔ توقُّف کے دو معنی ہیں (۱) عَدَمُ الْعِلْمِ بِشَیْئٍ یا عَدَمُ الْحُکْمِ بِشَیْئٍ۔ یعنی کسی چیز کے بارے میں علم نہ رکھنا۔ یا کسی شئے کے بارے میں حکم نہ لگا سکنا۔ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ کسی مسئلہ میں سکوت اختیار کیا جائے۔ (۲) عَدَمُ الْحُکْمِ الْکُلِّیْ۔ یعنی کسی چیز پر کُلّی حکم نہ لگانا۔ مثلاً اس مسئلہ میں توقف بالمعنی الثانی کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ ہم سب کو ناجیؔ کہتے ہیں نہ ہی سب کو مُعذَّب کہتے ہیں۔ کچھ ناجی ہوں گے کچھ معذّب ہوں گے۔ رہی یہ بات کہ کون ناجی کون معذّب یہ اللہ کے علم کے سپرد ہے۔ توقف بایں معنیٰ کا حاصل یہ نکلا کہ اطفال المشرکین میں سے کچھ بچے ناجی ہوں گے کچھ معذب ہوں گے۔ کون سے ناجی اور کون سے معذّب ہوں گے؟ اس کی تعیین اللہ کے سپرد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان ابن عُیَینہؒ عبداللہ ابن مبارکؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ اور بہت سے اکابرِ اُمت کا مسلک یہ ہے کہ اس مسئلہ میں توقف کیا جائے۔ امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں۔ ایک توقف والی اور دوسری یہ کہ سب ناجی ہوں گے۔ علامہ نسفیؒ نے الکافی میں تصریح کی ہے۔ کہ امام ابوحنیفہؒ صاحب کی مراد توقُّف سے توقف کا دوسرا معنیٰ ہے۔ اکثر اکابر اور ائمہ اس مسئلہ میں توقُّف بالمعنی الثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ امام شافعیؒ کا مسلک بھی حافظ عسقلانیؒ نے یہی نقل کیا ہے۔ لیکن شافعیہ میں زیادہ تر قولِ نجاتِ الکل کا ہی چل رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوالحسن اشعری کی رائے یہ ہے۔ امام نوویؒ وغیرہ نے اسی کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا اسی قول کا شافعیہ میں چرچا ہوگیا۔ ورنہ خود امام شافعیؒ توقف کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں حدیثیں بھی مختلف قسم کی وارد ہوئی ہیں۔ لیکن سند کے لحاظ سے سب سے پختہ روایت یہی ہے۔ اَللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا کَانُوْا عَامِلِیْنَ۔ یعنی اللہ کے ہی علم میں ہے کہ انہوں نے بڑے ہوکر کیا عمل کرنا تھا۔ جن کے بارے میں اللہ کا علم یہ ہو کہ استعدادِ خیر ہے بڑے ہوکر نیکی کرتے یہ ناجی ہوں گے۔

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۲۱۲ ج ۸ [۲] فیض الباری ص ۴۹۳ ج ۲۔ [۳] ایضاً

جن کے بارہ میں علم یہ ہے کہ ان میں استعدادِ شر غالب ہے بڑے ہوتے تو بدی کرتے یہ معذّب ہوں گے۔ یہ حدیث توقف بالمعنیٰ الثانی کے قول کی ہی تائید کرتی ہے۔ اس لئے اسی کو قول مختار قرار دینا چاہیئے۔ ان اقوال میں سے قابلِ قبول قول دُو ہیں۔ یا نجات الکل والا قول یا توقف والا۔ ان دونوں میں سے بھی زیادہ دلائل کا مقتضیٰ توقف والا قول ہے۔

سوال ثواب اور عذاب کا مدار عمل ہوتا ہے۔ اور عمل ان لوگوں نے کیا ہی نہیں تو ان کے عقاب اور ثواب کا کیا معنیٰ؟

جواب نجات یا عذاب کے لئے واقعی عمل مدار بنتا ہے۔ لیکن عمل کا مدار بننا صرف اُن لوگوں کیلئے ہے جنہوں نے عمل کا زمانہ پایا ہے۔ جن بچوں نے ابھی عمل کا زمانہ پایا ہی نہیں اُن کے لئے عمل ضابطہ اور مدار نہیں ہے۔ ان کا ضابطہ اور مدارِ نجات وعذاب الگ ہے۔ وہ یہ کہ ان کے اندر استعداد کیسی ہے اور وہ اللہ کے علم میں ہے۔ اِن کا ضابطہ الگ ہونے میں کیا اِشکال ہے؟

استعداد کو ضابطہ بنانے میں اہل السُنّۃ والجماعت کے مزاج کے مطابق تو کوئی اشکال ہونا ہی نہ چاہیئے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک عملِ صالح دخولِ جنّت کا مُوجِب نہیں۔ صرف دخولِ جنّت کی امارت ہے۔ ایسے ہی عملِ فاسد دخولِ نار کا مُوجِب نہیں بلکہ صرف اَمارت ہے۔ جب عمل کی حقیقت امارت ہونے کی ہی ہے تو استعداد اَمارت کیوں نہیں بن سکتی۔ دخولِ جنّت کا مُوجِبِ حقیقی لُطفِ ربّانی ہے اور دخولِ نار کا موجبِ حقیقی عدلِ ربّانی ہے جو بھی دوزخ میں جائے گا۔ وہ اللہ کے عدل سے جائے گا۔ اس کے خراب عمل صرف امارت ہیں۔ ایسے ہی جو بھی جنّت میں جائے گا وہ اللہ کے فضل سے ہی جائے گا۔ اصل موجب دخولِ جنّت کا فضلِ الٰہی ہے۔ عملِ صالح صرف اَمارت ہے۔

عن عبادۃ بن الصامت ....ان اوّل ماخلق اللہ القلم الخ صـ۲۱

اوّل ماخلق اللہ کون سی چیز ہے اس میں روایات مختلف ہیں۔ مثلاً اس روایت میں یہ ہے کہ قلم کو اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے پیدا کیا بعض روایات میں ہے کہ نُورِ محمدی کو سب سے پہلے پیدا کیا۔ ان روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی اوّلیت کو اوّلیتِ حقیقیہ پر محمول کیا جائے اور باقی کو اولیت اضافیہ پر۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ نورِ محمدی کی اوّلیت حقیقی ہے اور قلم کی اضافی۔

عن عبد اللہ بن عمرو.........وفی یدیہ کتابان صـ۲۱

ان دو کتابوں کے بارہ میں شارحین کی دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ دو حقیقی کتابیں تھیں جو عالم الغیب

سے آئی تھیں اور اسی وقت واپس کر دی گئی تھیں. اس کے اندر کوئی استحالہ نہیں اس سے بھی بڑے بڑے معجزات پیش آئے ہیں دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حسی اور حقیقی کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ کلام بطور تمثیل اور فرض کے ہے. اصل یہ بتانا ہے کہ جنت والوں کے نام بھی طے شدہ ہیں اور جہنم والوں کے بھی ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔

عن ابی خزامۃ .... ارأیت رقی نسترقیہا الخ ص۲۲.

سوال کا حاصل یہ ہے کہ ان اسباب ظاہرہ کے اختیار کرنے سے تقدیر کا کوئی فیصلہ ٹل تو سکتا نہیں پھر ان اسباب کو اختیار کرنے کا کیا فائدہ؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسباب تقدیر کے منافی نہیں بلکہ تقدیر کے اجزاء ہیں۔ اس لیے کہ تقدیر میں جہاں نتائج لکھے ہوئے ہیں۔ وہیں ان کے اسباب بھی لکھے ہوئے ہیں. مثلاً تندرست ہونا تقدیر میں لکھا ہے تو یہ بھی لکھا ہے کہ فلاں علاج سے تندرست ہوگا۔ سائل نے یہ سمجھ لیا کہ تقدیر میں صرف نتائج ہی لکھے ہیں اسباب کا تقدیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

وروی ابن ماجۃ نحوہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ص۲۲.

عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی بحث

یہ سند کتبِ حدیث میں بکثرت آتی رہتی ہے اس لئے اس کے متعلق ضروری باتیں جان لینا ضروری ہے۔ یہ سلسلۂ نسب یوں ہے عمرو بن شعیب بن محمد بن عبداللہ بن عمرو بن العاص. عبداللہ اور ان کے والد عمرو دونوں صحابی ہیں. اس مذکورہ سند میں عن ابیہ کی ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے اور ابیہ کا مصداق شعیب ہیں یعنی عمرو اپنے والد شعیب سے روایت کرتے ہیں. جدہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اس ضمیر کا مرجع عمرو ہیں اور اس کے مصداق محمد ہیں، یعنی شعیب عمرو کے دادا محمد سے روایت کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ روایت مرسل ہوگی۔ (۲) جدہ کی ضمیر کا مرجع ابیہ ہے۔ اب جد کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہوں گے جو کہ شعیب کے دادا ہیں۔ مطلب یہ ہوگا کہ شعیب اپنے دادا عبداللہ سے روایت کرتے ہیں اس صورت میں یہ حدیث مرسل نہیں ہوگی کیونکہ عبداللہ صحابیؓ ہیں اور براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔

ان دو احتمالوں میں سے کونسا احتمال راجح ہے عام طور پر اس انداز کی سندوں میں ابیہ اور جدہ دونوں کی ضمیروں کا مرجع پہلا راوی ہی ہوتا ہے جیسے عن بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ اس میں دونوں ضمیروں کا مرجع بہز ہے۔ لیکن زیر بحث سند میں دوسرا احتمال راجح ہے کہ جدہ کی ضمیر کا مرجع ابیہ ہے۔ اس احتمال کے راجح ہونے کے کئی قرائن ہیں۔ سب سے

واضح قرینہ یہ ہے کہ ابوداؤد، اورنسائی کی روایات میں یوں ہے عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عبد اللہ[1]
یہ سند قابل احتجاج ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائیں ہیں۔ بعض نے اس سند کو قبول نہیں کیا،
اس وجہ سے کہ اگر جدہ کا مصداق محمد ہوں تو یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ محمد تابعی ہیں اور براہ راست حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر رہے ہیں۔ اور اگر جدہ کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہوں تو اشکال یہ ہے
کہ شعیب کو اپنے دادا عبداللہ سے سماع حاصل نہیں بلکہ ان کو اپنے دادا کا صحیفہ مل گیا تھا اس سے
وجادۃً روایت کرتے ہیں یہ حدیث منقطع ہوئی۔

لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ یہ سند قابل احتجاج ہے۔ کم ازکم درجہ حسن کی ضرور ہے۔ امام احمد اور
ان کے اصحاب اور اکثر محدثین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے۔ امام بخاری کا بھی یہی مذہب ہے[2]۔
لیکن چونکہ اپنی صحیح میں حدیث لانے کے لئے انہوں نے کڑی شرائط مقرر کر رکھی ہیں اس لئے اس سند
کی کوئی حدیث اپنی صحیح میں نہیں لائے۔

جن حضرات نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ان کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں دوسرا احتمال
متعین ہے کہ جدہ کا مصداق عبداللہ بن عمرو ہیں۔ باقی رہا یہ اشکال کہ شعیب کو عبداللہ سے سماع حاصل نہیں
تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ شعیب[3] کو اپنے دادا عبداللہ سے سماع حاصل ہے اس
لئے کہ شعیب ابھی بچے ہی تھے کہ ان کے والد محمد کا انتقال ہو گیا۔ ان کی پرورش ان کے دادا عبداللہ رضی اللہ عنہ
نے فرمائی۔ ان سے شعیب نے علمی استفادہ بھی کیا۔

عن عبد اللہ بن عمرو .... ان اللہ خلق خلقہ فی ظلمۃٍ ص۲۲

ظلمت سے مراد خواہشات نفس کی تاریکی ہے۔

عن ابن عباس .... صنفان من امتی لیس لہما فی الاسلام الخ ص۲۲۔

اس حدیث میں دو جماعتوں کے متعلق پیش گوئی کرکے ان کی مذمت کی گئی ہے۔ اور بتلایا
گیا کہ وہ اسلام کی طرف اپنے آپ کو منسوب کریں گے حالانکہ اسلام میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔
یہ دو جماعتیں مرجیہ اور قدریہ ہیں۔ مرجیہ سے مراد جبریہ ہیں۔ جو یہ کہتے ہیں کہ بندہ مجبورِ محض ہے۔ قدریہ
سے مراد وہ جماعت ہے جس اللہ تعالیٰ نے اپنے افعال کے خلق کی قدرت تامہ دے رکھی ہے۔

ایک اہم اشکال جبریہ اور قدریہ کے بارہ میں سلف کی دو رائیں ہیں۔ بعض نے ان کی تکفیر کی

---

[1] انظر تدریب الراوی ص ۲۵۷، ۲۵۸ ج ۲۔ وقد صحح الترمذی ایضاً حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ (جامع الترمذی ص۱ ج ۲) [2] میزان الاعتدال ص ۲۶۶ ج ۲ [3] وفیہ ایضاً انہ ثبت التصریح لسماعہ عن عبداللہ فی بعض الروایات

ہے اور بعض نے تکفیر نہیں کی بلکہ ان کو مبتدع اور فاسق قرار دیا ہے دونوں قولوں پر اس حدیث کی روشنی میں اشکال ہے اگر ان کی تکفیر کی جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت میں سے قرار دیا گیا ہے اور فرمایا ہے۔ صنفان من اُمتی۔ اور اگر ان کو صرف فاسق اور مبتدع ہی کہا جائے تو اشکال یہ ہے کہ حدیث میں تو کہا گیا ہے لیس لہما فی الاسلام نصیب جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہیں پہلے قول پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اُمت کی دو قسمیں ہیں۔ اُمتِ دعوت اور اُمتِ اجابت۔ ان کو اُمت میں سے قرار دیا ہے اُمتِ دعوت کے اعتبار سے۔ دوسری رائے پر ہونے والے اشکال کا جواب یہ ہے کہ لیس لہما فی الاسلام نصیب میں نصیب سے مراد نصیب کامل ہے یعنی یہ کامل مسلمان نہیں ہیں۔

القدریۃ مجوس ھذہ الأمۃ ص۲۲

قدریہ کو مجوس اس لئے کہا کہ مجوس بھی تعدد خالق کے قائل ہیں ایک خالق خیر جس کا نام یزدان ہے اور دوسرا خالق شر جس کا نام اہرمن ہے۔ ایسے ہی معتزلہ نے بھی تعدد خالق کا قول کیا ہے کہ بندہ کو اپنے اعمال کا خالق قرار دیا ہے۔

لا تفاتحوھم۔ کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں (۱) ان کے پاس فیصلہ مت لیجاؤ۔ فتاحہ کا معنی فیصلہ ہے (۲) ان سے ابتداء بالسلام اور ابتداء بالکلام نہ کرو۔ (۳) ان سے مناظرہ نہ کرو۔ کیونکہ بحث مباحثہ سے عام طور پر وقت ضائع ہوتا ہے۔ اور فائدہ بہت کم ہوتا ہے۔ پھر ہر آدمی مناظرہ کے قابل بھی نہیں ہوتا ہو سکتا ہے کہ یہ خود باطل سے متاثر ہو جائے۔ اس لئے عوام الناس کے لئے یہی حکم ہے کہ باطل سے بحث و مباحثہ نہ کریں بلکہ کہدیں کہ محقق علماء کے سامنے اپنے شبہات پیش کرو۔

.... ستۃ لعنہم اللہ ص۲۲۔

والمستحل من عترتی ما حرم اللہ۔ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ (۱) میری اولاد میں سے ہونے کے باوجود حرام کو حلال سمجھتا ہے یہ زیادہ غضب کا مستحق ہے بنسبت عام لوگوں کے (۲) میری اولاد سے ان چیزوں کو حلال سمجھنے والا جن کو اللہ نے حرام کیا ہے یعنی سید کو ایذاء دینے والا زیادہ مجرم ہے بنسبت عام لوگوں کو ایذاء دینے والے کے۔

عن ابن مسعود .... الوائدۃ والموؤدۃ فی النار ص۲۳

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ زندہ دفن کرنے والی عورت اور زندہ دفن کی ہوئی لڑکی دونوں جہنمی ہیں۔ اس پر اشکال ہے کہ وائدہ کا جہنم میں جانا تو معقول ہے کیونکہ وہ ظالم ہے لیکن زندہ درگور کی ہوئی بچی تو مظلوم ہے وہ کیوں جہنم میں جائے گی۔

جن علماء کے نزدیک مشرکین کی اولاد دوزخ میں جائے گی ان کے مذہب پر تو کوئی اشکال نہیں۔ البتہ جن حضرات کے نزدیک اولادِ مشرکین کی بھی نجات ہوگی۔ ان کے مذہب پر اشکال ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ وائدہ سے مراد دایہ ہے۔ کیونکہ ماں کو علم ہوتا کہ بچی پیدا ہوئی ہے تو فوراً دایہ سے کہتی کہ اسے زندہ دفن کر آؤ۔ الموؤدۃ کا صلہ محذوف ہے یعنی الموؤدۃ لہا۔ یعنی وہ عورت جس کی وجہ سے بچی کو زندہ دفن کیا گیا یعنی ماں۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ زندہ درگور کرنے کا حکم کرنے والی ماں اور اس کے حکم پر عمل کرنے والی دایہ دونوں دوزخی ہیں۔

عن ابی نضرۃ ان رجلا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۲۴

ان صحابی رضی اللہ عنہ کو قیامت کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل جانے کی بشارت بھی مل گئی۔ اس کے باوجود وہ رو رہے تھے غلبۂ خشیۃ کی وجہ سے۔ جب حق تعالیٰ کی ہیبت اور خوف کا غلبہ ہوتا ہے تو ایسی بشارتیں یاد نہیں رہتیں۔ جیسے کوئی جج کسی ملزم سے کہہ دے کہ میں تمہیں بری کردوں گا پھر بھی عدالت میں جاکر وہاں کا خاص رعب اور ڈر ہوتا ہے۔

عن ابی الدرداء .... اذا سمعتم بجبل زال عن مکانہ الخ ص۲۴

یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ انسان کا خلق نہیں بدلتا۔ پھر تہذیب اخلاق کا حکم کیوں دیا گیا؟ یہ تو تکلیف مالایطاق ہے۔

یہ سوال دراصل اصلاح اخلاق کے معنی نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ اصلاح اخلاق کا معنی ازالۂ اخلاقِ رذیلہ سمجھ لیا جاتا ہے حالانکہ اصلاح اخلاق کا یہ معنی نہیں بلکہ اصلاح اخلاق سے مراد ہے امالۂ اخلاق۔ ازالۂ اخلاق کا معنی ہے کسی کے فطری خلق کو بالکل ختم کردیا جائے یہ نہ ممکن ہے اور نہ ہی اس کا حکم ہے۔ البتہ امالۂ اخلاق کا حکم ہے۔ امالہ کا مطلب یہ ہے کہ ان خصلتوں کا رُخ اور مصرف بدل دیا جائے جیسے بعض صحابہ میں اسلام سے پہلے غضب تھا اسلام لانے سے یہ خصلت زائل نہیں ہوگئی بلکہ اس کا رُخ بدل گیا ہے۔ پہلے یہ غضب ناحق ہوتا تھا اب حق کے لئے ہوتا ہے۔

باب اثبات عذاب القبر

قبر میں جس طرح عذاب ہوتا ہے ثواب بھی ہوتا ہے لیکن حضرت مصنفؒ نے عنوان باب میں صرف عذاب القبر کا ہی ذکر کیا ہے۔ اسکی توجیہ یہ کی جا سکتی ہے کہ چونکہ اکثر افراد کافر ہیں یا فاسق عذاب کا وقوع ثواب کے وقوع سے زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ترجمۃ الباب میں عذاب کے لفظ کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس کو اہمیت دینے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ صالح کو اگر عذاب معروف نہ بھی ہو کچھ نہ کچھ وحشت اور دہشت وہاں جاکر ہوتی ہی ہے۔ یہ بھی ایک قسم کا عذاب ہی ہے۔ یہ توجیہ بھی کی جا سکتی ہے۔ کہ عذاب القبر کا لفظ بول کر مراد مطلق احوالِ قبر ہیں۔ خواہ تکلیف ہو خواہ راحت۔ تغلیباً سب کو عذاب القبر کہہ دیا گیا ہے۔

عذابِ قبر کا ثبوت، قرآن پاک، احادیث متواترہ اور اجماعِ اُمت سے ہے۔ قرآن پاک میں بھی متعدد جگہ عذابِ قبر کا تذکرہ ہے۔ مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ حاق بآل فرعون سوء العذاب. النار یعرضون علیها غدوا و عشیا و یوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب۔ اس آیت میں پہلے تو یہ ارشاد فرمایا کہ متعلقین فرعون کو سخت عذاب نے گھیر لیا۔ صبح و شام ان پر آگ پیش کی جاتی ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا و یوم تقوم الساعۃ ادخلوا آل فرعون اشد العذاب۔ یعنی قیامت کے دن انکو اس سے سخت عذاب میں داخل کیا جائے گا۔ و یوم تقوم الساعۃ سے معلوم ہوا کہ اس سے پہلے جس عذاب کا ذکر ہے وہ قیامت سے پہلے کا ہے۔ اور وہ عذابِ قبر اور عذابِ برزخ ہی ہو سکتا ہے۔ حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ اس آیت کے ماتحت ارشاد فرماتے ہیں۔

ھٰذہ الآیۃ اصلٌ کبیرٌ فی استدلال اھل السُنۃ علیٰ عذاب البرزخ فی القبور[1]

دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا۔ مما خطیئٰتھم اغرقوا فادخلوا نارا۔ فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتی ہے۔ فادخلوا کا مطلب یہ بنا کہ قوم نوح علیہ السلام کو ڈبوئے جانے کے فوراً بعد آگ میں داخل کیا گیا۔ یہ آگ برزخ ہی کی ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ نار آخرت تو بہت صدیوں کے بعد آئے گی۔ ادخلوا نارا میں نار سے مراد نار البرزخ ہے۔ احادیث میں تو عذاب القبر اور ثواب القبر کا تذکرہ نہایت صراحت اور تواتر کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور عذابِ قبر اور ثوابِ قبر کے ثبوت پر صحابہؓ اور تابعین کا اجماع بھی ہے۔ اس لئے اس کے

---

[1] تفسیر ابن کثیر ص ۸۱ ج ۴ مطبوعہ دار الفکر۔

انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بہت سے فقہاء اور متکلمین نے منکرِ عذابِ قبر کی تکفیر کی ہے۔ جیسا کہ عالمگیریہ وغیرہ میں ہے۔ محقق ابن الہمام شارح ہدایہ ارشاد فرماتے ہیں۔ لا تجوز الصلوٰۃ خلف منکر الشفاعۃ والرؤیۃ وعذاب القبر والکرام الکاتبین لانہ کافر لتوارث ھذہ الامور عن الشارع صلی اللہ علیہ وسلم۔

عذابِ قبر میں مذاہب فرق اسلامیہ

عذابِ قبر کی کیفیت کیا ہے؟ صرف روح پر ہوتا ہے یا صرف جسم پر ہوتا ہے۔ یا دونوں پر ہوتا ہے؟ اس میں فرق اسلامیہ کے مذاہب مختلف ہیں۔ یہاں صرف اہم اور مشہور مذاہب کے نقل پر اکتفاء کیا جائے گا۔

۱۔ خوارج، بعض مرجیہ اور بعض معتزلہ نے عذابِ قبر کا بالکلیہ انکار کیا ہے۔ وہ کسی طرح سے بھی عذابِ قبر کے قائل نہیں ہیں۔ معتزلہ میں انکارِ عذابِ قبر میں زیادہ پیش پیش دو شخص ہیں۔ ضرار ابن عمرو اور بشر مریسی۔

۲۔ محمد بن جریر کرامی اور عبداللہ بن کرام اور ابوالحسن صالحی وغیرہ چند لوگوں کا مذہب یہ ہوا ہے کہ عذاب صرف جسم پر ہوتا ہے لیکن جس جسم پر عذاب ہو رہا ہے اس میں کسی قسم کی بھی حیات نہیں ہے۔ اس سے روح کا کوئی تعلق نہیں۔ بالکل بے جان ہونے کے باوجود جسم پر عذاب مانتے ہیں۔ یہ اتنا احمقانہ مذہب ہے کہ قابلِ تردید بھی نہیں۔ جب جسم میں حیات کسی قسم کی بھی نہیں تو اس کو عذاب ماننا انتہائی حماقت اور سفاہت ہے۔ مشہور متکلم علامہ خیالی" شرح عقائد کے حاشیہ پر ارقام فرماتے ہیں۔ وجوز لبعضھم تعذیب غیر الحی ولا شك انہ سفسطة۔

۳۔ ابن حزم ظاہری اور ابن میسرہ کا مذہب یہ نقل کیا جاتا ہے کہ عذاب و ثواب ہوتا ہے صرف رُوح پر۔ نیکوں کی روح علیین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال وجواب ہوتا ہے۔ وہیں آرام پہنچایا جاتا ہے اس کا نام ثواب القبر ہے۔ بدوں کی روح سجین میں پہنچائی جاتی ہے۔ وہیں اس سے سوال وجواب ہوتا

۱؎ عالمگیریہ ص

۲؎ فتح القدیر ص ۳۰۴ ج ۱ باب الامامۃ مطبوعۃ احیاء التراث العربی بیروت لبنان۔

۳؎ خیالی ص ۱۱۹ طبع مطبع مجتبائی دہلی۔

ہے۔ وہیں اس کو تکلیف دی جاتی ہے یہ عذاب القبر ہے۔ جس گڑھے میں مردہ کا جسم رکھا جاتا ہے۔ اس میں کوئی سوال وجواب نہیں ہوتا۔ نہ اس میں کوئی عذاب اور ثواب کا معاملہ ہوتا ہے۔ غرضیکہ اس گڑھے اور جسم سے عذاب و ثواب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ مذہب احادیث صریحہ ظاہرہ کے خلاف ہے۔ عذاب قبر کی جتنی احادیث آئی ہیں وہ صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ معاملہ جسم پر ہو رہا ہے اور اسی جگہ ہو رہا ہے۔ جہاں جسم رکھا گیا ہے۔ اس لئے متکلمین اہل السنت، فقہاء اور محدثین سب نے زوردار طریقہ سے اس کی تردید کی ہے۔ کچھ حوالجات آگے آئیں گے۔

۴۔ جمہور اہل السنۃ والجماعت کا اس مسئلہ میں مذہب یہ ہے کہ قبر میں عذاب و ثواب اور نکیرین کا سوال و جواب اسی جسم عنصری پر ہوتا ہے۔ اس کے جسم میں اتنی حیات پیدا کر دی جاتی ہے۔ جس سے عذاب اور ثواب کا ادراک کر سکے۔ بعض حضرات تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں حیاتِ مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن اکثر علماء اہل السنۃ والجماعت حیاتِ مطلقہ پیدا ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اکثر علماء کا نظریہ یہ ہے کہ روح کے تعلق سے مردہ کے جسم میں ایسی "نوعٌ من الحیاۃ" پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک عذاب و ثواب جسدٌ مع الروح پر ہوتا ہے اور جسم میں "نوعٌ من الحیاۃ" ہوتی ہے۔ لیکن یہ حیات ایسی نہیں ہوتی جس میں کھانے پینے وغیرہ کی ضرورت ہو۔ اور جس میں روح جسم کے اندر تصرف اور تدبیر کرتی ہو۔ اس وقت جو دنیا میں ہماری حیات ہے۔ اس میں روح کا جسد سے تدبیر و تصرف کا تعلق ہے۔ اور ایسے تعلق میں جسم کی حرکات محسوس ہوتی رہتی ہیں اور اسے کھانے پینے کی احتیاج ہوتی ہے۔ قبر میں روح کا جسد سے تعلق تو ہے جس سے نوعٌ من الحیات پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ تعلق تدبیر و تصرف کا نہیں ہے۔ وہ دنیا میں تھا اور ختم ہو گیا۔ ایسا تعلق دوبارہ صرف آخرت میں ہو گا۔

موقف اہل السنۃ والجماعت کے دلائل

اہل السنۃ والجماعت نے عذاب قبر کے بارہ میں جو موقف اختیار کیا ہے یہ بالکل احادیث صحیحہ صریحہ کے مطابق ہے۔ مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی حدیثوں کے ترجمے سے یہ بات بالکل واضح ہو چکی ہے کہ احادیث یہ بتلا رہی ہیں کہ عبد میت کو جس جگہ رکھا جاتا ہے۔ دفن کرنے والے جہاں اس کو رکھ کے آتے ہیں وہیں منکر نکیر آتے ہیں۔ سوال وجواب کرتے ہیں اس کو وہیں ثواب یا عذاب کا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ یہ

معاملہ اس کے جسم پر ہوتا ہے۔ جیسے پہلی فصل میں صحیحین کی روایت میں آتا ہے ان العبد اذا وُضِعَ فی قبرہٖ اَتَاہُ مَلَکَانِ اس سے معلوم ہوا کہ جس قبر میں اس بندہ کو دفن کرنے والوں نے رکھا ہے وہیں فرشتے آتے ہیں۔ سوال و جواب وہیں ہوتا ہے۔ پھر حدیث میں ہے۔ یقعدانہٖ ایک روایت میں ہے۔ یجلسانہٖ یہ بٹھانا بھی جسم کی کیفیت ہے۔ گرز بھی جسم کے ہی مارے جا سکتے ہیں آواز سے چلانا بھی جسم ہی کا کام ہے یَسْمَعُھَا مَنْ یَلِیْہِ غیرَ الثَّقَلَیْنِ یہ لفظ صراحۃً بتاتے ہیں کہ یہ معاملات اس قبر میں ہوتے ہیں جس کے آس پاس لوگ پھرتے ہیں۔ سجین کے آس پاس کون پھرتا ہے؟ مشکوٰۃ فصل اوّل کی آخری روایت جو بحوالہ مسلم پیش کی گئی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس گڑھے میں یہ جسم خاکی رکھا گیا ہے وہیں عذاب ہو رہا ہے۔ اس لئے انہیں قبروں کے پاس پہنچ کر سواری بدکی ہے۔

باب آداب الخلاء کی فصل اوّل میں متفق علیہ روایت آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو قبروں کے پاس سے گزرے اور فرمایا کہ ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ ان دونوں پر ٹہنی گاڑی ہے۔ یہ حدیث صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عذاب اسی گڑھے میں ہو رہا ہے جس کے پاس سے حضورؐ گزرے تھے اور جس پر ٹہنیاں گاڑی تھیں۔ پھر احادیث میں تصریح ہے۔ یقال للارض اِلْتَئِمِی علیہ فتلتئم علیہ فتختلف اضلاعہٗ یہ الفاظ صراحۃً موقف اہل سنّت والجماعت کی تائید کر رہے ہیں۔

غرضیکہ اس قسم کی احادیث صحیحہ کثیرہ جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں کیا جا سکتا وہ سب بتا رہی ہیں کہ یہ عذاب جسم پر ہو رہا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جسم میں اگر کسی درجہ کی بھی حیات نہ ہو تو محض بے جان جسم پر عذاب واقع کرنا اس کا کوئی معنیٰ نہیں ہے۔ اور بے جان محض پر عذاب کو ماننا سفسطہ ہے۔ اس لیے اہل السنۃ والجماعت اس بات پر مصر ہیں کہ عذاب جسم پر ہوتا ہے۔ اور روح کے تعلّق سے کم از کم اسمیں اس درجہ کی زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔

ان حدیثوں کے علاوہ فصل ثانی میں ص۲۵ پر حضرت براء بن عازب کی لمبی حدیث مذکور ہے۔ اور یہ حدیث مشکوٰۃ ص۱۴۲ پر بھی آرہی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسے احمد اور ابوداؤد کے حوالہ سے پیش کیا ہے۔ اس میں تصریح ہے۔ ویعاد روحہ فی جسدہٖ کہ روح کا جسم میں اعادہ کیا جاتا ہے اس سے تو بات اور واضح ہو جاتی ہے۔ کہ جسم مع الروح پر عذاب و ثواب ہو رہا ہے۔ روح کا جسد سے تعلّق ہے۔ حافظ ابن حزم نے اس حدیث کو گرانے کی بڑی کوشش کی ہے لیکن وہ کوشش بالکل ناکام ہے۔ ان کے حدیث کی سند پر جتنے اعتراضات ہیں سب کے شافی جوابات علماء نے دیدیئے ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب الروح" میں ابن حزم کے ہر قسم کے اعتراضات کو ختم کر دیا ہے۔ اس کی وضاحت میں بھی بعد میں کچھ گفتگو کریں گے۔

یہاں یہ کہنا مقصود ہے کہ اگر ابوداؤد وغیرہ کی براء بن عازب کی یہ روایت یعنی یعاد روحہ والی سامنے نہ بھی رکھی جائے تو بھی ہمارا مقصد صحیحین کی حدیثوں سے ہی واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی حدیثوں میں واضح طور پر ثابت ہے کہ یہ معاملات اس کے جسم پر ہو رہے ہیں اس کو بٹھایا جاتا ہے۔ پوچھا جاتا ہے۔ پٹائی ہوتی ہے چیختا ہے اور جسم پر یہ چیزیں اس میں حیات ہونے کے بغیر کیسے مانی جاسکتی ہیں۔ اس لئے بحث کو طول دینے کے بغیر ہم صرف صحیحین کی حدیثوں کی روشنی میں یہ بات زور سے کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ معاملہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے۔

قبر میں جسم یا اجزاء جسم کے ساتھ روح کا تعلق جب مانا جاتا ہے حدیثوں کے تقاضا سے۔ تو اس میں ایک ذہنی سی الجھن ہوتی ہے۔ کہ اس تعلق روح کے کچھ آثار تو ہمیں نظر نہیں آتے تو ہم تعلق کو کیسے تسلیم کرلیں۔ اس سلسلہ میں الجھن کو دور کرنے کے لئے ایک بات تو یہ ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہمیشہ یکساں نہیں ہوتا۔

انواع تعلق روح بالبدن

حافظ ابن القیمؒ نے کتاب الروح میں ارشاد فرمایا ہے کہ روح کا تعلق جسم سے[1] کئی قسم کا ہوتا ہے اور سب کے احکام جدا جدا ہیں۔ مثلاً (۱) بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت بھی اس سے روح کا تعلق تھا۔ (۲) جب وہاں سے نکل کر زمین پر آیا اب بھی تعلق ہے (۳) نیند کی حالت میں بھی روح کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ (۴) برزخ میں بھی اس کا تعلق ہے۔ (۵) قیامت کے دن بھی تعلق ہوگا۔

قیامت کے دن جو تعلق ہوگا۔ وہ اکمل تعلق ہوگا۔ دنیا کے تعلق سے بھی بڑھ کر دنیا میں بھی تعلق ہر حالت میں یکساں نہیں رہتا۔ یقظہ میں اور طرح کا تعلق ہے، نوم میں اور طرح کا، بے ہوشی میں اور طرح کا۔ پورے جسم پر فالج کا حملہ ہو اب بھی روح کا تعلق ہے۔ پھر بیداری کی حالت میں سارے اجزاء سے روح کا تعلق یکساں نہیں ہے۔ بعض جگہ ماریں تو چوٹ زیادہ لگتی ہے۔ مثلاً ایڑی پر ماریں تو چوٹ کم لگتی ہے حق تعالیٰ کی قدرت کے یہ کرشمے ہیں کہ روح کے تعلق کی کتنی صورتیں بنا دی ہیں۔ عالم برزخ میں روح کا تعلق ایسا نہیں ہوگا جیسے دنیا میں۔ اس تعلق سے اتنی حیات آجائے گی جس سے عذاب و ثواب میں ادراک کر سکے۔ یہاں والی کیفیت نہیں ہے جو لوگ روح کے تعلقات کو یکساں سمجھتے ہیں ان کے لئے برزخ میں روح کا تعلق ماننا مشکل ہو جاتا ہے۔ علماء نے تصریح کی ہے۔ کہ قبر میں عامۃ الناس کے جسم میں صرف نوع من الحیٰوۃ ہوتی ہے۔ حیات مطلقہ اور کاملہ نہیں ہوتی۔

رہی یہ بات کہ ہمیں تو میت کے جسم پر کوئی معاملہ ہوتا نظر نہیں آتا ہے تو محض یہ شبہ انکار احادیث کا باعث نہیں بن سکتا۔ یہ حق تعالیٰ کی قدرت اور حکمت ہے کہ ہمارے سامنے کچھ ہو اور نظر نہ آئے۔ جبرئیل امین مجالس عامہ میں آتے تھے بات کہتے تھے۔ چلے جاتے تھے۔ حضورؐ

[1] ص ۵۳ مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۳۵۷ھ

فرماتے تھے کہ یہ بتاکر گئے ہیں۔ لیکن کسی کو بھی نظر نہیں آئے۔ حکمت چھپانے میں تھی اس لئے دوسروں سے مخفی رکھا۔ ہمارے پاس سویا ہوا آدمی خواب میں کچھ کا کچھ دیکھتا رہتا ہے۔ اذیت والی باتیں بھی محسوس کرتا ہے لیکن پاس بیٹھنے والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح عذابِ قبر کے اخفار عن الناس میں بھی حکمتیں ہیں۔

اہم شبہ جو بات بظاہر ان احادیث سے سمجھ میں آرہی ہے اس میں ایک اہم اشکال پیش کیا گیا ہے اور اسی اشکال نے دوسرے فرقوں کو ان احادیث کے مدلول کے انکار یا تحریف تک پہنچایا ہے۔ وہ اشکال یہ ہے کہ کبھی مردے کے جسم کو جلاکر راکھ کر دیا جاتا ہے کبھی اس کے جسم کو درندے کھا جاتے ہیں۔ اور کبھی اس کے اجزار خاک میں مل جاتے ہیں تو اب عذاب و ثواب کس پر ہوتا ہے؟ اب تو جسم ہی نہیں جس کے ساتھ روح کا تعلق ہو۔

جواب اکابر اہل السنۃ والجماعت نے خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ، ملا علی قاری، امام نوویؒ جیسے تمام اکابر اس کے جواب میں یہ فرمارہے ہیں کہ جسم پر عذاب ہونے کے لئے یا روح کا جسم پر تعلق ہونے کے لئے بقارُ البنیۃ شرط نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے جسم کے ڈھانچہ کا محفوظ رہنا شرط نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت میں ہے کہ جسم کے کل یا بعض اجزائے منتشرہ سے روح کا تعلق قائم کر کے ان میں نوعٌ من الحیٰوۃ پیدا کر کے عذاب یا ثواب دے۔ یہ بات اللہ کی قدرت میں ہے اور عقلاً ممکن ہے اور جو چیز عقلاً ممکن ہو اور وحی اس کے ماننے پر مجبور کرے ایمان کا تقاضا یہی ہے کہ اُسے مانا جائے۔

اہل السنۃ والجماعت کے اس جواب سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ اس بات کے ماننے پر مُصِر ہیں کہ عذاب اسی جسم پر ہوتا ہے اور اس میں نوعٌ من الحیات ہوتی ہے بہ تعلقِ روح۔ اس اشکال سے متاثر ہو کر بھی انہوں نے نہیں کہا کہ اگر جسم باقی نہیں رہا تو کیا ہوا؟ ہم کب جسم پر عذاب مانتے ہیں ہم تو صرف روح پر مانتے ہیں۔ یا کم از کم اتنا ہی کہہ دیتے کہ جب تک جسم باقی رہتا ہے جسم پر عذاب ہوتا ہے۔ جسم کے ختم ہو جانے کے بعد صرف روح پر ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں بھی یہ اسی پر مُصِر ہیں کہ جسم پر عذاب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ عقیدہ ان کے ہاں نہایت ضروری ہے اور احادیث بھی اس پر مجبور کرتی ہیں۔

فائدہ سلف میں اعادۃ الروح کے بارہ میں کبھی بظاہر متعارض کلام نظر آتی ہے۔ بعض نے اعادۃ الروح میں توقف کیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ بعض سے نفی کا قول بھی مل جائے اس کو کبھی مغالطہ کا باعث بنا لیا جاتا ہے حقیقت یہ ہے اتنی بات پر سلف متفق ہیں کہ جسم پر ثواب و عذاب ہوتا ہے۔ اور جسم میں نوعٌ من الحیٰوۃ ہے لیکن اس کے ساتھ روح کا کامل تعلق نہیں مانا جاتا جس سے حیات مطلقہ اور کاملہ پیدا ہو جائے۔ جو حضرات اعادۂ روح کا اثبات کرتے ہیں ان کی مُراد یہ ہے کہ روح کا جسد سے

صرف اتنا تعلق ہے جس سے نوعٌ من الحیٰوۃ پیدا ہو جاتی ہے. تعلق کامل اور حیات کاملہ کے وہ بھی قائل نہیں ہے. نفی کرنے والوں کی مراد اعادۂ کاملہ کی نفی ہے یعنی ایسے تعلق کامل کی نفی ہے جس سے حیات مطلقہ پیدا ہو جاتی ہے. دونوں کی کلام میں تعارض نہ ہوا اس نکتہ پر دونوں مشترک ہیں کہ اس میں نوعٌ من الحیٰوۃ ہے ایسے ہی توقف کرنیوالوں کی مراد نوعٌ من الحیٰوۃ کی نفی نہیں ہے. بلکہ ان کا توقف کیفیتِ اعادہ میں ہے. یعنی ہم یہ متعین نہیں کر سکتے کہ اعادہ کس طرح ہوتا ہے. اتنا یہ بھی مانتے ہیں کہ اس میں بقدر ادراک حیات ہے. الفاظ کی بحث میں پڑنے کی بجائے بحث کا نکتہ یہ ہونا چاہیئے کہ آیا جمہور جسم مع الروح پر عذاب کے قائل ہیں یا نہیں سب کتب معتبرہ یہی بتائیں گی کہ وہ قائل ہیں.

فائدہ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ روحیں علیین یا سجین میں چلی جاتی ہے. یہ بھی جمہور کے اختیار کردہ موقف کے خلاف نہیں ہے. علیین یا سجین میں ہونے کے باوجود روح کا تعلق جسد کے کل یا بعض اجزاء سے ہو سکتا ہے. روح میں ایک خاص قوت اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے ان کا مستقر علیین یا سجین بھی رہے تو بھی ان کا تعلق اجسام سے ہو سکتا ہے. روح کے لوٹائے جانے کا مطلب بھی صرف یہ تعلق بتانا ہے.

اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث کثیرہ صحیحہ صریحہ کے مطابق اہل السنت والجماعۃ کے نزدیک عذاب اسی دفن کئے ہوتے جسم پر ہوتا ہے اور روح کے تعلق سے اس میں ایک گونہ حیات ہوتی ہے اور اس میں جو اہم اشکالات تھے ان کے جواب کا خلاصہ بھی پیش کر دیا ہے.

اس مقام میں ہمارے ذمہ تین باتیں ہیں. (۱) اہل السّنۃ والجماعت کا موقف اور انکے دلائل احادیث سے یہ ہم کہہ چکے ہیں ترجمہ احادیث کے ضمن میں (۲) اہل السّنۃ والجماعت کی کتابوں کے حوالے سے یہ بتایا جائے کہ کیا واقعی اہل السّنۃ والجماعت کا وہی عقیدہ ہے جو اوپر لکھا گیا ہے. یعنی کتب کے حوالہ جات دیئے جائیں ہم انشاء اللہ مختصراً یہ خدمت بھی کریں گے. (۳) ابن حزم وغیرہ جو اس نظریہ کے مخالف ہیں ان کے اعتراضات کے جوابات. یہ بھی انشاء اللہ مختصراً پیش کریں گے.

چند معتبر کتابوں کے حوالے

(۱) فتح القدیر شرح ہدایہ میں محقق ابن الہمام ارشاد فرماتے ہیں.

ولذا کان الحق ان المیت المعذب فی قبرہٖ توضع فیه الحیاۃ بقدر مایحس بالالم والبنیة لیست بشرطٍ عند اهل السنةِ حتیٰ لوکان متفرق الاجزاء بحیث لا تمیز الاجزاء بل هی مختلطة بالتراب فعذب جعلت الحیٰوۃ فی تلک الاجزاء التی لا یأخذ ها البصر وان الله علیٰ ذٰلك لقدیر والخلاف فیه ان

كان بناءً على انكار عذاب القبر امكن والّا فلا يتصوّر من عاقل القول بالعذاب مع عدم الاحساس[1]

(۲) امام نووی نے شرح صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۸۵، ص ۳۸۶ (باب عرض مقعد الميت من الجنة و النار عليه) پر اس مسئلہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے۔ مذاہب نقل فرماتے ہیں اور اہل السنۃ والجماعت کے موقف کو مبرہن کر کے اہم شبہات کا جواب دیا ہے۔ یہ عبارت قابل دید ہے۔ عبارت کی طوالت کی وجہ سے اسکو یہاں نقل نہیں کیا گیا اصل کتاب ضرور دیکھ لی جائے۔

(۳) حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فتح الباری شرح صحیح البخاری میں باب ماجاء فی عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں وذهب ابن حزم وابن هبيرة الى ان السؤال يقع على الروح فقط من غير عود الى الجسد وخالفهم الجمهور فقالوا تعاد الروح الى الجسد او بعضه كما ثبت فى الحديث ولو كان على الروح فقط لم يكن للبدن بذلك اختصاص۔ اس کے بعد مذہب جمہور پر ہونے والے مذکورہ بالا شبہات کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں۔ وقد ثبتت الاحاديث بما ذهب اليه الجمهور كقوله انه يسمع خفق نعالهم وقوله تختلف اضلاعه لضمة القبر وقوله يسمع صوته اذا ضربه بالمطراق وقوله يضرب بين اذنيه وقوله فيقعد انه وكل ذلك من صفات الاجساد[2]

(۴) فقہ اکبر میں ہے۔ سؤال منكر ونكير حقٌ فى القبر و اعادة الروح الى الجسد فى قبره حقٌ وضغطة القبر حقٌ وعذابه حقٌ للكافرين كلهم اجمعين ولبعض عصاة المؤمنين۔ یہ عبارت ابو المنتہی کی لکھی ہوئی شرح فقہ اکبر مطبوعہ افغانستان میں ہے[3] اسی عبارت کی شرح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں۔ اعلم ان اهل الحق اتفقوا على ان الله تعالىٰ يخلق فى الميت نوعاً حياةٍ فى القبر بقدر ما يتألم ويلتذ ولكن اختلفوا فى انه هل يعاد الروح اليه والمنقول عن ابى حنيفة التوقف الاان كلامه هٰهنا يدل على اعادة الروح اليه اذ جواب الملكين فعل اختيارى فلا يتصور بدون الروح[4]

---

[1] ص ۲۰۴ ج ۴ مطبوعہ احیاء التراث العربی بیروت۔

[2] فتح الباری ص ۲۳۵ ج ۳ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت۔

[3] ص ۶۶

[4] شرح فقہ اکبر ص ۱۲۲ مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی۔

۵) ملا علی القاری نے مرقات میں مشکوٰۃ کے باب اثبات عذاب القبر کی شرح کرتے ہوئے۔ امام نوویؒ کی وہ پوری عبارت نقل کی ہے جس کا حوالہ نمبر ۲ میں دیا گیا ہے۔ وہ شافعی المسلک شارح ہیں یہ حنفی ہیں۔ اس مسئلہ میں مذاہب اربعہ کا ایک ہی نظریہ ہے پھر اس باب کی دوسری حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفیہ دلالۃ علی حیاۃ المیت فی القبر لان الاحساس بدون الحیاۃ ممتنع عادۃً واختلفوا فی ذٰلک فقال بعضہم یکون باعادۃ الروح وتوقف ابوحنیفۃ فی ذٰلک ولعل توقف الامام فی ان الاعادۃ تتعلق بجزء البدن اوکلھا انتھیٰ[1]

اس سے وہ بات ثابت ہوگئی جو فوائد کی شکل میں پیش کی جا چکی ہے کہ میت کے جسم میں بقدر ضرورت حیات فی القبر کے سب ہی قائل ہیں۔ خواہ اعادۃ الروح کے قائل ہوں یا نہ اور اعادہ ہونے نہ ہونے کا اختلاف بھی لفظی سا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ روح کا تعلق جسم سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جسم میں حیات بھی آجاتی ہے اور وہ روح جسم میں تدبیر و تصرف بھی کرتی ہے اس صورت میں جسم کو غذا کی ضرورت پڑتی ہے۔ سب لوازم اس کے لئے ہوں گے۔ اس کی حرکات نظر آئیں گی۔ جیسے دنیا میں روح کا تعلق جسم سے اسی نوعیت کا ہے۔ اور کبھی روح کا تعلق جسم سے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں بقدر ضرورت حیات کی ایک قسم تو آجاتی ہے لیکن روح جسم میں تدبیر اور تصرف نہیں کرتی جسم کو غذا وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ قبر میں اسی نوعیت کا تعلق ہوتا ہے۔ جس نے اعادۂ روح کی نفی کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی نوعیت کا قبر میں تعلق نہیں ہوتا اور جو حضرات اعادہ مانتے ہیں وہ دوسری نوعیت کے تعلق کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ بات یہ دیکھنی چاہیئے کہ اہل السنت والجماعت حیات فی القبر کے قائل ہیں یا نہیں؟ اس نکتہ پر سب متفق ہیں۔ اہل السنت والجماعت میں سے رہتے ہوئے اس سے فرار ممکن نہیں

۶) کتاب الروحؒ میں حافظ ابن القیم ارشاد فرماتے ہیں۔ قال شیخ الاسلام الاحادیث الصحیحۃ المتواترۃ تدل علی عود الروح الی البدن وقت السؤال، وسؤال القبر بلا روح قولٌ قالہ طائفۃ من الناس وانکرہ الجمہور وقابلہم آخرون فقالوا السؤال من الروح بلا بدنٍ، وھٰذا قالہ ابن مرۃ وابن حزم وکلاھما غلط والاحادیث الصحیحۃ تردہ ولو کان ذٰلک علی الروح فقط لم یکن للقبر بالروح اختصاص[2]

---

[1] مرقات ص ۱۹۸ ج ۱
[2] ص ۶۲

اعتراضات کے جوابات

اعتراض اوّل

ابن حزم نے اپنی کتاب "الملل والنحل" میں یہ فرمایا ہے کہ اگر قبر میں میت کے جسم میں حیات تسلیم کرلی جائے یہ قرآن پاک کے خلاف ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔ قالوا ربنا امتنا اثنتین و احییتنا اثنتین۔ اس میں صرف دو موتوں اور دو حیاتوں کا تذکرہ ہے دوسری آیت میں اس کی قدرے وضاحت ہے۔ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتاً فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم۔ کنتم امواتاً۔ پہلی موت ہے۔ فاحیاکم یہ پہلی حیات ہے۔ ثم یمیتکم یہ دوسری موت ہے۔ ثم یحییکم یہ حیات آخرت ہے۔ اگر قبر میں بھی زندگی مان لی جائے تو تین موتیں اور تین حیاتیں بن جاتی ہیں۔

جواب نمبر ۱

دوسری آیت میں جو یحییکم آیا ہے اس کی مفسرین نے دونوں تفسیریں کی ہیں ایک یہ کہ اس سے مُراد حیات فی الآخرۃ ہے۔ دوسری یہ کہ اس سے مُراد حیات فی القبر ہے یعنی قبر میں سوال جواب کے لئے زندہ کیا جائے گا۔ تفسیر کبیر[1]، بیضاوی اور دوسری معتبر تفسیروں میں یہ دونوں تفسیریں کی گئی ہیں۔ قاضی بیضاوی انہی لفظوں کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں۔ ثم یحییکم بالنشور یوم نفخ الصور او للسؤال فی القبور[2]۔ جس آیت کو جمہور کے خلاف استدلال کے لئے پیش کیا گیا تھا اس کی ایک تفسیر ہی وہی ہے جو جمہور کہتے ہیں۔

جواب نمبر ۲

اصل جواب یہ ہے کہ قرآن نے جو کہا ہے کہ حیاتیں دو ہیں اس سے مُراد حیات کاملہ اور حیات مطلقہ ہے۔ حیات مطلقہ وہ ہوتی ہے کہ روح کا جسم سے ایسا تعلق ہو کہ روح جسم میں تدبیر اور تصرف کرتی ہو۔ اس میں جسم کو کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لباس پہنے گا حرکات کرے گا۔ اس کی جنبش نظر آئے گی۔ جب حیات کا لفظ مطلق بولا جائے تو عموماً ایسی حیات ہی مُراد لی جاتی ہے اس لئے کہ یہ فرد کامل ہے اور یہ صرف دنیا میں ہوگی یا آخرت میں ہوگی۔ برزخ میں ایسی حیات کا کوئی بھی قائل نہیں، کوئی بھی نہیں مانتا کہ برزخ میں روح کا جسم سے ایسا تعلق ہے کہ روح جسم میں تدبیر و تصرف کرتی ہے صرف اتنا مانتے ہیں کہ روح کے تعلق سے صرف نوعٌ من الحیٰوۃ اس قدر آجاتی ہے۔ کہ عذاب و ثواب کا ادراک کر سکے۔ اسی طرح اور آیات سے جو معلوم ہوتا ہے کہ اس معروف موت کے بعد پھر زندگی صرف آخرت میں ہی ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ حیات مطلقہ اور کاملہ صرف آخرت میں ہوگی۔ اس سے پہلے نہیں ہوگی جمہور بھی اس کے قائل ہیں کہ قیامت سے پہلے حیات مطلقہ نہیں ہوگی جمہور کے موقف کو صحیح سمجھ

---

[1] تفسیر کبیر ص ۱۵۲ ج ۲ [2] تفسیر بیضاوی ص ۱۲ طبع مکتبۃ الجمہوریۃ المصریۃ

لینے اور تعلقاتِ روح کی انواع سمجھ لینے کے بعد کسی عاقل منصف کو انشاء اللہ کوئی شبہ پیش نہیں آسکتا۔

حدیث براء بن عازب پر اعتراض

جن احادیثِ صحیحہ سے جمہور اہل السنۃ والجماعت نے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے ان میں ایک حدیث براء بن عازب بھی ہے جس کو یہاں صاحب مشکوٰۃ نے فصل ثانی میں بحوالہ ابو داؤد و احمد نقل کیا ہے۔ اس میں صاف لفظ ہیں " یعاد روحہ فی جسدہ " حافظ ابن حزم وغیرہ حضرات نے اس حدیث کو گرانے کی کوشش کی ہے۔ اس کی سند پر کچھ اعتراضات کیے ہیں یہاں ان اعتراضات کو نقل کر کے مختصراً جواب دیں گے۔ لیکن اس سے پہلے اس حدیث کی صحت کے بارہ میں ائمہ حدیث میں سے دو حضرات کی اجمالی شہادت نقل کرنا مناسب ہے۔

پہلی شہادت حدیث کے مشہور امام حافظ ابوعبداللہ الحاکم اپنی المستدرک میں فرماتے ہیں۔ ھٰذا حدیث صحیح علیٰ شرط الشیخین وقد احتجا جمیعًا بالمنہال بن عمرو وزاذان ابی عمر الکندی وفی ھٰذا الحدیث فوائد کثیرۃ لاھل السنۃ وقمع للمبتدعۃ[1]۔

دوسری شہادت حافظ ابن القیم[2] کتاب الروح میں اس حدیث کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں۔ ھٰذا حدیث ثابت مشہور مستفیض صحّحہ جماعۃ من الحفاظ ولا نعلم احدًا من ائمۃ الحدیث طعن فیہ بل رووہ فی کتبھم وتلقّوہ بالقبول و جعلوہ اصلاً من اصول الدین فی عذاب القبر ونعیمہ ومسألۃ منکر و نکیر وقبض الارواح وصعودھا الیٰ بین یدی اللہ ثم رجوعھا الی القبر۔ اب حدیثِ براء کی سند پر کئے جانے والے اعتراضات نقل کر کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

اعتراض اوّل (۱) اس حدیث پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ اسکو حضرت براء سے نقل کرنے والے زاذان ہیں اور وہ " یعاد روحہ الی جسدہ " والی زیادتی نقل کرنے میں متفرد ہیں۔

اس اعتراض کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں:۔

(الف) زاذان ثقہ ہیں بہت سے ائمہ حدیث نے ان کی توثیق کی ہے۔ یحییٰ بن معین نے ان کی توثیق کی ہے۔ حمید بن بلال نے ان کے بارے میں کہا ہے۔ ھو ثقۃ لا تسئل عن مثل ھؤلاء[3] یحییٰ بن معین کا قول حافظ

---

[1] مستدرک حاکم ص ۳۹ ج ۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت [2] ص ۵۸، ۵۹

[3] کتاب الروح ص ۵۹

نے نقل فرمایا ہے۔ ثقۃٌ لا یسئل عن مثلہٖ[1]۔ محدثین کا یہ متفقہ قاعدہ ہے کہ ثقہ اگر کسی حدیث میں کوئی زائد بات نقل کرے جس کو دوسرے نقل نہیں کرتے تو یہ زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر زاذان متفرد بھی ہوں اس زیادتی کے نقل کرنے میں تب بھی قواعد محدثین کی روشنی میں اسے قبول کرنا پڑے گا۔

ب۔ حضرت براء سے اس حدیث کو نقل کرنے میں زاذان متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اور بھی متابعات ثقات ملتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم کتاب الروح میں فرماتے ہیں۔ وقد رواہ عن البراء بن عازب جماعۃٌ غیر زاذان منہم عدی بن ثابت ومحمد بن عقبۃ ومجاهد[2] اس کے بعد متابعت والی روایات تفصیل سے پیش کی ہیں۔ مثلاً پہلے حافظ ابن مندۃ کی کتاب، کتاب الروح والنفس میں اس سند سے یہ حدیث ہے۔ اخبرنا محمد بن یعقوب بن یوسف قال حدثنا محمد بن السفار انا ابو النضر هاشم بن القاسم ثنا عیسی بن المسیب عن عدی بن ثابت عن البراء بن عازب قال خرجنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی جنازة رجل من الانصار الحدیث[3]

اس لمبی حدیث میں تعاد روحہ کے لفظ کی بجائے فترد روحہ الی مضجعہ کے لفظ ہیں اس سند میں براء سے نقل کرنے والے زاذان نہیں بلکہ عدی بن ثابت ہیں اور عدی سے نقل کرنے والے منہال نہیں بلکہ عیسیٰ بن مسیب ہیں۔ اس کے بعد پھر ابن مندۃ کی اور سند پیش کی ہے من طریق محمد بن سلمۃ عن خصیف الجزری عن مجاهد عن البراء بن عازب اس میں براء سے نقل کرنے والے مجاهد ہیں۔ اور مجاهد سے نقل کرنے والے منہال نہیں خصیف جزری ہیں۔ غرضیکہ نہ زاذان متفرد ہے نہ منہال متفرد ہے۔ دونوں پر تفرد کا الزام غلط ہے۔

ج۔ اگر بالفرض براء بن عازب کی اس حدیث کو بالکل کالعدم تصور کرلیں۔ تب بھی جمہور کا موقف صحیحین کی حدیثوں سے ثابت ہے۔ کما مر غیر مرۃ۔

اعتراض ثانی معہ جواب

دوسرا اعتراض بعض نے اس حدیث پر یہ کیا ہے کہ زاذان کو براء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع حاصل نہیں لہٰذا یہ روایت منقطع ہوئی۔ یہ بہت غلط الزام ہے ایک تو اس لئے کہ رجال کی تمام کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے کہ زاذان جن صحابہؓ سے روایت کرتے ہیں، ان میں حضرت براء بن عازب بھی ہیں[4]۔ دوسرا یہ کہ صحیح ابوعوانۃ میں سماع کی تصریح موجود ہے[5]۔ یعنی زاذان اس کو سمعت البراء کہہ کے نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد کسی قسم کا خلجان باقی نہیں رہنا چاہیئے۔

---

[1] تہذیب التہذیب ص ۳۰۲ ج ۳۔ [2] ص ۵۶ [3] ایضاً [4] کما فی تہذیب التہذیب ص ۳۰۲ ج ۳۔
[5] کتاب الروح ص ۵۹۔

اعتراض ثالث | اس حدیث کو زاذان سے نقل کرنے والے منہال بن عمرو ہیں اور منہال ضعیف ہیں لہٰذا یہ حدیث قابلِ قبول نہیں۔

جوابات | ا۔ منہال کو ضعیف کہنا غلط ہے اس لئے کہ بہت سے ائمہ رجال نے ان کی توثیق کی ہے۔ حافظ ابن قیم اپنی کتاب الروح میں فرماتے ہیں " فالمنہال احد الثقات العدول قال ابن معین المنہال ثقة وقال العجلی کوفی ثقة[1] ان کی توثیق کے الفاظ حافظ ابن حجرؒ نے بھی تہذیب التہذیب میں نقل فرمائے ہیں[2]۔ ان پر جو بڑی سے بڑی جرح کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے گھر سے گانے کی آواز سنائی دی گئی ہے۔ حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ ولیس علی المنہال جرح فی ماحکی ابن ابی حاتم فذکر حکایة المتقدمة۔ ارشاد کے آخر میں حافظ ارشاد فرماتے ہیں۔ " وجرحہ بہذا تعسف ظاہر[3]"۔ یعنی اس بنار پر ان پر جرح کرنا کھلی بے انصافی ہے۔ اس لئے کہ اوّل تو یہی متیقن نہیں کہ انہی کے گھر سے آواز آرہی تھی۔ ہوسکتا ہے کہ پڑوس کے گھر سے یہ آواز آئی ہو۔ اگر انہی کے گھر سے آئی تھی تو ہوسکتا ہے کہ یہ وہاں موجود نہ ہوں یا یہ بات ان کے علم میں نہ ہو۔ اس لئے اس کی بنار پر جرح بعید از انصاف ہے۔ حافظ نے یہ بھی نقل کیا ہے" قال وھب بن جریر عن شعبة اتیتُ منزل المنہال فسمعت منه صوت الطنبور فرجعتُ، ولم اسئله۔ قلت فہلا سألته عسیٰ کان لا یعلم[4]" اس سے ثابت ہوا کہ شعبہ کو اس بات کی ہرگز بالکل تحقیق نہیں ہوئی کہ واقعی یہ آواز ان کے اختیار سے تھی اور ان کے علم میں تھی۔

ب۔ بتایا جا چکا ہے کہ منہال اس زیادتی کے نقل کرنے میں متفرد نہیں ہے۔ روایات تفصیل سے پیش کی جا چکی ہیں۔ اس لئے اس بنیاد پر اس زیادتی کو گرانے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ج۔ نیز اس زیادتی سے جو بات ثابت ہوتی ہے یعنی حیات فی القبر وہ اسی حدیث پر موقوف نہیں ہے۔ صحیحین کی حدیثیں بھی اس کے ماننے پر مجبور کرتی ہیں۔ اگر کوئی حدیث سنداً ضعیف بھی ہو لیکن اس کا مضمون دوسری نصوص سے مؤید ہو تو اس کو ماننا پڑتا ہے۔

د۔ اگر علیٰ سبیل التنزل مان بھی لیا جائے کہ یہ زیادتی ضعیف ہے تب بھی اس کے ماننے سے فرار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ حدیثِ ضعیف کو اگر تلقی بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ حدیثِ صحیح کے حکم میں ہوتی ہے

---

[1] کتاب الروح ص ۵۹ [2] تہذیب التہذیب ص ۳۲۰ ج ۱۰ [3] ص ۳۲۰ ج ۔
[4] ایضاً ۔ [5] ایضاً ۔

آپ کو بہت سے مسائل کی احادیث ایسی نظر آئیں گے جن کی سند میں کلام ہے لیکن اس سے جو مسئلہ نکلتا ہے اس کو اکثر تسلیم کرتے ہیں. جامع ترمذی میں اس کی بہت سی مثالیں آسانی سے مل سکتی ہیں. امام ترمذی حدیث کی سند پر کلام فرماتے ہیں. اس کے بعد فرما دیتے ہیں " والعمل علیه عند اهل العلم" اس میں کوئی شک نہیں کہ سند کی حالت پر نظر ضرور رکھنی چاہیئے. سند اور سند پر انتقاد اس امت کی امتیازی شان ہے. لیکن تحقیق مسائل کے لئے صرف سند پر ہی نگاہ نہیں رکھی جاتی بلکہ صحیح موقف تک پہنچنے کے لئے یہ بات انتہائی معاون اور مفید ہوتی ہے کہ دیکھا جائے کہ سلف نے اس حدیث کے مضمون کو قبول کیا ہے یا نہیں؟ اگر سلف کا نظریہ اسی کے مطابق چلا آیا ہے تو یہ واضح دلیل ہوگی کہ یہ حدیث مقبول ہے اس لئے کہ سلف کے نظریات مسلسل ورثۃً عن ورثۃٍ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے متصل ہیں. خلاصہ یہ کہ حدیث ضعیف کو بھی جب تلقی بالقبول کا شرف حاصل ہو جائے تو وہ مقبول سمجھی جاتی ہے کوئی شخص بھی اس ضابطے سے فرار نہیں کر سکتا اور اوپر حوالجات سے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت نے حیات فی القبر کو تسلیم کیا ہے اور اس پر اصرار کیا ہے. کسی صورت میں بھی وہ اس موقف سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں ہیں.

بعض غلط فہمیوں کا ازالہ

بعض باتوں سے اس مسئلہ میں الجھاؤ ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے. کچھ عبارات تلاش کر کے اس عقیدے میں تزلزل پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے. سب عبارات کو نقل کر کے فرداً فرداً جواب دینے میں بہت طول ہو جائے گا جس کی یہاں گنجائش نہیں البتہ اصولی طور پر کچھ باتیں کہدینی مناسب ہیں.

(۱) دنیا اور برزخ اور آخرت تینوں عالموں میں روح اور جسد کے تعلقات ایک درجہ کے نہیں ہوتے. نوعیت میں فرق ہے. عالم دنیا میں روح اور جسد کا تعلق ہے لیکن روحانیت مغلوب ہے جسمانیت غالب ہے. عالم برزخ میں باہمی تعلق تو ہوگا لیکن اس میں روحانیت غالب ہوگی، جسمانیت انتہائی مغلوب. اس عالم کے زیادہ تر معاملات اور حالات روح پر ہوں گے. جسم سے گو روح کا تعلق ہوگا اور جسم پر بھی ان حالات کا ورود ہوگا. لیکن جسمانیت انتہائی مغلوب ہوگی، حتیٰ کہ جسم تو تفرق کا شکار ہوتے ہوتے. تقریباً لاشئ ہو گیا اور عالم آخرت میں روحانیت اور جسمانیت دونوں مساوی سطح پر چلیں گی. عالم دنیا میں زیادہ تر حالات کا ورود جسم پر ہے. برزخ میں زیادہ تر روح پر ہے. آخرت میں دونوں پر. چونکہ برزخ میں روحانیت کا غلبہ ہے اس لئے اس غلبۂ روحانیت کی تعبیر کبھی سلف یوں بھی فرما دیتے ہیں کہ برزخ کا عذاب وثواب روح پر ہو رہا ہے. ان کی مراد صرف غلبۂ روحانیت بتلانا ہے. اجزاء جسم کے ساتھ روح کے نوع من التعلق کی نفی انکے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں ہوتی. اس نوع من التعلق کے تسلیم کرنے میں وہ کبھی بھی جمہور کی گاڑی سے نہیں اترے.

وہ تو صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہاں زیادہ زور روحانیت کا ہے۔ سلف اور خلف نے جب بھی یہ مسئلہ کتب کلامیہ میں لکھا ہے تو اہل السنت والجماعت سے تعلق رکھنے والے صرف ابن حزم وغیرہ ایک دو شخصیات کا اختلاف نقل کیا ہے جن کی ایسی تعبیریں نقل کی جاتی ہیں ان کا اختلاف کسی نے بھی نقل نہیں کیا۔ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں وہ جمہور کے ساتھ ہیں۔ صرف عالم برزخ کا غلبۂ روحانیت بتلانے کے لئے کبھی تعبیریوں ہو جاتی ہے کہ وہاں معاملات روح پر ہو رہے ہیں۔ اور ان حضرات کی کلام سے دوسری جگہ صراحۃً جمہور سے موافقت ثابت ہوتی ہے۔ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے کوئی شخص ابن حزم کا ہم نوا بن گیا ہے تو اربوں سواریوں میں سے ایک دو سواریوں کے اُتر جانے سے گاڑی میں کیا فرق پڑتا ہے ایسی عبارتوں سے کتب کلامیہ میں نصف النہار کی طرح مصرح مسئلہ میں اُلجھاؤ پیدا کرنے کی کوشش کرنا منصف فہیم کی شان کے لائق نہیں۔

۲۔ عالم برزخ میں روح کہاں کہاں پھرتی ہے کہاں رہتی ہے اس کے بارہ میں اگر نصوص مختلف بھی نظر آئیں۔ مثلاً یہ کہ روح علیین میں ہے۔ یا جنت کے سبز پرندوں میں سیریں کرتی ہے۔ یا وہاں فلاں صورت میں متمثل ہو کر پھرتی ہے۔ ان میں سے کسی بات کے انکار کی ضرورت نہیں وہ جہاں ہو جس حالت میں ہو جس کیفیت میں ہو عذاب و ثواب قبر کی نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ بہر حالت اس کا اجزاء جسم سے نوع من التعلق ہے اور جمہور نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ اس کو مان لو اس سے فرار نہ کرو۔ وہ جس کیفیت میں پھرتی ہے پھرے وہ عقیدہ وہی رکھو جو احادیث بتلاتی ہیں۔ اور جمہور جن کو مان رہے ہیں۔ امت کو پریشان نہ کرو۔

۳۔ صوفیاء اپنے کشف سے جسد مثالی کے قائل ہوتے ہیں۔ کشف سے واقعات تو معلوم ہو سکتے ہیں لیکن کسی کا کشف مدار مسائل نہیں بن سکتا۔ عذاب قبر کے بارہ میں بعض صوفیاء کا نظریہ یہ ہے کہ وہ جسد مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہوتے ہیں۔ اور غالباً قائل ہونے کی ضرورت بھی ان کو یہی پیش آئی ہے کہ جب جسم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اس صورت میں یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اب وقوع عذاب کی صورت کیا ہو گی بعض صوفیاء نے عامۃ الناس کے فہم کی آسانی کے لئے یہ قول اختیار کیا ہے کہ عذاب برزخ بتوسط مثال ہوتا ہے اگر جسم عنصری محفوظ نہیں تو جسد مثالی پر عذاب ہو سکتا ہے۔ اس کے قائل ہونے کی ضرورت اس مشہور اشکال کو رفع کرنا ہے۔ اس میں قابل غور دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ جسد مثالی پر بھی عذاب ہوتا ہے۔ لیکن عذاب قبر کی احادیث کو حل کرنے کے لئے اور اشکال مذکور کو دور کرنے کیلئے اسکے قائل ہونے کی ضرورت کوئی نہیں ہے متکلمین نے کہدیا ہے کہ اجزاء جسم میں سے بعض کے ساتھ روح کا تعلق ہو سکتا ہے۔ یہ ایک امر ممکن ہے۔ اور امر ممکن کی جب مخبر صادق خبر دے دے تو اس کو

ماننا لازم ہے۔ اس لئے کسی شرعی ضرورت کے لئے ہمیں اس کے قائل ہونے کی کوئی احتیاج نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر اصحاب کشف کہیں کہ ہمارا کشف ہے کہ جسدِ مثالی پر عذاب واقع ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوتا ہوگا لیکن نصوص کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جس جسد کو دفن کرکے آئے تھے یہ معاملات اس پر ضرور ہو رہے ہیں۔ اگر اس کو تسلیم کرتے ہوئے جسد مثالی پر بھی وقوع عذاب مان لیا جائے تو ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ جبکہ مقتضائے نصوص کو تسلیم کر لیا جائے۔

چنانچہ بعض اکابر کی کلام میں تصریح بھی ہے کہ وہ جسد مثالی پر وقوع عذاب کے ساتھ ساتھ اجزاء الجسم کے ساتھ تعلق روح کو بھی تسلیم کرتے ہیں، اس کے منکر نہیں ہیں۔ تو وہ جمہور کے مخالف نہ ہوئے۔ ایک زائد چیز کو اپنے کشف سے مانتے ہیں مانتے رہیں اور اگر کوئی کہے کہ ہم صرف جسدِ مثالی پر وقوع عذاب کے قائل ہیں اجزاء جسم کے ساتھ کسی قسم کا روح کا تعلق تسلیم نہیں کرتے۔ تو ان کا یہ نظریہ چونکہ کسی نص سے ثابت نہیں بلکہ نصوص عذاب قبر اور جمہور کے مذہب کے خلاف ہیں۔ اس لئے تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر اجزاء جسم عنصری پر عذاب مانتے ہوئے جسد مثالی پر وقوع کے بھی قائل ہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر اجزائے جسم خاکی پر وقوع عذاب کی نفی کرتے ہیں۔ صرف جسدِ مثالی پر مانتے ہیں۔ یہ بات نہ صرف بلا دلیل شرعی ہے بلکہ خلاف دلیل شرعی ہے۔ اس کا تسلیم کرنا ہمارے لئے درست نہیں۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض ملفوظات اور تصانیف میں صوفیاء کے اس مسلک کو نقل کر دیا ہے۔ جس سے بعض لوگوں نے ان کو اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ان کی کتابوں میں واضح تصریحات موجود ہیں کہ روح کا جسم خاکی کے اجزاء سے تعلق ہے اگر کوئی اس کو مانتے ہوئے جسدِ مثالی پر وقوع کا قائل ہو جائے تو اوپر کہا جا چکا ہے کہ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ ان کی تصریحات کے ہوتے ہوئے ان کو اس بات میں اپنا ہمنوا ثابت کرنا کہ اجزاء بدن کے ساتھ عذاب و ثواب کے معاملہ کا کچھ تعلق نہیں یہ غلط دعویٰ ہے۔ چنانچہ امداد الفتاویٰ میں ایک طویل تحریر میں یہ لکھتے ہیں کہ:

"اور اسی جگہ اس کو عذاب اور ضغطہ ہوتا رہتا ہے خواہ جسد کہیں ہوں اور درندوں نے کھا لیا ہو یا سوختہ ہو کر متفرق ہو گیا ہو۔ البتہ اجزائے جسدیہ کے ساتھ اس کو کچھ تعلق رہتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ان اجزاء میں بھی اگر اس قدر حیات باقی رہی جس سے عذاب و ثواب کا اثر جسد پر بھی آ جاوے تو کچھ بعید نہیں"[1]

---

[1] ص ۱۲۸ ج ۶

اپنی کتاب المصالح العقلیہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:۔

"ناممکن اور ممتنع نہیں ہے کہ مصلوب اور غریق کی روح پھیر دی جاتے اور ہم معلوم نہ کر سکیں کیونکہ یہ روح اور قسم کی ہے۔ بے ہوش اور سکتہ زدہ اور مبہوت زندہ ہوتے ہیں اور ان کی روحیں ان کے ساتھ ہی ہوتی ہیں اور بظاہر دہ مُردہ دکھائی دیتے ہیں ان کی زندگی ہم کو معلوم اور محسوس نہیں ہوسکتی۔ جس کے ٹکڑے اور اجزار الگ الگ ہو کر پراگندہ ہوجاویں خدائے قادر مطلق پر نہ مشکل ہے اور نہ ممتنع ہے کہ ان اجزار میں روح کو پیوست کر دے اور درد اور لذت اور دُکھ اور سُکھ کا شعور ان اجزار میں پیدا کر دے"[1]

ایسے ہی اس کتاب میں چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں:

"اسی طرح بلاشبہ مرنے کے بعد اجزائے بدن سے بھی روح کا تعلق رہتا ہے گو نیکوں کی روحیں علیین میں ہوتی ہیں۔ اور بدوں کی سجین میں۔ لیکن روحوں کا روحانی تعلق ابدان کے ذرات کے ساتھ رہنا ضروری ہے خواہ کسی کو قبر میں دفن کریں خواہ جلادیں خواہ ڈوب جاتے ذرّے ذرّے کے ساتھ روح کا تعلق (بالاتر از فہم) رہتا ہے۔"[2]

مسئلہ سماع موتیٰ

مشکوٰۃ شریف کے اس باب کی بعض حدیثوں میں ایسے لفظ ہیں جن کا تعلق قبروں میں مُردوں کے سُننے سے ہے اس لئے اس مسئلہ کی مختصراً وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

موتیٰ کی دو قسمیں انبیاءؑ اور غیر انبیاء۔ حضرات انبیاءؑ کا اپنی قبور میں سُننا اہل السُنّۃ والجماعت کے تمام ائمہ میں متفق علیہ مسئلہ ہے اس میں کسی معتد بہ عالم نے خلاف نہیں کیا۔ چنانچہ حضرت گنگوہیؒ فتاویٰ رشیدیہ میں ایک مسئلہ میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں، "انبیاءؑ کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا کہ ان کے سماع میں کسی کا اختلاف نہیں ہے"[3] یہ حضرت گنگوہیؒ کی ذاتی رائے نہیں بلکہ حکایت اجماع ہے۔ اس پر زیادہ تفصیلی کلام باب الصلوٰۃ علی النبیؐ میں مسئلہ حیات النبیؐ کے تذکرہ کے وقت کی جائے گی۔ اس وقت زیر بحث حضرات انبیاء علیہم السّلام کے علاوہ باقی موتیٰ کے سماع کا مسئلہ ہے کہ اگر ان کی قبروں کے پاس جا کر کچھ کہا جائے تو سُنتے ہیں یا نہیں؟ اس مسئلہ میں حضرات صحابہؓ سے لے کر اب تک اختلاف رہا ہے۔ سلف

---

[1] المصالح العقلیہ ص ۳۲۲ مطبوعہ اشرف المواعظ دیوبند [2] المصالح العقلیہ ص ۳۲۷
[3] فتاویٰ رشیدیہ ص ۵۹

اہلِ حق کے دونوں قول ہیں بعضوں نے سماعِ موتیٰ کا انکار کیا ہے اور بعض نے اثبات کیا ہے حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ "یہ مسئلہ عہدِ صحابہؓ سے مختلف فیہا ہے اس کا فیصلہ کوئی نہیں کرسکتا"۔[1] حضرت تھانویؒ نے امداد الفتاویٰ میں اسی کے قریب فرمایا،[2] مقصدان اکابر کے فرمانے کا یہ ہے کہ جس مسئلہ میں جانبین سے سلف اہلِ حق کا قول موجود ہو اس میں ایک طرف کا ایسا جزمی فیصلہ کرنا جس میں دوسری طرف کی تضلیل ہو درست نہیں ایسے اختلافی مسئلہ میں زیادہ سے زیادہ ایک جانب کا رجحان ہوسکتا ہے۔ جزم نہیں کیا جاسکتا۔

مشہور یہ ہے کہ علماءِ حنفیہ سماعِ موتیٰ کے قائل نہیں اس کا منشاء یہ ہے کہ کتاب الأیمان میں یہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کروں گا۔ فلاں کے مرنے کے بعد اس سے کلام کیا تو فقہِ حنفی کی کتابوں میں ہے کہ وہ حانث نہیں ہوگا اس سے بعض لوگ یہ سمجھ گئے کہ حانث اسی لئے نہیں ہوا کہ مردہ نہ سنتا ہے اور نہ کلام کرتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حنفیہ سماعِ موتیٰ اور کلامِ موتیٰ کے قائل نہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ ملا علی قاری کے ایک غیر مطبوعہ رسالہ کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں کہ حانث نہ ہونے کی وجہ مردہ کا عدمِ سماع یا عدمِ کلام نہیں بلکہ حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مردے سے بات کرنا عرف میں کلام نہیں سمجھا جاتا اور اور ایمان کا مبنیٰ عرف پر ہے۔ کسی کی قسم کا وہی مفہوم لیا جائے گا جو عرف میں رائج ہو۔ مرنے کے بعد کی گفتگو کو چونکہ عرفِ عام میں کلام نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ کلام اس کی قسم کے خلاف نہیں۔ تو انکارِ سماع کی علماءِ حنفیہ کی طرف نسبت اس مسئلہ کے غلط سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ ائمہ حنفیہ میں سے کسی نے صراحتاً انکار نہیں کیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں نفیِ سماع کا عنوان قائم کیا ہے پھر اس پر محقق نے خود ہی سوال کیا ہے کہ جب سنتے نہیں تو سلام علی القبر کا کیا معنیٰ۔ اس کا جواب یہ دیا کہ مردے اس وقت سن لیتے ہیں یعنی یہ جزئیہ نفی سے مستثنیٰ ہے۔ پھر خود ہی سوال کیا کہ جب سنتے نہیں تو پھر انه یسمع قرع نعالھم کا کیا مطلب؟ اس کا جواب بھی استثناء کے ساتھ دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واما الشیخ ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ فجعل الاصل هو النفي وكل موضع ثبت فيه السماع جعله مستثنى ومقتصرًا على المورد قلت:

---

[1] فتاوی رشیدیہ ص ۱۰۸ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی۔

[2] امداد الفتاوی ص ۳۷۹ ج ۵

اذا اما الفائدۃ فی عنوان النفی وما الفرق بین نفی السماع ثم الاستثناء فی مواضع کثیرۃ وادعاء التخصیص وبین اثبات السماع فی الجملۃ مع الاقرار بانا لاندری ضوابط اسماعھم فان الاحیاء اذا لم یسمعوا فی بعض الصور فمن ادعی الطرد فی الاموات ولذا قلت بالسماع فی الجملۃ[1] اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ محقق ابن ہمام نے عنوان نفی قائم کرکے پھر اس میں سے بعض مواضع کا استثناء کرکے جو بات کہنا چاہی ہے اس کا مآل وہی تو ہے جو ہم کہتے ہیں. ہم سماع موتی میں طرد کے قائل نہیں کہ ہر مردہ ہر بات کو سنتا ہے اور یہ طرد تو احیاء کے اندر بھی نہیں مردوں میں کیا ہوگا. ہم جو سماع موتی کے ثبوت کے قائل ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ جو بات اللہ ان کو سنانا چاہتا ہے سنا دیتا ہے. ہمیں ضابطہ اسماع کا پتہ نہیں. اسی کو سماع فی الجملہ کے ساتھ تعبیر کیا ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے عنوان ثبوت قائم کرکے سماع فی الجملہ کا قول اختیار کیا ہے اور آپ نے عنوان نفی قائم کرکے بھی بعض جگہ ثبوت سماع کو تسلیم کر لیا ہے. بعض جگہ سماع کے قائل آپ بھی ہیں. اور ہم بھی. مآل واحد ہے پھر عنوان نفی سے کیا فرق پڑتا ہے.

اصل محقق بات سماع فی الجملہ کا ثبوت ہے نہ کہ سماع مطرد کا. شیخ الاسلام مولانا عثمانیؒ نے بھی یہی تعبیر اختیار فرمائی ہے. مثبتین حضرات سماع موتی کے اثبات کے لئے شیخین کی اس حدیث اور بہت سی دیگر احادیث صحیحہ سے استدلال کرتے ہیں. صحیحین کی اس حدیث میں واضح ہے کہ انہ یسمع قرع نعالھم مردہ دفن کرکے جانے والوں کے جوتوں کی آہٹ کو یقیناً سنتا ہے. احادیث صحیحہ میں قبر پر سلام کہنا وارد ہے اگر سنتے نہ ہوں تو یہ سلام لغو ہے. بالخصوص وہ سلام جو خطاب کے صیغہ سے ہو. حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ والاحادیث فی سماع الاموات قد بلغت مبلغ التواتر وفی حدیث صححہ ابو عمر وان ان احدًا اذا سلم علی المیت فانہ یرد الیہ ویعرفہ ان کان یعرفہ فی الدنیا[2]

ترجمہ: " اور مردوں کے سننے کے متعلق احادیث حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں اور ایک حدیث میں ہے. جس کی تصحیح ابو عمرو نے کی ہے. کہ جب کوئی شخص میت کو سلام کرتا ہے تو وہ اس کا جواب دیتا اور اس کو پہچان لیتا ہے اگر دنیا میں اس کو پہچانتا تھا"

صاحب فتح الملہم فرماتے ہیں کہ والذی تحصل لنا من النصوص واللہ اعلم ان سماع الموتی ثابت فی الجملۃ بالاحادیث الکثیرۃ الصحیحۃ[3] جو حضرات نفی سماع کے قائل ہیں.

---

[1] فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲ [2] فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲ [3] فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲

[4] فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲

وہ قرآن پاک کی آیات سے استدلال کرتے ہیں جیساکہ سورۃ نمل میں ہے۔ انك لاتسمع الموتیٰ. اور دوسری جگہ ہے ماانت بمسمع من فی القبور مثبتین حضرات نے اس دلیل کے کئی جوابات دیئے ان جوابات کا منشاء احادیث کثیرہ صحیحہ اور آیات میں تطبیق دینا ہے۔

(۱) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ آیت میں اسماع کی نفی ہے سماع کی نہیں۔ آیت یہ کہتی ہے کہ آپ میں یہ طاقت نہیں کہ مُردوں کو سُنا سکیں یہ نہیں فرمایا کا یسمع الموتیٰ کہ مُردے سُنتے نہیں۔ واقعی تبدل عالم کے بعد کس میں طاقت ہے کہ اپنی بات ان کو سُنا سکے یہ اللہ ہی کی طاقت اور قدرت سے ہو سکتا ہے۔ وہ اپنی قدرت سے جُوتوں کی آہٹ سُنا دے آنے والے کے سلام کے الفاظ سُنا دے اور جواب کی توفیق دے دے غرضیکہ آیت میں نفی اسماع ہے بلکہ نفی سماع۔ متنازع فیہ دوسرا امر ہے نہ کہ پہلا۔ صاحب[1] فتح الملہم نے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے بیانات سے تمسک کرتے ہوئے اس جواب کی تفصیل فرمائی ہے ان کی کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے افعال کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ افعال ہیں جو اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ مثلاً پورے اسلحہ کے زور سے جنگ جیتنا یہ اسباب کے ماتحت ہے۔ ایسے افعال کے کرنے کی نسبت تو بندوں کی طرف کی جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ اس بندے نے یہ کام کیا۔ اور جو کام مافوق الاسباب ہو جائے اس کی نسبت بندے سے سلب کر کے اللہ کی طرف کی جاتی ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مٹھی کنکریوں کی پھینکی جو سب کافروں کی آنکھوں میں پڑی جو ان کی شکست کا سبب بنی۔ اس کے متعلق قرآن نے یہ طرز اختیار کیا ومارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمٰی۔ رمی اگرچہ حضور علیہ السلام سے ہی بظاہر صادر ہوئی لیکن اس کے آثار مافوق الاسباب تھے اس لئے حضور علیہ السلام سے نسبت کی نفی کر کے اللہ کی طرف نسبت کی گئی۔

مردہ جب مر کر دوسرے عالم میں پہنچ گیا تو یہاں کی بات اس کو سنانا مافوق الاسباب الطبعیہ ہے۔ گو وہ قدرت حق سے سُنتے ہیں کما نطقت بہ الاحادیث۔ لیکن اس کے سنانے کی آپ سے نفی کر دی گئی انك لا تسمع الموتیٰ ان کو سنانا آپ کے بس کا کام نہیں۔

(۲) سماع کی دو قسمیں۔ (۱) سماع حسی یعنی حسی طور پر کان میں آواز آجانا۔ (۲) سماع قبول اور سماع نافع۔ یعنی سُن کر قبول کرنا ایسا سُننا کہ جس پر نفع کا ترتب ہو۔ انك لا تسمع الموتیٰ۔ میں سماع حسی کی نفی نہیں سماع نافع کی نفی ہے۔ مطلب آیت کا یہ ہے کہ حسی طور پر تو یہ آواز کو سُنتے ہیں لیکن سماع نافع نہیں ہو رہا کیونکہ قبول

---

[1] فتح الملہم ص ۴۷۹ ج ۲

کرنے کی نیت ہی نہیں۔ اس آیت میں موتی سے مُراد کفار ہیں کلام بنار برتشبیہ کے ہے مطلب یہ ہے کہ آپ کے یہ مخاطب کفار مُردوں جیسے ہیں۔ آپ ان کو کیسے سُنا سکتے ہیں۔ تو یہاں حقیقی مردوں کی بات نہیں بلکہ کافروں کی بات کی جارہی ہے۔ اس لئے متنازع فیہ مسئلہ سے اس آیت کا تعلق نہیں۔ اختلاف حقیقی مُردوں کے سُننے یا نہ سُننے میں ہے اگر اس پر یہ کہا جائے کہ یہ استعارہ تبھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مستعار منہ کا بھی وجود ہو۔ جیسے مشبہ نہیں سُنتا مشبہ بہ بھی نہ سُنتا ہو تو مشبہ بہ کا عدم سماع ثابت ہو گیا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مشبہ بہ میں بھی عدم سماع کی بات ہونی چاہیئے لیکن جس قسم کا سماع مشبہ میں منفی ہے اسی قسم کے سماع کی نفی جانب مشبہ بہ میں ہونی چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی کافر حسی طور پر یقیناً سُنتے تھے۔ لیکن اس سے نفع نہیں اٹھاتے تھے تو سماع حسی مشبہ میں یقیناً ثابت ہے سماع نافع اور سماع قبول، سماع ہدایت یہ منفی ہے۔ تو جانب مشبہ بہ میں بھی یہی بات ہونی چاہیئے کہ حسی طور پر تو حقیقی مردے سُنتے ہیں۔ البتہ سماع ہدایت نہیں کیونکہ وہ عالم تکلیف سے نکل چکے ہیں۔ وہاں نفع ہدایت حاصل نہیں کر سکتے تو زیادہ سے زیادہ حقیقی مردوں میں اگر سماع کی نفی کی جا سکتی ہے تو سماع نافع کی نہ کہ سماع حسی کی اس مضمون کی آیتیں جہاں بھی وارد ہیں حقیقی مردوں کی بات کرنا کسی جگہ مقصود نہیں، ان تمام آیات کا سوق کفار کے لئے ہے کبھی ان کو مُردے کہا جاتا ہے کبھی ان کو بہرے اور کہیں اندھے کہا جاتا ہے ہر جگہ مراد ہدایت حاصل کرنے کی نفی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ آیت میں سماع کی نفی مقصود نہیں بلکہ نفی انتفاع مقصود ہے۔ حضرت شاہ صاحب[۳] نے یہ جواب جلال الدین سیوطی سے نقل فرمایا[۱] دوسرے محققین مفسرین اکثر یہی تفسیر فرمارہے ہیں[۲] سیوطی نے یہ جواب نظم میں پیش فرمایا ہے۔

سماع موتیٰ کلام الخلق قاطبۃً — قد صحّ فیھا لنا الآثار بالکتب
أنہ النفی معناھا سماعُ ھدیً — لا یسمعون ولا یصغون للادب

(۴) حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں[۳] کہ لغت میں سننا بمعنی عمل کرنے کے بھی آتا ہے بکثرت کہا جاتا ہے کہ تم میری بات سُنتے نہیں مراد یہ ہوتا ہے کہ اس کو مانتے نہیں اور عمل نہیں کرتے ہر زبان

۱؎ فیض الباری ص ۴۶۷ ج ۲

۲؎ دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۴۲۷ ج ۳ تفسیر طبری ص ۹ جزء ۲۰۔ تفسیر کبیر للرازی ص ۲۱۶ ج ۲۴ تفسیر بیضاوی ص ۴۱۳ طبع مکتبۃ الجمہوریۃ المصریۃ۔

۳؎ فیض الباری ص ۴۶۸ ج ۲

میں یہ محاورہ رائج ہے۔ اسی طرح سے یہاں سماع ماننے کے معنیٰ میں ہے کہ یہ لوگ سُنتے نہیں یعنی مانتے نہیں۔ اس جواب کے مطابق کلام لغت میں داخل ہوگی غرض نزول پر بحث کرنے کی حاجت نہیں۔

(۴) حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں سماع کی نفی ہمارے علم اور ہمارے عالم کے اعتبار سے ہے۔ مُردے گرچہ عالم برزخ میں سُن رہے ہیں کما نطقت بہ الاحادیث لیکن ان کا یہ سماع اُس عالم میں ہے۔ وہ خود ہمارے عالم سے نکل چکے ہیں وہ خود ہمارے عالم سے معدوم ہیں تو اُن کا سماع ہمارے علم اور ہمارے اس عالم کے لحاظ سے معدوم ہے۔ گفتگو اس اعتبار سے ہے کہ قرآن پاک کی تعبیرات بسا اوقات مخاطبین کے علم اور مشاہدہ کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسا کہ قرآن مجید ہے وجدھا تغرب فی عینٍ حمئۃ واقع کے اعتبار سے غروبِ سُورج چشمہ میں نہ تھا لیکن مشاہدۃً لوگوں کو چشمے میں ڈوبتا معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ تعبیر اختیار فرمائی۔

اہم تنبیہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف رہا ہے ایک طرف کا جزم مشکل ہے اس لئے اگر کوئی دیانداری کے ساتھ اپنے نزدیک نفی سماع کو راجح سمجھتا ہے اور اثبات سماع کے دلائل کی قواعدِ علمیہ کے مطابق مناسب تاویل کرتا ہے اور نفی کا قائل ہے تو اس پر طعن نہیں کیا جا سکتا اس پر طعن کرنا تجاوز عن الحدود ہے اس لئے کہ یہ بھی سلف کا ایک مسلک ہے لیکن اگر کوئی شخص نفی سماع موتیٰ کا اس طرح سے قائل ہے کہ اس کے ساتھ جزم والا معاملہ کرتا ہے۔ اور مثبتین سماع پر طعن کرتا ہے۔ ثبوت سماع کا قائل ہونے کی وجہ سے ان کو مشرک یا توحید میں ڈھیلا سمجھتا ہے تو اس کی طرف سے تجاوز عن الحدود ہوگا۔ اور ناقابل گوارا زیادتی تصور ہوگی جس پر مؤاخذہ کیا جا سکتا ہے ہمارا مؤاخذہ نفی سماع کے قول پر نہیں۔ بلکہ اس بات پر ہے کہ جب سلف میں ایک گروہ بلکہ اکثر سلف دلائل صحیحہ کی بنا پر ثبوت سماع کے قائل ہیں یہ اس کو ضلالت کیوں قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اگر غیر انبیاء سے بڑھ کر انبیاء کے سماع کی نفی کرنے لگ جائیں تو بھی قابل مؤاخذہ ہوں گے کیونکہ یہ خلاف اجماع ہے۔

فائدہ بعض جاہل اور بے دین ثبوت سماع پر اپنی جہالت سے غلط تفریعات بٹھاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ان سے امدادیں مانگنے لگ جاتے ہیں ان کے سامنے حاجت پیش کرتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اولیاء ہر جگہ کی ہر بات کو سُنتے ہیں ان کو حاضر ناظر تک گمان کر لیتے ہیں۔ یہ سب شرکیات ہیں۔ جو سلف اہل حق ثبوت سماع کے قائل تھے ان میں سے ان باتوں کا کوئی قائل نہ تھا نہ ہی ثبوت سماع ان باتوں کا مبنیٰ بن سکتا ہے اس لئے کہ جو حضرات ثبوت سماع کے قائل ہیں۔ وہ موتیٰ میں سے صرف اولیاء کرام کے سماع کے قائل نہیں بلکہ فاسقوں اور کفار تک کے سماع کے قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ نیک و بد

ثبوت سماع میں سب برابر ہیں۔ تو اگر مردے کا قبر میں سننا ان امور کی دلیل ہے تو پھر کفار اور فساق کی قبروں پر جا کر یہی امور جائز ہونے چاہئیں۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں معلوم ہوا ثبوت سماع ان امور کے جواز کی دلیل نہیں ان امور شرکیہ کا سماع موتیٰ سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کی تردید پر دلائل قطعیہ قائم ہیں ان سے تردید کیجائے گی۔ البتہ اگر کسی جگہ کے عوام ایسے ہوں کہ جب تک سماع موتیٰ کا انکار نہ کیا جائے ان کو یہ باتیں سمجھائی نہ جا سکتی ہوں تو وہاں مصلحتاً انکار کر دینے میں کوئی مضائقہ ہمارے نزدیک بھی نہیں لیکن مصلحتاً انکار اور چیز ہے تحقیق مسئلہ اور چیز ہے یہاں گفتگو تحقیق مسئلہ میں ہے۔

حضرت تھانویؒ التکشف میں سماع موتیٰ کے مسئلہ پر کلام فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ[1]

"البتہ عوام کا سا اعتقادِ اثبات کہ اس کو حاضر ناظر متصرف مستقل فی الامور سمجھتے ہیں یہ صریح ضلالت ہے اگر اس کی اصلاح بدوں انکار سماع کے نہ ہو سکے تو انکارِ سماع واجب ہے۔"

---

[1] التکشف ص ۶۴۰ مطبوعہ سجاد پبلشرز لاہور۔

باب الاعتصام بالکتاب والسنّۃ

من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو ردٌّ متفق علیہ

ردٌّ مصدر بمعنی اسم مفعول ہے یعنی مردودٌ۔ مبالغہ کے لئے مصدر سے تعبیر کر دیا گیا۔ فھو ردٌّ میں "ہو" ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) اس کا مرجع مُحدَث ہو یعنی وہ گھڑی ہوئی چیز مردود ہے۔ (۲) اس سے مراد مُحدِث ہے یعنی دین میں نئی ایجاد کرنے والا مردود ہے۔

بدعت کی تعریف

اس حدیث میں بدعت کی مذمت کیساتھ بدعت کی تعریف کی طرف بھی واضح اشارہ ہے۔ اس حدیث کی روشنی میں بدعت کی تعریف یہ نکلتی ہے "مالیس من الدین کو دین میں داخل کرنا" جس چیز کی دین کی طرف نسبت کی جائے اس کی دو قسمیں ہیں ایک "مامن الدین" اور دوسری "مالیس من الدین" "مامن الدین" سے مراد یہ ہے کہ اس شئی کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہو۔ اور "مالیس من الدین" وہ چیز ہے جس کے دین میں سے ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو۔ کسی چیز کے بدعت میں سے ہونے کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ "مالیس من الدین" کے قبیل سے ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔

مثلاً ایصال ثواب کا جواز دلیل شرعی سے ثابت ہے اگر کوئی شخص ایصال ثواب کو مشروع سمجھتا ہے اور اس کو کرتا ہے تو اس نے "مامن الدین" کو دین میں سے سمجھا ہے اس لئے یہ بدعت نہیں اس لئے کہ یہاں بدعت کا پہلا رکن یعنی اس چیز کا مالیس من الدین ہونا مفقود ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ فلاں مہینے کی فلاں تاریخ کو ایصال ثواب کرنے کا زیادہ ثواب ہے تو اس دن کی یہ تخصیص بدعت ہے اس لئے کہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں یہ مالیس من الدین کے قبیل سے ہے اس شخص نے اس کو دین میں داخل کردیا اور موجب ثواب سمجھا لہٰذا یہ بدعت ہوگا۔

کسی دن کی تخصیص کو دین میں سے سمجھنے کی ایک نشانی یہ بھی ہے کہ اس دن ایصال ثواب وغیرہ نہ کرنے والے کو قابل ملامت سمجھا جائے۔ اگر کسی دن کی تخصیص دینی فرقوں میں محاذ آرائی اور فتویٰ بازی کی بنیاد بن جائے تو اس امر کی واضح دلیل ہے کہ اس کو ایک فریق نے دین میں سے سمجھ لیا ہے۔

ریل گاڑی، کاریں، بسیں، ہوائی جہاز وغیرہ دوسری نئی نئی ایجادات بھی "مالیس من الدین" کے قبیل سے ہیں لیکن یہ بدعت نہیں کیونکہ بدعت ہونے کے لئے مالیس من الدین"

ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو دین میں سے سمجھنا بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ کوئی شخص بھی ان چیزوں کو دین میں سے نہیں سمجھتا، کوئی نہیں کہتا کہ ریل گاڑی پر سفر کرنے پر اتنے نفلوں کا ثواب ملے گا اور ہوائی جہاز پر سفر کرے گا تو اتنا ثواب ملے گا۔

ایسے ہی مدارس اور دیگر اداروں میں اسباق اور دوسرے کام کرنے کے لئے جو ایک نظام بنالیا جاتا ہے اس پر بھی کوئی دلیل شرعی قائم نہیں لیکن ان کو دین میں داخل نہیں سمجھا جاتا اس لئے یہ بدعت نہیں۔ کوئی نہیں کہتا کہ صحیح بخاری پہلے گھنٹہ میں پڑھنے پر خاص ثواب ملے گا جو دوسرے گھنٹہ میں پڑھنے کی صورت میں نہیں ملے گا۔

بدعت کی تقسیم

علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ آیا بدعت کی تقسیم حسنہ اور سیئہ کی طرف ہوتی ہے یا نہیں؛ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ بدعت کی دو قسمیں ہیں حسنہ اور سیئہ اور بہت سے محققین نے یہ فرمایا ہے کہ بدعت ہمیشہ سیئہ ہی ہوتی ہے کبھی حسنہ نہیں ہوتی۔ مجدد الف ثانیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی اختلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ بدعت کی تعریفیں دو کی گئی ہیں۔ اتنی بات پر تو سب متفق ہیں کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجود نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ خیر القرون میں موجود ہونے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ چیز خیر القرون میں موجود بوجود حسی ہو دوسرے یہ کہ موجود بوجودِ شرعی ہو وجود بوجود حسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کا نفس الامر میں وجود ہو۔ اور موجود بوجودِ شرعی کا مطلب ہے کہ اس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہو خواہ نفس الامر اور خارج میں وہ کام پایا جاتا ہو یا نہ۔

اگر موجود سے مراد موجود بوجود شرعی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جس کام کے جواز پر دلیل شرعی قائم نہ ہو اس کو دین سمجھ کر کرنا بدعت ہے اس صورت میں ہر بدعت سیئہ ہی ہوگی کوئی بدعت بھی اس معنی کے اعتبار سے حسنہ نہیں ہو سکتی جو حضرات عدم انقسام کے قائل ہیں وہ یہی معنی مراد لیتے ہیں اور بدعت کی یہی تعریف کرتے ہیں۔

اگر موجود سے مراد موجود بوجود حسی لیں تو مطلب یہ ہوگا کہ بدعت وہ کام ہے جس کا خیر القرون میں وجودِ خارجی نہ ہو اور اس کو دین سمجھ کر کیا جائے۔ اس صورت میں بدعت کی دو قسمیں ہوں گی اس لئے کہ جو چیز خیر القرون میں خارجاً موجود نہ ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا وجود خارجی تو نہیں تھا لیکن اس کے جواز پر دلیل شرعی قائم ہے۔ یہ بدعت حسنہ ہوگی اور دوسری صورت یہ کہ اس چیز کا نہ تو

وجود خارجی خیر القرون میں تھا اور نہ ہی یہ کسی اور دلیل شرعی سے ثابت ہے تو یہ بدعت سیئہ ہوگی۔

اس نکتہ پر دونوں فریق متفق ہیں کہ جو چیز کسی بھی دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین میں داخل سمجھا جائے تو وہ بدعت ہے اور سیئہ ہے۔ اس کی قباحت پر سب کا اتفاق ہے اور ایک چیز جس کا خیر القرون میں تو وجود خارجی نہیں تھا لیکن کسی دلیل سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے تو ایسی چیز سب کے نزدیک جائز ہے۔ ان دو نقطوں پر اتفاق کے بعد اختلاف صرف اتنی بات میں ہے کہ اس دوسری قسم کی چیز کو بدعت سے تعبیر کیا جائے گا یا نہیں؟ جو انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو عدم انقسام کے قائل ہیں وہ اس کو بدعت ہی شمار نہیں کرتے تو یہ اختلاف محض تعبیری اور لفظی ہوا۔

کل امتی یدخلون الجنۃ الا من ابی ص۲۷

اباء اور انکار کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اباء اعتقادی یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی بات پر پورا اعتقاد نہیں۔ ایسا شخص خالد فی النار ہوگا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میری امتِ دعوت جنت میں ضرور جائے گی سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے اباء اعتقادی یعنی کفر کیا یہ جنت میں کبھی نہیں جائیں گے۔ (۲) اباء عملی یعنی اعتقاداً تمام ضروریاتِ دین کو مانتا ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض باتوں پر عمل کرنے میں سستی کرتا ہے ایسے شخص کے دخول فی النار کا خطرہ ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا میری امتِ اجابت کو جنت کا دخول اولی ضرور حاصل ہوگا۔ سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے کوئی بدعملی کی ہوگی۔

عن جابر قال جاءت ملائکۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ص۲۷

ان العین نائمۃ والقلب یقظان۔

نوم انبیاء علیہم السلام کی خصوصیت۔ عام لوگوں کی نیند عموماً صرف ظاہری اعضاء پر ہی اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ ان کا دل بھی اس سے متاثر ہوتا ہے لیکن نبی کی نیند سے صرف ظاہری اعضاء ہی متاثر ہوتے ہیں۔ دل پر ان کی نیند کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ متعدد احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے دل نہیں سوتے۔ کیونکہ نبی کو ہر وقت عالم بالا سے علم حاصل کرنے کیلئے تیار رہنا ہوتا ہے۔ نبی کا دل ہر وقت نوم اور یقظہ میں علوم وحی حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ نبی کا خواب وحی کی ایک مستقل قسم ہے اور وحی کی دوسری اقسام کی طرح قطعی اور حجت ہے۔ قتل اولاد حرام قطعی ہے لیکن نبی کے خواب سے اس کا نسخ ہو سکتا ہے ابراہیم علیہ السلام نے خواب

دیکھا کہ میں اپنے بیٹے کو ذبح کر رہا ہوں۔ ابراہیم علیہ السّلام اس کو وحی قطعی سمجھ کر اس پر عمل کرنے کیلئے تیار ہو جاتے ہیں۔ پھر اپنے بیٹے سے امتحاناً پوچھتے ہیں وہ جواب دیتا ہے " افعل ما تؤمر" اسماعیل علیہ السّلام نے بھی اس خواب کو حق تعالیٰ کا حکم قرار دیا معلوم ہوا وہ بھی نبی کے خواب کو حجت سمجھتے ہیں قرآن کریم نے ان کے اس نظریہ کو بلا انکار نقل کیا ہے معلوم ہوا قرآن کی نظر میں بھی نبی کا خواب وحی قطعی اور حجت ہے۔

نبی کے خواب کا حجت ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے اور اس پر علماء اُمّت کا اجماع بھی ہے۔ اگر یہ کہدیا جائے کہ اعضاء کے سونے کے ساتھ ساتھ نبی کا دل بھی سو جاتا ہے تو وحی کی اس قسم پر سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ اس لئے نبی کے خواب کو وحی ماننے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی مانا جائے کہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل جاگتا رہتا ہے۔

چونکہ نیند کی حالت میں بھی نبی کا دل نہیں سوتا اس لئے انبیاء علیہم السّلام کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کی نیند ناقض وضوء نہیں ہوتی۔ یہ مضمون متعدد احادیث سے بھی ثابت ہے اور علماء اُمّت کا بھی یہی نظریہ ہے۔ بعض اوقات نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سو جاتے اور اٹھ کر نیا وضوء کرنے کے بغیر ہی نماز پڑھ لیتے ہے[1]

اشکال ایک حدیث کتاب الصلوٰۃ میں آئے گی جس کو "حدیث لیلۃ التعریس" کہتے ہیں اس میں یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے صبح کے قریب سونے کے لئے پڑاؤ ڈالا حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ صبح صادق کے وقت جگا دینا۔ حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صحابہؓ سو گئے اتفاق سے حضرت بلالؓ کو بھی نیند آگئی۔ فجر کے وقت کسی کو بھی جاگ نہیں آئی جب سورج نکل آیا تو جاگ آئی اس وقت آپؐ نے نماز قضا فرمائی اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ تو کہتے ہیں نبی کا دل ہر وقت بیدار ہوتا ہے۔ اگر یہی بات ہے تو پھر نبی پاک صلّی اللہ علیہ وسلّم کو صبح صادق کا علم کیوں نہ ہوا۔

جواب بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ نبی کے دل کا بیدار ہونا کلی نہیں اکثری ہے کبھی کبھار نبی کا دل بھی نیند سے متأثر ہو جاتا ہے۔ ایسے مواقع میں سے ایک موقعہ پر لیلۃ التعریس کا واقعہ بھی پیش آیا ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں کیونکہ نبی کا ہر خواب وحی ہے۔ اگر یہ کہدیا

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم صفحہ ۲۶ ج ۱ مع شرح للنوویؒ

جائے کہ نبی کا دل بھی بعض اوقات نیند سے متأثر ہو جاتا ہے تو وحی کی اس مستقل قسم پر اعتماد نہیں رہ سکتا اس لئے کہ ہر خواب میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس وقت نبی کا دل سویا ہوا ہو۔ اس لئے یہ جواب مناسب نہیں

اکثر شارحین حدیث نے جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث کا حدیث لیلۃ التعریس کے ساتھ کوئی تعارض ہی نہیں ہر عضو کے وظائف الگ الگ ہیں، صبح صادق معلوم کرنا دل کا نہیں آنکھوں کا کام ہے۔ صبح صادق مدرکات بصر میں سے ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر لے اور دل جاگ رہا ہو تو اس کو صبح کا ادراک بالکل نہیں ہوگا۔ لیلۃ التعریس میں صبح کے علم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت آنکھیں سوئی ہوئی تھیں اور ادراک صبح ان کا کام تھا۔

وقد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر ص۲۷

مسئلہ عصمت انبیاء پر ایک نظر

اس حدیث میں اور اس قسم کی دوسری نصوص میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا دوسرے انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس قسم کے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے۔ اس قسم کے نصوص لے کر ملحدین مسئلہ عصمت انبیاء علیہم السلام میں شکوک و شبہات پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں اس لئے اس مقام کی قدرے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ مسئلہ عصمت انبیاء دین کے بنیادی اور اہم مسائل میں سے ہے بلکہ اس کو سب مسائل کی بنیاد کہا جا سکتا ہے اس لئے کہ پوری شریعت مطہرہ انسانیت کو نبی کے واسطے سے ہی ملتی ہے۔ نبی کی ہر بات دین میں حجت ہوتی ہے قرآن کریم میں ہے۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم؛ اس میں نبی کی ہر قسم کی مخالفت کو گمراہی اور دخول جہنم کا سبب قرار دیا ہے۔ اس اطلاق اور عموم سے معلوم ہوا کہ نبی کا ہر قول و فعل اور اس کی ہر تقریر حجت اور تشریعی مقام رکھتی ہے۔ اگر نبی سے بھی "تقاضائے بشریت" سے مغلوب ہونے کی وجہ سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ اس آیت کے منافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے ہر قول، فعل اور تقریر کو حجت کہنا اور اس کی مخالفت کو دخول نار کا سبب قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ اگر نبی کی زندگی میں کچھ باتیں غلط ہوتیں تو حق تعالیٰ یہ اعلانات کبھی نہ فرماتے کہ ان کی ہر بات ماننی ضروری ہے اگر نہ مانو گے تو جہنم کی سزا ہوگی۔ غلط بات کے نہ ماننے پر دوزخ کی سزا کیسے ہو سکتی ہے؟

نبی کی طبیعت شریعت کا سانچہ ہوتی ہے جس میں سے شریعت ڈھل ڈھل کر نکلتی اور اُمّت کے سامنے آتی ہے۔ جس طرح کسی اینٹ کے دُرست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جس سانچہ سے وہ بن کر آئی ہے وہ بھی دُرست ہو ایسے ہی شریعت پاک و صاف اور پوری انسانیت کے لئے واجب العمل تبھی ہو سکتی ہے جبکہ نبی کی طبیعت اور فطرت کو پاک و صاف تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ نبی کے طبعی میلانات اور رجحانات اتنے صاف ہوتے ہیں کہ وہ کبھی گناہ کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتا۔ اسی بات کا دوسرا عنوان "عصمت انبیاء" ہے۔ عصمتِ انبیاء کا انکار دراصل پوری شریعت سے ہی اعتماد اٹھانے کی ایک ناکام کوشش ہے۔

یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے بھی نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قلبی رجحانات کی طہارت بیان کرنے پر زور دیا ہے۔ ایک جگہ ارشاد فرمایا۔ لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلا۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ اگر ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی تو آپ ان مشرکین کی بات پر عمل کر لیتے بلکہ یہاں صرف رکون اور میلان کا ذکر ہے اور میلان بھی بہت تھوڑا سا (شیئاً قلیلاً) اور یہ بھی نہیں کہ یہ بالکل تھوڑا سا میلان بھی ہو ہی جاتا بلکہ لفظ "کدت" استعمال فرمایا یعنی ایسا میلان دل میں آنے کے قریب ہو جاتا؟ یہ بھی اس صورت میں جبکہ ہماری طرف سے تثبیت نہ ہوتی۔ مطلب یہ ہوا کہ آپ کا جوہر فطرت اتنا پاک و منزہ ہے کہ اگر ہماری طرف سے حفاظت اور عصمت کے انتظامات نہ بھی ہوتے تب بھی ان کی باتوں کی طرف نہایت ہی معمولی سا جھکاؤ ہونے کے قریب ہو جاتا اور جب ہم نے اس کے ساتھ آپ کی تثبیت اور حفاظت و عصمت کا بھی وعدہ کر رکھا ہے تو اس صورت میں اس قدر میلان کا بھی احتمال نہیں ہو سکتا۔

اس مسئلہ پر جو شبہات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کی طرف ذنب یا اس جیسے دوسرے الفاظ کی نسبت کی گئی ہے ایسے ہی بعض انبیاء کا استغفار کرنا مذکور ہے۔ استغفار تبھی ہو سکتا ہے جبکہ کوئی گناہ سرزد ہوا ہو۔ اس کے جواب کے لئے سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ انبیاء علیہم السلام کے ذنب کا وہ مفہوم نہیں جو عام لوگوں کے ذنب کا ہوتا ہے۔ بعض اوقات مضاف الیہ کے بدلنے سے لفظ کے مفہوم میں فرق پڑ جاتا ہے۔ جیسے لفظ محبت اس کی نسبت کئی قسم کے لوگوں کی طرف کی جا سکتی ہے مثلاً اس کی نسبت ماں کی طرف بھی کی جا سکتی ہے۔ اسی لفظ کی نسبت بیوی کی طرف بھی کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں محبت کے تصورات میں زمین و آسمان کا فرق ہوگا۔ محبت زوجہ کا جو تصور ہے وہ محبت مادر میں ہرگز نہ ہوگا۔

ایسے ہی ذنب کا مفہوم بھی مضاف الیہ کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ جب اس کی نسبت

انبیاء علیہم السلام کی طرف کی جاتی ہے۔ تو اس کا مفہوم وہ نہیں ہوتا جو عام لوگوں کی طرف نسبت کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نبی کا ذنب عام لوگوں کے ذنب سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ کبھی ایک کام کے دو طریقے ہوتے ہیں ایک فاضل اور ایک افضل بعض اوقات نبی افضل کو چھوڑ کر فاضل پر عمل کر لیتے ہیں یا کبھی نبی سے اجتہادی غلطی ہو جاتی ہے نبی اس کو بھی ذنب سمجھتے ہیں۔ نبی کے ذنب کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ نبی قربِ حق کے مراتب و مدارج میں ہر لمحہ اور ہر آن ترقی کرتا رہتا ہے۔ جب وہ ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ پر پہنچتا ہے تو گو پہلا مرتبہ عام لوگوں کے اعتبار سے بہت بلند تھا لیکن نبی کو پہلے مرتبہ پر ہونا۔ اپنا قصور نظر آتا ہے اور اس کو ذنب سمجھتا ہے۔

ظاہر ہے کہ زیادہ فضیلت والا عمل چھوڑ کر کم فضیلت والا اختیار کرنا، اجتہادی غلطی ہو جانا یا قربِ حق کے بڑے مرتبہ کے اعتبار سے نچلے مرتبہ پر ہونا کوئی معصیت اور گناہ نہیں ہے۔ لیکن نبی اس کو اپنا قصور سمجھتے ہیں اور اس پر اتنا استغفار کرتے ہیں جتنا کوئی دوسرا واقعی غلطی سرزد ہونے پر بھی نہیں کرتا۔ اس کی وجہ ان کے ذوقِ طاعت کی بلندی ہے جتنا کسی کا ذوقِ طاعت بلند ہوگا اتنا ہی اس کو معمولی باتوں پر گناہ کا احساس اور ندامت زیادہ ہوگی۔ کتنے لوگ ہیں جن کو کبھی قیام اللیل کی توفیق نہیں ہوتی بلکہ رات گناہوں میں گذر جاتی ہے اور ان کو کبھی توبہ واستغفار کا کبھی خیال تک نہیں آتا۔ لیکن اللہ کے بعض نیک بندے ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو ساری رات عبادت میں گزار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہماری عبادت بھی گناہوں کی فہرست میں شمار ہونے کے قابل ہے۔ اس احساس کی وجہ سے صبح کے وقت ساری رات کی عبادت پر توبہ واستغفار کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ قرآن کریم نے اپنے ایسے نیک بندوں کا حال ان لفظوں میں ذکر کیا ہے۔ کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون وبالاسحارھم یستغفرون ان لوگوں کا اپنے آپ کو گناہگار سمجھنا اور استغفار کرنا اس وجہ سے نہیں کہ انہوں نے واقعی کوئی معصیت کی ہے بلکہ اس کی وجہ ان کے ذوقِ طاعت کی بلندی ہے۔ ایسے ہی انبیاء علیہم السلام کا اپنے بعض افعال یا اعمال کو ذنب سمجھنا ان کی عدم عصمت کی دلیل نہیں بلکہ یہ تو ان کے ذوقِ طاعت کے انتہائی بلند ہونے کی دلیل ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ نبی جس چیز کو گناہ سمجھ کر استغفار کرتا ہے اگر وہ واقعی گناہ نہیں ہے تو ہونا یہ چاہیئے تھا کہ حق تعالیٰ یہ فرماتے کہ تم سے کوئی غلطی ہی نہیں ہوئی معافی کی کیا ضرورت ہے حالانکہ نصوص میں اس قسم کے مواقع پر اس طرح نہیں فرمایا گیا بلکہ ہر جگہ اعلانِ توبہ ہی مذکور ہے۔

اس کا حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء کے مزاج شناس بلکہ اس مزاج کے خالق ہیں۔ انہیں معلوم ہے کہ

اس طرح کہہ دینے سے ان کی تشفی نہیں ہوگی۔ اس لئے ان کی تشفی کے لئے فرما دیتے ہیں کہ مان لیا کہ تم سے گناہ ہوگیا سہی لیکن کیا ہوا ہم نے معاف جو کردیا ہے۔

بعض نصوص میں انبیاء علیہم السلام کے متعلق بظاہر ذنب وغیرہ سے بھی سخت لفظ وارد ہوتے ہیں جیسے ایک جگہ ارشاد فرمایا وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ۔ اس کے حل کے لئے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ الفاظ کی شدت دو وجہ سے ہوسکتی ہے۔ (۱) بعض اوقات وہ فعل ہی اتنا قبیح ہوتا ہے کہ اس کیلئے سخت الفاظ ہونے چاہئیں۔ (۲) بعض اوقات فعل تو قبیح اور عظیم نہیں ہوتا لیکن اس کا فاعل عظیم الشان ہوتا ہے ایسے موقع پر سخت لفظ استعمال کرلئے جاتے ہیں مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ فعل گو اور لوگوں کے اعتبار سے بُرا نہ ہو بلکہ نیکی ہی ہو لیکن تمہاری شان کے لائق نہیں تھا۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ حسنات الابرار سیئات المقربین۔ انبیاء علیہم السلام کے متعلق الفاظ کی بظاہر شدت کی وجہ دوسری ہے یعنی عظمتِ فاعل صحیح نظر سے دیکھا جائے تو ایسی آیات ان حضرات کی عظمت شان کی دلیلیں ہیں۔

وإذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر ص۲۸

مقصد یہ ہے کہ اگر میں تم کو دینی امور کے بارہ میں حکم کروں تو اس کا ماننا تو ضروری ہے کیونکہ یہ وحی ہے اور اگر دنیاوی امور کے متعلق کسی کام کا مشورہ دوں تو اس پر عمل کرنا ضروری نہیں کیونکہ میں بھی ایک بشر ہی ہوں الٰہ تو ہوں نہیں۔ خدا کا علم محیط ہوتا ہے انسان خواہ کتنا ہی اونچا ہوجائے اس کا علم محیط کبھی نہیں ہوسکتا۔" انما انا بشر" کی تشریح کرتے ہوئے ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے: ای فلیس لی اطلاع بالمغیبات۔

إنی انا النذیر العریان ص۲۸

دورِ جاہلیت میں عرب کے اندر غارت گری کا عام رواج تھا۔ اکثر حملے اچانک ہوا کرتے تھے۔ بعض دشمن سر پر آجاتا اور اس کا پتہ صرف ایک آدھ کو چلتا۔ ایسی صورت میں وہ قبیلہ کو دشمن کی آمد کی فوری اطلاع کرنے کے لئے طریق یہ اختیار کرتا کہ اپنے کپڑے اُتار کر چھڑی وغیرہ پر لٹکا لیتا اور اس کو ساتھ لے کر قبیلہ میں اعلان کرتا اس طرح ننگے ہوکر اعلان کرنا انتہائی خطرہ کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہاں بھی کہنے کا مقصد یہ ہے کہ میں ایک بہت بڑے خطرے سے تم کو ڈرا رہا ہوں یعنی عذاب آخرت کا خطرہ۔

مثل ما بعثنی اللہ من الھدیٰ والعلم کمثل الغیث الکثیر ص۲۸

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علوم وحی سے استفادہ کرنے والوں اور اس سے محروم رہنے والوں کی حالت ایک مثال دے کر سمجھائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو علم و ہدایت لے کر آئے ہیں اس کو ایسے سمجھو جیسے باران رحمت ہو۔ جب کسی علاقہ پر بارش ہوتی ہے تو زمین کی تین قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک تو بالکل بنجر زمین جو پانی کو چوس لیتی ہے لیکن اس سے کسی کو کسی قسم کا نفع نہیں پہنچاتی۔ دوسری وہ پتھریلی زمین جو بارش کے پانی کو حوضوں اور تالابوں کی شکل میں اس کی اصلی حالت کے اندر محفوظ کر لیتی ہے لوگ اپنی اپنی ضرورت کے مطابق وہاں سے پانی حاصل کر کے استعمال کرتے رہتے ہیں۔ تیسری وہ زرخیز زمین جو پانی کو اپنی اصلی صورت میں محفوظ نہیں کرتی بلکہ اس پانی کو اپنے اندر جذب کر کے اس کے نتائج رنگا رنگ کے پھلوں اور پھولوں کی صورت میں پیش کرتی ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی زمینوں نے بارش کے پانی کو محفوظ کر کے لوگوں کو اس سے نفع پہنچایا لیکن دونوں کی نوعیت میں فرق ہے۔ دوسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی حالت میں محفوظ کر دیا اور تیسری قسم کی زمین نے پانی کو اپنی اصلی صورت میں پیش نہیں کیا بلکہ اس کے ثمرات کو عمدہ شکل میں پیش کیا ہے۔

یہی حال علوم نبوت کا ہے۔ بعض لوگ تو ایسے ہیں جو علوم نبوت سے محروم رہے۔ بعض لوگوں کو حق تعالیٰ نے ان علوم کو قبول کر کے اُمت تک پہنچانے کی توفیق عطار فرمائی پھر ایسے لوگوں کی دو قسمیں ہیں بعض لوگ تو وہ ہیں جنہوں نے ان علوم کو ان کی اصلی شکل میں محفوظ کر لیا جیسے حضرات محدثین ان لوگوں نے اپنی ساری عمریں الفاظِ حدیث کی حفاظت کے لئے وقف کر دیں۔ دوسرا طبقہ وہ ہے جنہوں نے علومِ نبوت کو حاصل تو کیا لیکن انہوں نے اپنی کوششوں کو صرف الفاظ تک محدود نہ رکھا بلکہ ان علوم کو اپنے دل و دماغ میں جذب کر کے صحیح مزاج شریعت حاصل کیا اور پھر قرآن و حدیث سے حاصل ہونے والے ثمرات کو اُمت کے سامنے مسائل کی شکل میں پیش کیا۔ یہ کام حضرات فقہاء نے کیا۔ انہوں نے فقہ کی صورت میں جو ذخیرہ اُمت کو دیا ہے وہ درحقیقت قرآن و حدیث کے ہی ثمرات ہیں۔

فقہاء اور محدثین دونوں طبقے قرآن و حدیث کے خادم ہیں۔ لیکن دونوں کی خدمت کی نوعیت میں فرق ہے۔ محدثین نے الفاظِ حدیث کو انتہائی محنت کے ساتھ اس کو صحیح شکل میں محفوظ کرنے کا کارنامہ انجام دیا۔ بعد کے علماء اپنی علمی ضرورت کے مطابق اس سے استفادہ کرتے رہتے ہیں۔ اور فقہاء نے اس کے نتائج و ثمرات اُمت کے سامنے پیش کئے دونوں طبقے حدیثِ رسول کے خادم اور اُمت کے محسن ہیں لیکن فقہاء کی خدمتِ علومِ نبوت اور اُمت پر احسان زیادہ بلند ہے۔

اس سے اس اعتراض کا بھی جواب ہوگیا جو عام طور پر ناواقفیت کی وجہ سے کر دیا جاتا ہے وہ یہ کہ

فقہاء عام طور پر حدیث سے ناواقف ہوتے ہیں۔ اگر یہ حدیث کے ماہر تھے تو انہوں نے حدیث میں کوئی کتاب کیوں نہ لکھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حضرات نہ صرف حدیث سے واقف ہیں بلکہ انہوں نے قرآن وسنت کے مضامین کو اپنے قلوب میں جذب کرلیا ہے اور جو انہوں نے فقہ کی صورت میں تصانیف چھوڑی ہیں۔ وہ بھی حدیث ہی کی خدمت ہے اگرچہ خدمت کی صورت مختلف ہے۔ جس طرح محدثین پر یہ اعتراض غلط ہے کہ انہوں نے حدیث کی دوسری نوعیت کی خدمت کیوں نہیں کی؟ یعنی ثمرات حدیث پر کتاب کیوں نہیں لکھی؛ ایسے ہی یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ فقہاء نے الفاظِ حدیث پر کتاب کیوں نہ لکھی؟

اور یہ بات بھی علی سبیل التنزل ہے وگرنہ حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کی خدمات الفاظِ حدیث کے سلسلہ میں بھی کم نہیں ہیں۔

عن عائشة قالت تلا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم هو الذی انزل الخ ص۲۸

قرآن کی آیات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) محکمات۔ جن کی مُراد معلوم ہوسکتی ہو۔ (۲) متشابہات۔ جن کی قطعی مراد اُمّت کو معلوم نہ ہوسکتی ہو۔ جیسے حروف مقطعات مسائل کا مدار پہلی قسم کی آیات ہیں طالبِ ہدایت ہمیشہ انہی میں غور وخوض کرتا ہے۔ لیکن کجرو جو طالبِ ہدایت نہیں ہوتے اور عمل سے کتراتے ہوتے ہیں ان محکمات کو چھوڑ کر متشابہات کے درپے ہوتے ہیں ان میں من مانی تاویلیں کرنی آسان ہوتی ہیں۔ ایسے لوگوں سے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بچنے کا حکم دیا ہے۔

عن ابی ھریرة .... یکون فی آخر الزمان دجالون کذابون یأتونکم بالاحادیث مالم تسمعوا الخ ص۲۸

اس حدیث میں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پیش گوئی دی ہے کہ قیامت کے قریب، دین میں تلبیسات کرنے والے لوگ ہوں گے ان کے باطل ہونے کی علامت یہ بیان فرمائی کہ وہ ایسی باتیں کیا کریں گے۔ جو سلف میں نہیں ہوں گی۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کے بارہ میں حکم دیا کہ تم اپنے آپ کو ان سے دور رکھو۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ تم کو گمراہ کردیں اور فتنہ میں ڈالدیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عامی کے لئے باطل لوگوں کا لٹریچر پڑھنا جائز نہیں ہے۔

بعض لوگ کہدیتے ہیں کہ ہم "خذ ما صفا و دع ما کدر" پر عمل کرتے ہوئے۔ اچھی باتوں کو لے لیں گے اور بری باتوں کو چھوڑ دیں گے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہر آدمی صحیح اور غلط میں تمیز کیسے کریگا؟

ہر آدمی کے اندر تمیز کا سلیقہ کہاں ہوتا ہے۔ صرف دعویٰ کر دینے سے تو سلیقہ نہیں آجاتا بلکہ اس کے لئے ماہر کی تصدیق ضروری ہے کہ واقعی یہ شخص حق وباطل میں تمیز کر سکتا ہے۔

؎ بنما بصاحبِ نظرے گوہرِ خود را عیسیٰ نتواں گشت بتصدیقِ خرے چند

البتہ جس کے بارہ میں علماء اور مشائخ کی رائے یہ ہو کہ یہ صحیح اور غلط میں تمیز کر سکتا ہے اور اس کا اپنا رنگ پختہ ہو چکا ہے اس کے لئے باطل کی کتابیں تردید اور غلطی واضح کرنے کی نیت سے پڑھنا جائز ہے۔

لا تصدقوا اهل الكتاب ولا تكذبوهم ص۲۸

یہ حکم مطلق نہیں بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ جو باتیں اہلِ کتاب اپنی کتابوں سے نقل کریں گے وہ کئی قسم کی ہو سکتی ہیں۔ بعض باتیں تو ایسی ہوں گی جن کی ہماری شریعت نے بھی تصدیق کی ہو گی جیسے موسیٰ علیہ السلام کا نبی ہونا ان پر تورات نازل ہونا وغیرہ ایسی باتوں میں توان کی تصدیق کی جائے گی اس حیثیت سے یہ باتیں ہماری شریعت میں بھی ثابت ہیں۔

بعض باتیں ایسی ہوں گی جن کی تکذیب کتاب وسُنّت میں موجود ہے جیسے عزیر کا یا مسیح کا ابن اللہ ہونا۔ ایسی باتوں میں ان کی تکذیب کی جائے گی۔ تیسری قسم کی باتیں وہ ہیں جن کے بارہ میں کتاب وسُنّت ساکت ہیں۔ ایسے امور کے متعلق حکم ہے کہ نہ ان کی تصدیق کرو اور نہ ہی ان کی تکذیب کرو۔

عن المقدام بن معديكرب .... الا انى اوتيت القرآن ومثله معه ص۲۹

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتنۂ انکارِ حدیث کی پیشین گوئی دے کر اس کی تردید فرمائی ہے کہ وحی صرف قرآن میں منحصر نہیں بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت سے احکام مجھے وحی سے ملے ہیں۔

یہاں "رجل شبعان على اريكته" (وہ آدمی سیر ہو گا اور تکیے پر ٹیک لگائے بیٹھا ہو گا) وغیرہ لفظ ارشاد فرما کر اس طرف اشارہ فرما دیا کہ عیش وعشرت کے نشے اور مستی کی وجہ سے **انکو ایسے باطل وکاذب** دعوے سوجھ رہے ہیں۔ ہمارے بعض اساتذہ کا کہنا ہے کہ ہم نے بعض منکرینِ حدیث کو اسی ہیئت میں یہ بات کہتے ہوئے سُنا ہے۔ منکرینِ حدیث کا اس طرح وجود خود حدیث کے صحیح اور اس کے محفوظ ہونے کی دلیل ہے۔ اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مثال کے طور پر ایسے مسائلِ شریعت بتائے ہیں جو قرآنِ کریم میں صراحۃً مذکور نہیں ہیں۔

ومن نزل بقوم فعليهم۔ اس جملہ کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی قوم کا مہمان بنے تو ان پر ضروری ہے کہ اس کی مہمان نوازی کریں اور اس کو کھانا کھلائیں۔ لیکن اگر وہ اس کو کھانا نہیں کھلاتے تو

مہمان کے لئے جائز ہے کہ خود زبردستی چھین کر کھالے۔

اس حدیث پر اشکال ہے کہ دوسری نصوص سے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا مال اس کی طیب خاطر کے بغیر لینا درست نہیں یہ حدیث اس کے معارض ہے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث حالتِ اضطرار پر محمول ہے۔ یعنی اگر بھوک اتنی لگی ہوئی ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو تو بقدرِ ضرورت ان کی اجازت کے بغیر کھا لینا جائز ہے گو بعد میں قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث عام نہیں بلکہ بعض کافر قبائل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ معاہدہ تھا کہ ہمارے مجاہدین اگر تمہارے پاس سے گذریں تو ان کی مہمان نوازی کرنا اور ان کو کھانا کھلانا۔ یہ گویا جزیہ کا ایک حصہ تھا ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ اگر وہ خود کھانا نہ کھلائیں تو ان سے زبردستی بھی لیا جا سکتا ہے جزیہ زبردستی وصول کرنا جائز ہے۔

(۳) بعض نے کہا کہ یہ ابتداء اسلام پر محمول ہے۔ لیکن اچھے جواب پہلے دو ہی ہیں۔

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین ص۳۰

اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سُنّت کے ساتھ خلفاء کرام کی سُنّت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم فرمایا۔ معلوم ہوا خلفاء راشدین کی سُنّت بھی معیارِ حق ہے۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے خلفاء راشدین کا مقام بیان کرتے ہوئے ایک نہایت جامع جملہ ارشاد فرمایا ہے "خلفاء راشدین کا مقام تشریع اور اجتہاد کے درمیان ہے" تشریع نبی کا مقام ہوتا ہے اور اجتہاد ائمہ مجتہدین کا کام ہے۔ خلفاء راشدین کا مقام نہ تو تشریع والا ہے بلکہ اس سے نیچے ہے اور نہ ہی ائمہ مجتہدین والا ہے بلکہ اس سے اُوپر ہے۔ لہٰذا ان کا مقام دونوں کے درمیان ہے۔

وتفترق امتی علی ثلث وسبعین ملۃ۔ ص۳۰

اس حدیث میں اُمّتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسّلام کے افتراق کا ذکر کر کے فرقۂ ناجیہ کی تعیین کی گئی ہے۔ فرقِ اسلامیہ کے متعلق ایمان کے مباحث کے ضمن میں کچھ کہا جا چکا ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اس حدیث میں جس افتراق کا ذکر اور اس کی مذمت ہے اس سے مراد فروعی اختلافات نہیں بلکہ اس سے مراد وہ افتراق ہے جو عقائد و نظریات کی بنیاد پر ہو۔ اس حدیث میں بہتر فرقوں کو جہنمی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی بداعتقادی کی وجہ سے دوزخ میں داخل یا خالد ہونگے اور ایک فرقہ کو جو ناجی قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ کسی بداعتقادی کی وجہ سے دوزخ میں نہیں جائیں گے ہو سکتا ہے کسی بدعملی کی وجہ سے ان میں سے کوئی دوزخ

میں چلا جائے۔

دوسری بات یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا کہ فرقہ ناجیہ کون ہے یا بالفاظ دیگر یہ سوال کیا گیا کہ مدارِ نجات کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب بظاہر یہ ہونا چاہیئے تھا " اھل القرآن والحدیث " کیونکہ ہدایت کے اصل سرچشمے قرآن و حدیث ہی ہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تعبیر اختیار نہیں فرمائی بلکہ نہایت بلیغ تعبیر اختیار فرمائی کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے جو میرے اور میرے صحابہؓ کے اعتقادات ونظریات کا حامل ہوگا۔ اس لئے کہ ہر فرقہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم قرآن و حدیث کے مطابق چلتے ہیں اور اس میں اپنی مرضی کی توجیہات وتاویلات کرتا ہے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا کہ صرف قرآن کا نام لے لینا کافی نہیں بلکہ نجات کے لئے ضروری ہے کہ قرآن و حدیث کے اس مطلب کو اپنایا جائے جو میں نے اور میرے صحابہؓ نے بیان کیا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دین کو صحیح سمجھنے کے لئے مقدس شخصیات کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے دامن کے بغیر قرآن و حدیث کا جو مطلب بھی بیان کیا جائے گا وہ گمراہی ہوگا۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ دین کا صحیح فہم پیدا کرنے کے لئے نرا مطالعہ ہی کافی نہیں بلکہ اس کے لئے کسی کامل کی شاگردی اور اس کی صحبت ضروری ہے۔

ان اللہ لا یجمع أمتی او قال امۃ محمد علی ضلالۃ ۔ منۃ

یعنی اس اُمّت کے ایک ایک فرد کی رائے تو غلط ہوسکتی ہے لیکن جس بات پر تمام علماء ومجتہدین جمع ہوجائیں وہ غلط نہیں ہوسکتی۔ یہ حدیث اجماع کی حجیت کی دلیل ہے۔ اجماع کی حجیت قرآن کریم سے بھی ثابت ہے۔ فرمایا ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین لہ الھدیٰ ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولیٰ ونصلہ جھنم۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے جو شخص مخالفتِ رسول کرے اس کی سزا جہنم ہوگی ایسے ہی جو شخص سبیل المومنین کی مخالفت کرے اس کی سزا بھی جہنم ہے اور سبیل المومنین کا سب سے بڑا فرد اجماع ہی ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں حکمت یہ ہے کہ دین میں اختلافات اور رخنہ اندازیوں کی صورت میں اس کو محفوظ رکھنے کے لئے کسی قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے جس کی بات حرفِ آخر ہو اور اس میں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ اصل میں ایسی قوتِ معصومہ محافظہ تو نبوت ہی ہے پہلی اُمتوں میں جب کوئی نبی رخصت ہوجاتے اور بعد میں دین کے اندر رخنے واقع ہونے لگتے تو حق تعالیٰ نئے نبی مبعوث فرما دیتے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہوچکی ہے لیکن اس دین کو قیامت تک باقی رہنا ہے۔ ظاہر

ہے اتنے طویل عرصہ میں اختلافات پیدا ہوں گے، رخنہ اندازیاں ہوں گی۔ اور نئے نئے مسائل درپیش ہوں گے ان کے آخری فیصلہ کے لئے قوتِ معصومہ کی ضرورت ہے۔ ایسی قوتِ محافظہ معصومہ ظاہر ہے اب نبوت کی صورت میں تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ نبوت ختم ہو چکی ہے اور نبی کے علاوہ اُمت کے کسی فرد کی رائے کو تو قوتِ محافظہ قرار نہیں دیا جا سکتا اس لئے کہ ہر اُمتی کی رائے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے اس لئے حق تعالیٰ نے اس اُمت کو یہ خصوصی شان دے دی کہ اس اُمت کے تمام علماء کسی غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتے جس بات پر ان کا اجماع ہو جاتے وہ فیصلہ کن اور آخری ہو گی۔ اجماع کا حجت ہونا اس اُمت کے خصوصی امتیازات میں سے ہے۔ اس اُمت کو یہ نعمت ختمِ نبوت کے صدقہ میں ملی ہے۔ اُمت نے بھی شکریہ کے طور پر سب سے پہلا اجماع ختمِ نبوت پر ہی کیا ہے۔

کلامی لاینسخ کلام اللہ الخ ص۳۲

نسخ کی چار صورتیں عقلاً متصور ہیں۔ (۱) قرآن کے لئے قرآن ہی ناسخ ہو (۲) حدیث حدیث کے لئے ناسخ ہو (۳) حدیث کلام اللہ کے لئے ناسخ ہو (۴) قرآن حدیث کے لئے ناسخ ہو۔ ان میں سے شرعاً کون کون سی صورتیں ہو سکتی ہیں اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ چاروں صورتیں نسخ کی جائز ہیں۔ شافعیہ کے ہاں نسخ کی پہلی دو صورتیں تو جائز ہیں آخری دو جائز نہیں۔ یعنی کتاب اللہ کا نسخ حدیث سے یا حدیث کا نسخ کتاب اللہ سے جائز نہیں وجہ یہ ہے کہ اگر قرآن کا نسخ حدیث سے ہو گا تو شبہ ہو گا کہ اللہ کے حکم کو رسول نے تبدیل کر دیا۔ رسول نے قرآن کی تکذیب کر دی اور اگر قرآن سے حدیث کا نسخ ہو گا تو شبہ ہو گا اللہ نے اپنے نبی کی بات کو رد کر دیا۔ لیکن یہ اشکال درست نہیں۔ کیونکہ یہ شبہ تو تب ہوتا اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کی اپنی طرف سے کہی ہوئی بات ہوتی۔

شافعیہ اس حدیث کے پہلے جملہ سے بھی استدلال کر سکتے ہیں۔ اس حدیث کا دوسرا جملہ "کلام اللہ ینسخ کلامی" حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔ پہلا جملہ بظاہر شافعیہ کی دلیل بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث ہی بہت زیادہ ضعیف ہے۔ اس کی سند میں ایک راوی جبرون بن واقد ہے جو متہم بالوضع ہے[۱]۔ علی تقدیر تسلیم الصحۃ جواب یہ ہو گا کہ کلامی سے مراد وہ بات ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رائے سے فرمائیں ایسی بات قرآن کے لئے ناسخ نہیں بن سکتی۔ اب یہ حدیث قرآن کی اس آیت کا معنی ادا کرے

---

[۱] ذکرہ الذھبی فی میزان الاعتدال (ص ۳۸۷ ج ۱) وقال متہم فانہ روی بقلۃ حیاء عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً: "کلام اللہ ینسخ کلامی" الحدیث۔ ثم ذکر لہ حدیثاً آخر وقال "ھما موضوعان"۔

گ۔ قل مایکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی

اتبعوا السواد الاعظم ص۳۰

سواد اعظم سے مراد جمہور علماء، مجتہدینِ اُمت کی رائے ہے یاد رہے کہ سواد اعظم کی اتباع اعتقادات و نظریات میں ضروری ہے فروع میں جمہور کی رائے پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے بہت سے مجتہدین کی بعض آراء شاذہ ملتی ہیں علماء کی اکثریت کی رائے دوسری طرف ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں سلف نے ان پر کوئی طعن نہیں کیا۔ ایسے ہی فروع میں اکثر علماء کی رائے چھوڑ کر ایک مجتہد کی رائے کو قبول کر لینا درست ہے۔

انکم فی زمان من ترک منکم ص۳۱

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ تم لوگ اگر تمام مأمورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی چھوڑ دو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور بعد میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اگر مأمورات شرعیہ کا دسواں حصہ بھی ادا کر لیں گے تو ان کی نجات کے لئے کافی ہوگا۔ یعنی دس فرائض میں سے ایک کا ادا کر لینا کافی ہوگا۔ لیکن یہ مطلب کسی کے نزدیک بھی مُراد نہیں۔ پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے۔ کہ "ما اُمر بہ" سے مُراد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے تمام مأمورات مُراد نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "ما اُمر بہ" سے مُراد اخلاص ہے۔ یعنی اس زمانہ میں جتنا اخلاص ضروری ہے قیامت کے قریب اگر اس کا دسواں حصہ بھی کسی میں موجود ہوگا تو کافی ہے۔

كتاب العلم

بلغوا عنی ولو آیۃً ۔ آیۃً خبر ہے کان محذوف کی۔ کان اور اس کا اسم محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے "ولو کان المبلّغ آیۃً" آیت سے مُراد یا تو قرآن کریم کی آیت ہے یا اس سے مراد مطلق "الکلام المفید" ہے۔ اس طرح دین کی ہر بات آیت میں داخل ہے۔ دین کی ہر بات کی تبلیغ حسب موقع ضروری ہے پہلے مطلب پر آیت قرآنی کی تخصیص اس کی اہمیت کی بناء پر کی گئی ہے اور یہ بتانا مقصود ہے کہ جب قرآن جس کی حفاظت کا وعدہ خود حق تعالیٰ نے کر رکھا ہے۔ اس کی تبلیغ پر زور دیا جا رہا ہے تو حدیث وغیرہ کی تبلیغ بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگی۔

وضع حدیث کا حکم

من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار۔

اس میں وضع حدیث پر وعید بیان کی گئی ہے۔ وضع حدیث کا معنیٰ ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کی نسبت کرنا جو آپ نے کی یا کہی نہ ہو۔ وضع حدیث کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام الحرمین کے والد ابو محمد جوینی نے وضع حدیث کو کفر قرار دیا ہے۔ لیکن جمہور علمائے اُمّت اور خود امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ وضع حدیث اگر حلال سمجھ کر نہ کرے تو کفر تو نہیں البتہ بہت بڑا گناہ کا کام اور حرام ہے جمہور علمائے اُمّت اس بات پر متفق ہیں کہ وضع حدیث مطلقاً ناجائز ہے بعض صوفیاء کی رائے یہ ہے کہ ترغیب و ترہیب کے لئے وضع حدیث جائز ہے احکام میں ناجائز ہے۔

یہ لوگ ترغیب و ترہیب کے لئے وضع حدیث کے جواز پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ حدیث میں "علیٰ" کا لفظ مستعمل ہوا ہے (من کذب علی) اور "علیٰ" ضرر کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہوا کہ ایسی وضع حدیث ناجائز ہے جس سے میرے دین کا ضرر ہوتا ہو اور ترغیب و ترہیب میں حدیث وضع کرنے سے دین کا نقصان نہیں ہوتا بلکہ فائدہ ہوتا ہے کہ لوگ اعمال صالحہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ استدلال انتہائی جہالت پر مبنی ہے۔ کذب کا صلہ جب علیٰ آتا ہے تو اس کا مطلب وہ نہیں ہوتا جو ان لوگوں نے سمجھا ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کسی کی طرف ایسی بات منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو۔"

دوسرا استدلال ان جہلاء کا یہ ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں "لیضل بہ الناس" اس قید سے معلوم ہوا۔ وضع حدیث پر وعید اس وقت ہے جبکہ اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو۔ اور ترغیب و ترہیب میں وضع حدیث لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ان کو دین پر لگانے کے لئے ہوتی ہے

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ "لیضل" کی قید احترازی نہیں واقعی اور اتفاقی ہے۔ یہ قید مزید قباحت بیان کرنے کے لئے لگا دی گئی ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اگر گمراہ کرنا مقصد نہ ہو تو وضع حدیث جائز ہے۔ یہ قید ایسے ہی ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے "لاتقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" یہاں "خشیۃ املاق" کی قید لگا کر یہ بتانا مقصود نہیں

کہ اگر افلاس کا ڈر نہ ہو تو قتل اولاد منہی عنہ نہیں ہے۔ قتل اولاد تو اس قید کے بغیر بھی برا ہے یہ قید لگا کر یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر قتل اولاد کا سبب "خشیۃ املاق" ہو تو اس فعل کی قباحت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے ایسے ہی اس حدیث میں بھی یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وضع حدیث ویسے بھی بہت برا کام ہے لیکن جب اس کا مقصد لوگوں کو گمراہ کرنا ہو تو اس کی قباحت اور بڑھ جاتی ہے۔

یہ جواب بھی دیا جا سکتا ہے کہ یہاں "لیضل" میں لام کی نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔ جیسے قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو اٹھانے سے فرعونیوں کی غرض یہ تھی وہ ان کے لئے دشمن ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کو اٹھانے کا نتیجہ اور انجام یہ ہوا۔ ایسے ہی اس حدیث میں "لیضل" کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص وضع حدیث کرے جس کا انجام اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اس کی وجہ سے گمراہ ہونگے ایسا شخص اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنا لے۔

عن سمرة بن جندب .... من حدث عني بحديث الخ ص۲۳

پچھلی حدیث میں وضع حدیث کی مذمت تھی اس حدیث میں حدیث موضوع کو روایت کرنے کی مذمت ہے۔ حدیث موضوع کو اس کا موضوع ہونا بتائے بغیر نقل کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر اس کا موضوع ہونا بتا کر نقل کر دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ محدثین نے احادیث موضوعہ پر مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں موضوع احادیث کو جمع کر دیا ہے۔ اس سے ان کا مقصد لوگوں کو موضوع احادیث پر مطلع اور متنبہ کرنا ہے

"یری انه کذب" میں یری کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے۔ معروف بھی اور مجہول بھی اگر معروف پڑھا جائے تو حدیث موضوع کے نقل کرنے کی مذمت اس وقت ہوگی جب اس کے موضوع ہونے کا یقین ہو۔ اگر مجہول پڑھا جائے تو یہ یَظُنُّ کے معنی میں ہوگا اب موضوع حدیث کو نقل کرنے کی مذمت اس وقت بھی ہوگی جبکہ اس کے موضوع ہونے کا ظن غالب ہو "یری" میں مجہول والی وجہ ہی زیادہ مشہور ہے[1]۔

احد الکاذبین میں "کاذبین" کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے تثنیہ اور جمع اگر جمع ہو تو مطلب ہوگا کہ یہ شخص بھی جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ اگر تثنیہ ہو تو مطلب ہوگا یہ شخص دو جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ ایک جھوٹا حدیث وضع کرنے والا اور دوسرا اس کو روایت کرنے والا۔ جمع کا صیغہ زیادہ مشہور ہے[2]۔

---

[1] نووی شرح مسلم ص ۷ ج ۱ ذکر انہ یجوز ان یکون یری بضم الیاء بمعنی یظن ایضا۔
[2] ایضا

عن معاویۃ رضی اللہ عنہ .... من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین ص۳۰

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس بندے کو خیر دینا چاہتے ہیں اس کو دین کے مسائل میں گہری نظر اور عمیق فہم عطاء فرما دیتے ہیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ میرا کام یہ ہے کہ جو احکام حق تعالیٰ کی طرف سے ملیں ان کو پہنچا دوں۔ باقی ان کا فہم اور ان میں تفقہ پیدا کرنا یہ حق تعالیٰ کا کام ہے وہ جس کو چاہتے ہیں زیادہ فہم دیدیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں کم دیتے ہیں۔ ایک ہی حدیث ہوتی ہے لیکن اس کے فہم میں اشخاص مختلف ہوتے ہیں بعض اس کا صرف ظاہری مطلب ہی سمجھتے ہیں اور بعض اس کی گہرائیوں میں پہنچ کر سینکڑوں مسائل نکال لاتے ہیں۔ یہ سب خدا کی عطاء ہے۔

واللہ یعطی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں وہ مجھ کو حق تعالیٰ عطا فرماتے ہیں دوسرا یہ کہ جو علوم میں تقسیم کرتا ہوں ان میں تفقہ حق تعالیٰ دیتے ہیں۔

بعض لوگ انما انا قاسم سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کیا کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سب اختیارات مل گئے ہیں وہ جس کو چاہیں کوئی چیز دے دیں اور جس کو چاہیں نہ دیں لیکن یہ استدلال بالکل غلط ہے اس لئے کہ حدیث کا سیاق صاف بتا رہا ہے کہ یہاں قاسم سے مراد صرف علوم وحی کا تقسیم کرنے والا ہے اس سے پہلے بات ہی علم کی چل رہی ہے۔ ملا علی قاری[1] وغیرہ سب شارحین نے یہی تشریح کی ہے کہ اس سے مراد علوم تقسیم کرنے والا ہے۔

اس حدیث پر ایک اشکال پیدا ہو سکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس سے کسی قسم کی بھی بھلائی کرنا چاہتا ہے اس کو تفقہ عطاء فرما دیتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے خیر فقہاء میں منحصر ہے حالانکہ تفقہ کے علاوہ بہت سے امورِ خیر ایسے ہیں جو غیر فقہاء میں بھی پائے جاتے ہیں۔

اس اشکال کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہاں "خیراً" پر تنوین تنکیر کے لئے نہیں بلکہ تعظیم کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ جس کو خیر عظیم دینا چاہتے ہیں اس کو تفقہ فی الدین کی صفت عطاء فرما دیتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تنوین تو یہاں تنکیر کے لئے ہی ہے۔ لیکن یہ کلام تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کے قبیل سے ہے۔ یعنی اگرچہ غیر فقہاء کے پاس بھی خیر ہے لیکن وہ خیر فقہاء کے مقابلہ میں اتنی ناقص ہے کہ گویا کالعدم ہے۔

---

[1] مرقات ص ۲۶۷ ج ۱

عن ابی ھریرۃ .... الناس معادن کمعادن الذھب والفضۃ ا ہ۔

یعنی جس طرح کان میں جواہر اور خزائن ہوتے ہیں ایسے ہی حق تعالیٰ نے انسانی طبائع میں بھی مختلف قسم کے جواہر اور خوبیاں رکھی ہیں پھر جس طرح مختلف کانوں میں مختلف نوعیت کے خزائن ہوتے ہیں کسی میں سونا کسی میں چاندی کسی میں کوئی اور چیز ایسے ہی مختلف انسانوں میں مختلف قسم کی خوبیاں موجود ہوتی ہیں۔ کسی میں کوئی خوبی ہوتی ہے کسی میں کوئی۔ پھر ایک ہی چیز کی سب کانوں میں خزانہ برابر نہیں ہوتا مثلاً یہ ضروری نہیں سونے کی کانوں میں سونا ایک جیسا ہو بلکہ کسی میں سونا زیادہ ہوتا ہے کسی میں کم ہوتا ہے۔ ایسے ہی ایک انسان میں ایک خوبی ہوتی ہے وہی خوبی دوسرے انسان میں بھی ہوتی ہے پہلے سے کم ہوتی ہے۔ پھر یہ ضروری نہیں ہر کان سے سونا چاندی نکال ہی لیا جائے بلکہ بعض کانوں پر تو محنت کی جاتی ہے اور ان کے خزانے برآمد کرلئے جاتے ہیں اور بعض کانوں پر محنت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے خزائن ظاہر نہیں ہوتے ایسے ہی بعض انسان تو ایسے ہوتے ہیں جن کے فطری جواہر ریاضت ومجاہدہ کی برکت سے خوب ظاہر ہوتے ہیں۔ لوگ ان سے نفع اندوز ہوتے ہیں اور بعض کے یہ جواہر بالکل ظاہر نہیں ہوتے۔

انسانوں کے یہ جواہر اور محاسن فطری اور جبلی ہوتے ہیں یہ کافر میں بھی ہوسکتے ہیں اور سلام لانے کے بعد بھی باقی رہتے ہیں۔ بلکہ دین کے فہم اور اس کے ساتھ گہرے تعلق کی برکت سے ان کو چار چاند لگ جاتے ہیں۔ ان فطری محاسن میں جو فرق جاہلیت میں ہوتا وہ فرق سلام لانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ان فطری جواہر کے اعتبار سے جو جاہلیت میں افضل تھا وہ اسلام لانے کے بعد بھی افضل ہی رہے گا البتہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دین کا فہم پیدا کرے وگرنہ ہوسکتا ہے جو جاہلیت میں مفضول تھا وہ دین کا فہم پیدا کرکے افضل بن جائے اور افضل دین سے دوری کی وجہ سے مفضول ہوجائے (وھذا معنی قولہ علیہ السلام خیارھم فی الجاہلیۃ خیارھم فی الاسلام اذا فقھوا)

عن ابن مسعود .... لاحسد الا فی اثنتین الخ ۳۲

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر حسد کرنا ہے تو ان دو قسم کے لوگوں پر کرو۔ ان کے علاوہ کسی پر حسد نہ کرو۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ دوسری نصوص میں حسد کی مطلقاً مذمت کی گئی ہے۔ یہاں اس حدیث سے دو قسم کے لوگوں پر حسد کا جواز معلوم ہورہا ہے دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حسد یہاں اپنے معنی میں نہیں بلکہ اس سے مراد یہاں غبطہ اور رشک ہے۔ حسد کا مطلب ہے کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا اور غبطہ یہ ہے کہ کسی کی نعمت دیکھ کر یہ تمنا کرے اس جیسی چیز مجھے بھی مل جائے اور اس کے پاس بھی باقی رہے۔ حسد ناجائز ہے اور غبطہ جائز ہے اور یہاں غبطہ ہی مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی غبطہ اور رشک کے قابل ہو سکتا ہے تو وہ یہ دو شخص ہیں اور کسی کی حالت اس قابل ہے ہی نہیں کہ اس پر کسی کا جی للچائے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حسد تو اپنے حقیقی معنی پر ہی ہے لیکن یہ کلام بنا بر فرض و تقدیر کے ہے مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض حسد کرنا جائز ہوتا تو ان دو پر جائز ہوتا۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا تکلم بکلمۃ اعادھا ثلثا حتی تفھم عنہ ۳۳

یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر کلمہ تین تین بار کہتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو بات اہم معلوم ہوتی اس کو تین بار دہراتے ذکی پہلی مرتبہ سے سمجھ جاتا ہے اور متوسط دوسری مرتبہ سے اور غبی تیسری مرتبہ سے۔

اذا اتی علی قوم سلم علیھم سلم ثلثا ص۳۳ تین مرتبہ سلام کرنے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں

۱۔ سب سے اچھا مطلب یہ ہے کہ پہلے سلام سے مراد سلام استیذان ہے دوسرے سے مراد سلام تحیہ ہے جو ملاقات کے وقت کیا جاتا ہے اور تیسرے سلام سے مراد سلام وداع ہے۔

۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین مرتبہ سلام کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی کے گھر جاتے تو استیذان کے لئے تین مرتبہ سلام کرتے اگر پھر بھی کوئی جواب نہ آتا تو واپس آجاتے۔

۳۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تین مرتبہ سلام اس وقت فرماتے تھے جب کہ مجمع زیادہ ہوتا۔ ایک سلام دائیں طرف منہ کرکے فرماتے دوسرا بائیں طرف اور تیسرا سامنے کی طرف، تاکہ سب حاضرین تک سلام کی آواز پہنچ جائے

عن ابن مسعود ...... لا تقتل نفس ظلما الا کان علی ابن آدم الاول کفل من دمھا الخ ص۳۳

یعنی جو انسان بھی دوسرے کو ظلماً قتل کرے گا اس کا گناہ قاتل کے علاوہ قابیل کو بھی ملے گا جس نے اپنے بھائی کو قتل کرکے یہ بری عادت جاری کی۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ قرآن پاک میں تو ہے " لا تزر وازرۃ وزر اخری " یعنی کوئی نفس دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا اور اس حدیث کے مطابق قاتل کوئی اور ہے اور اس کا گناہ قابیل پر بھی ڈالا جا رہا ہے یہ بظاہر اس آیت کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قابیل کو قتل کرنے کی سزا نہیں ملے گی بلکہ یہ سبب بنا ہے اس قتل کا کہ یہ رسم اسی نے جاری کی ہے اس سبب بننے کی سزا ملے گی۔ یہ اپنے کئے کی سزا ہے لہٰذا آیت کے خلاف نہیں۔

الفصل الثانی

وان الملائکۃ لتضع اجنحتہا ہو سکتا ہے کہ یہ کلام حقیقت پر محمول ہو۔ یعنی حقیقۃً فرشتے اپنے پر زمین پر بچھا لیتے ہوں اس میں کوئی استحالہ نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کنایہ ہو۔ اس بات سے کہ فرشتے طالب علم کے اعزاز و اکرام کے لئے اپنی پرواز اور طیران کو روک لیتے ہیں۔

ان العالم یستغفر لہ من فی السمٰوٰت ومن فی الارض۔ یہ سب چیزیں عالم دین کے لئے استغفار اس لئے کرتی ہیں کہ پورے عالم کا بقا بقائے عالم پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ جب تک اللہ اللہ کہنے والے اس دنیا میں رہیں گے دنیا باقی رہے گی اور جب کوئی بھی اللہ اللہ کرنے والا باقی نہ رہے گا تو قیامت آجائے گی۔ اور اللہ اللہ سکھانے والا طبقہ علماء ہی کا ہے۔

وان فضل العابد علی العالم ص۳۴ یہاں عابد سے مراد وہ شخص ہے جو بقدرِ ضرورت علم دین رکھتا ہو اور زیادہ تر مشغلہ اس کا عبادت کا ہو۔ اور عالم سے مراد وہ شخص ہے۔ جو فرائض و واجبات پورے کرتا ہو محرمات سے بچتا ہو اور نفل عبادت کی طرف بھی کچھ توجہ ہو لیکن زیادہ مشاغل اس کے تعلیمی ہوں۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء ص۳۴ علماء سے مراد اللہ کی ذات وصفات کا علم اور معرفت رکھنے والے ہیں۔ جتنی حق تعالیٰ کے جمال و جلال کی معرفت زیادہ ہوگی خشیت بھی اتنی ہی زیادہ ہوگی۔ جو حق تعالیٰ کے قہر و غضب اور قدرتِ کاملہ سے آشنا ہی نہیں اس کو خشیت کیسے ہوگی۔

عن ابی سعید الخدری .... ان الناس لکم تبع الخ

اس میں پیشین گوئی ہے علوم نبوت کے پھیلنے کی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دین سیکھنے کے لئے صرف مطالعہ کافی نہیں بلکہ تفقہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کسی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کئے جائیں خواہ اس کے لئے طویل سفروں کی مشقت ہی برداشت کرنی پڑے۔

"فاستوصوا بہم خیرا" کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں۔

۱. "ان کو خیر کی وصیت کرو۔" وصیت سے مراد پرسوز تاکیدی نصیحت ہے۔

۲. "ان کے بارہ میں خیر کی وصیت قبول کرو۔" یعنی میں تم کو ان کے ساتھ حسنِ معاملہ کی وصیت کرتا ہوں۔ معلمِ کائنات کی طرف سے اُمت کے تمام معلمین کو وصیت ہے متعلمین کے ساتھ حسنِ معاملہ اور بھلائی کے

ساتھ پیش آنے کی طلباء کی تعلیم میں محنت کرنا۔ ان کو زیورِ علم سے آراستہ کرنے کی پوری کوشش کرنا اور ان کی مشکلات دور کر کے راحت کا انتظام کرنا اس قسم کے سب امور" استیصاء بالخیر" میں داخل ہیں۔

۳۔ " تم ان کے بارہ میں (اپنے ضمیر سے) خیر کی وصیت طلب کرو" یعنی یہ سوچو اور مراقبہ کرو کہ جو لوگ صرف علم دین کے لئے اتنے لمبے سفروں کی مشقت برداشت کر کے آئے ہیں ان کے ساتھ کس نوعیت کا معاملہ کرنا چاہیے۔

فقیہ واحد اشد علی الشیطان من الف عابدٍ ص۳۴

فقیہ سے مُراد وہ شخص ہے جو نفس و شیطان کے مکر و فریب اچھی طرح جانتا ہو ایسا شخص نہ صرف یہ کہ خود شیطانی اغواء سے بچا رہتا ہے بلکہ اور بھی کئی لوگوں پر اس کے حملے ناکام بنا دیتا ہے۔ بخلاف عابد کے کہ اس کو گمراہ کرنا شیطان کے لئے بہت آسان ہوتا ہے۔ اس لئے ہزار عابد سے وہ اتنا نہیں ڈرتا جتنا ایسے فقیہ سے ڈرتا ہے۔

من سئل عن علم علمه ثم کتمه الجم یوم القیمة بلجامٍ من نار ص۳۴

کتمان علم کی وعید کا مستحق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو کتمانِ علم کا گناہ نہیں ہوگا۔

۱۔ جس بات کو چھپایا ہے اس کی پوری تحقیق ہو۔ اگر مسئلہ میں تردّد ہونے کی وجہ سے چھپایا ہے تو گناہ نہیں ہوگا۔

۲۔ پوچھنے والا واقعی طالب ہو۔ اگر قرائن سے واضح ہو جائے کہ سائل طالب نہیں ہے تو مسئلہ نہ بتانے میں کوئی حرج نہیں۔

۳۔ طالب کو اس مسئلہ کی ضرورت بھی ہو اور وہ اس کو سمجھنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

۴۔ وہاں کوئی اور مسئلہ بتانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی اور عالم بھی وہاں موجود ہو تو پھر یہ وعید نہیں۔

عن ابن مسعود ...... نضّر الله عبدا اسمع مقالتی الخ ص۳۵

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم احادیث یاد کر کے آگے پہنچانے کی ترغیب دے رہے ہیں " نَضَّرَ" ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کی اصل وضع اخبار کے لئے ہے۔ یہاں کس معنی میں ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی اپنے معنی میں ہے یعنی اخبار کے لئے ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حدیث سن کر یاد کر کے آگے پہنچانے والے کے تر و تازہ اور خوش و خرم ہونے کی خبر دے رہے ہیں۔ یہ بات اگرچہ مستقبل کی ہے لیکن کبھی کبھی مستقبل کی بات کو ماضی سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ تحقق وقوع کے لئے یعنی

جتنی ماضی کی بات یقینی ہوتی ہے یہ بھی اتنی ہی یقینی ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ ایسے شخص کو حق تعالیٰ ضرور بالضرور تروتازہ اور خوش و خرّم کرے گا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ماضی اپنے معنی میں نہ ہو بلکہ یہاں دُعار کے لئے ہو۔ ماضی کا صیغہ عربی زبان میں دعار کے لئے بکثرت استعمال ہوتا رہتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے لئے خوش و خرم رہنے کی دُعار فرما رہے ہے۔

فحفظها و وعاها حفظ سے مُراد ہے ابتدائً یاد کرنا اور وعی سے مُراد ہے یاد کرنے کے بعد تکرار و مذاکرہ کے ذریعہ محفوظ رکھنا۔

فرب حامل فقہ غیر فقیہ: فرُبَّ میں فار تعلیلیہ ہے۔ پہلے جملہ میں حدیث یاد کرکے آگے پہنچانے کی ترغیب دی ہے اس جملہ میں اس کی علت بیان فرما رہے ہیں۔ اس تعلیل کا حاصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام انتہائی جامعیت کی حامل ہوتی ہے۔ اس کا ایک ایک جملہ بہت سے فقہی مسائل کا مجموعہ ہوتا ہے۔ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو الفاظِ حدیث یاد تو ہوتے ہیں لیکن ان کی گہرائی میں پہنچ کر مسائل نکال کر اُمّت کے سامنے پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایسے شخص کو "حامل فقہ" کہا گیا ہے۔ گویا اس نے فقہی جواہر کا صندوق اٹھایا ہوا ہے لیکن اس کو کھول کر ان قیمتی جواہر سے استفادہ نہیں کر سکتا۔ اگر یہ شخص یہ صندوق اپنے پاس ہی رکھے گا تو اس قیمتی خزانے کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہے اس لئے اس کو چاہیئے کہ یہ خزانہ کسی ایسے شخص کے سپرد کردے جو اس میں سے جواہر نکال کر خود بھی مستفید ہو اور لوگوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ علوم نبوّت کے خدام دو طرح کے ہیں ایک حاملین فقہ اور دوسرے فقہار حاملین فقہ الفاظِ حدیث کو یاد کرکے اُمّت کی آئندہ نسلوں تک پہنچاتے ہیں یہ بھی بہت بڑی خدمت ہے۔ جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعار دی ہے لیکن اس سے بڑی خدمت فقہار نے انجام دی ہے۔ فقہار صرف الفاظ یاد کر لینے پر اکتفار نہیں کرتے بلکہ علوم نبوّت کے بحرِ بے کنار میں غواصی کرکے اس کی تہہ سے قیمتی جواہر نکال کر اُمّت کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جو شخص الفاظِ حدیث زیادہ یاد کرلے اس کا فہمِ حدیث میں بھی فائق ہونا ضروری نہیں۔ ایسی صورت میں حاملِ فقہ کو چاہیئے کہ کسی فقیہ سے پوچھ کر عمل کرے۔ جب الفاظِ حدیث یاد کرنے والے کے لئے کسی فقیہ کی اتباع ضروری ہے تو عوام الناس کے لئے بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگی۔

عنہ .... من قال فی القرآن برأیہ فلیتبوأ مقعدہ من النار و فی روایۃ من قال فی القرآن بغیر علم ص۳۵

تفسیر بغیر علم کا مطلب یہ ہے کہ جن علوم و فنون کا جاننا مفسر بننے کے لئے ضروری ہے۔ ان میں مہارت کے بغیر قرآن کریم کی تفسیر شروع کر دے۔

تفسیر بالرای سے بچنے کے لئے دو چیزوں سے بچنا ضروری ہے ایک یہ کہ وہ تفسیر قواعد عربیہ کے خلاف نہ ہو دوسرے یہ کہ ایسی تفسیر نہ ہو جو عقیدۂ اجماعیہ یا حدیث صحیح کے خلاف ہو۔

عن جندب .... من قال فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطأ ص۳۵

مطلب یہ ہے کہ جس کے اندر تفسیر کی اہلیت نہ ہو اس کا تفسیر کرنیکی جرأت کرنا ہی غلط ہے خواہ اس کی بیان کردہ تفسیر صحیح ہو۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے اگر کوئی مستند ڈاکٹر کسی کا علاج کرے اور وہ مریض مر بھی جائے تب بھی قانوناً اس کے خلاف مقدمہ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اگر غیر مستند معالج کسی کا علاج کرے اور مریض صحت یاب بھی ہو جائے تب بھی اس کے خلاف قانونی کاروائی کیجا سکتی ہے یہ نہیں دیکھا جائے گا۔ کہ اس کے علاج سے کتنے مریض شفایاب ہو گئے ہیں کیونکہ اس نے غیر مستند ہوتے ہوئے کسی کا علاج کر کے ایسا راستہ اختیار کیا ہے جس میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے ایسے ہی جس شخص کو علماء وقت تفسیر کا اہل نہ سمجھتے ہوں اگر یہ قرآن کریم کی تفسیر کرتا ہے تو اس کا یہ اقدام ہی غلط ہے۔ اس نے تفسیر کی جرأت کر کے انتہائی خطرناک راستہ اختیار کیا ہے۔

عن ابی ھریرۃ .... المراء فی القرآن کفر ص۳۵

اگر قرآن میں ایسا بحث و مباحثہ کیا جائے جس سے قرآن کا انکار لازم آتا ہو وہ تو کفر ہے ہی یہاں قرآن میں بحث کرنے کو مطلقاً کفر کہا گیا ہے یہ بطور انجام اور مآل کے ہے۔ یعنی قرآن میں فضول بحثیں کرنے والے کے بارہ میں خطرہ ہوتا ہے کہ وہ کہیں کفر تک نہ پہنچ جائے۔

عن ابن مسعود .... انزل القرآن علی سبعۃ احرف ص۳۵

اس حدیث کے پہلے جملے کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں یہاں چند ایک نقل کی جاتی ہیں۔

۱۔ بعض نے کہا ہے کہ سبعۃ احرف سے مراد سات قرأتیں ہیں۔ لیکن یہ تفسیر صحیح نہیں کیونکہ قرأت سات میں منحصر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہیں۔

۲۔ سبعۃ احرف سے مراد سات قسم کے مضامین ہیں۔ یعنی قرآن کریم سات قسم کے مضامین پر اُتارا گیا ہے (۱) امر (۲) نہی (۳) قصص (۴) امثال (۵) وعد (۶) وعید (۷) موعظۃ

بعض نے سات مضامین ان کے علاوہ اور طرح شمار کئے ہیں۔

۳۔ سبعۃ احرف سے مراد عرب کے مشہور سات فصیح قبیلوں کی لغات ، ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) لغت قریش (۲) لغت طی (۳) لغتِ ہوازن (۴) لغت اہل یمن (۵) لغت ثقیف (۶) لغتِ ہذیل (۷) لغتِ تمیم۔

اصل قرآن لغتِ قریش میں اترا ہے اور یہی لغت مقصودہ ہے۔ لیکن جب دوسرے قبائل کے لوگ اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں بچے بوڑھے ہر قسم کے لوگ ہوتے تھے ان کے لئے اپنا لب و لہجہ اور لغت چھوڑ کر لغت قریش کو زبان پر چڑھانا مشکل ہوتا تھا اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دُعا ر کی برکت سے دوسرے قبائل فصیحہ کی لغات میں بھی قرارت کی اجازت دیدی گئی۔ اصل لغت تو قریش ہی کی تھی دوسری لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت کے تحت دی گئی تھی حضرت ابوبکرؓ کے دور میں قرآن کو جمع کیا گیا تو ان لغات کو باقی رکھا گیا ممانعت نہیں کی گئی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں اسلام بہت دور تک پھیل چکا تھا۔ بہت سے عجمی لوگ بھی حلقہ بگوشِ سلام ہو چکے تھے یہ اختلافِ لغات ان نئے حضرات کے لئے باعثِ نزاع فی القرآن بننے لگا اور دوسری طرف بہت سے لوگ لغت قریش سے مانوس ہو چکے تھے۔ اس لئے حضرت عثمانؓ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے مشورہ سے اُمّت کو فتنہ سے بچانے کے لئے ان سات لغات میں قرأت کو ممنوع قرار دیا اور سب کو لغت قریش کا پابند کر دیا۔ یہ فیصلہ اجماع صحابہؓ سے کیا گیا تھا اور اس میں کوئی اشکال کی بات بھی نہیں اس لئے کہ قریش کے علاوہ باقی چھ لغات کی اجازت ایک وقتی ضرورت اور مصلحت کی وجہ سے تھی اب یہ ضرورت ختم ہو چکی تھی بلکہ ان کا باقی رہنا موجبِ فتنہ تھا اس لئے ان کی ممانعت کا فیصلہ بالکل درست ہے۔

لکل آیۃ منہا ظہر و بطن۔

ظاہر قرآن سے مُراد اس کا وہ مطلب ہے جس کو ہر عربی دان عربیت کے زور سے سمجھ سکے اس کے لئے بہت زیادہ گہرے اجتہاد کی ضرورت نہ ہو اور بطنِ قرآن سے مُراد ظاہر قرآن سے زائد وہ اُمور ہیں جن کے سمجھنے کے لئے قوّت اجتہاد اور ملکۂ استنباط کی ضرورت ہو یہ بات یاد رہے کہ باطنِ قرآن کبھی ظاہر قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

و لکل حدٍّ مطلع

"مطّلع" جھانکنے کی جگہ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور باطن دونوں کو سمجھنے کے لئے ایک خاص استعداد کی ضرورت ہے جس کے بغیر قرآن فہمی ممکن نہیں۔ ظہر قرآن سمجھنے کے لئے علوم عربیت

میں مہارت ضروری ہے اور بطن قرآن تک رسائی کے لئے علوم عربیت کے علاوہ بہت سے علوم وفنون کا جاننا ضروری ہے۔ جن کی تفصیل علماء نے کردی ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ تفقہ فی الدین، تقوی وطہارت اور فطری صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے۔

عن عبد الله بن عمرو .... العلم ثلثة آية محكمة او سنة قائمة الخ ص۳۵

آية محكمة سے مراد قرآن کی وہ آیت ہے جس کا حکم منسوخ نہ ہوا ہو اور اس کی مراد بھی واضح ہو سنة قائمة سے مراد وہ حدیث جس کا ثبوت صحیح طریق سے ہوچکا ہو۔ صحابیؓ کا قول بھی سنة قائمة میں داخل ہے۔

فريضة عادلة سے مراد اجماع اور قیاس صحیح ہیں۔ ان کو فریضہ اس لئے کہا گیا ہے کہ کتاب وسنت کی طرح یہ دونوں بھی واجب العمل ہیں۔ "عادلة" بمعنی "مساویہ" ہے یہ دونوں واجب العمل ہونے میں کتاب وسنت کے مساوی ہیں۔ یہ مساوات نفسِ وجوب عمل میں ہے مرتبۂ وجوب میں نہیں۔

وما عدا ذلك فهو فضل "فضل" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی نہیں بنے گا۔ اس سے ماعدا ذلك کا ناجائز ہونا لازم نہیں آتا۔

عن عوف بن مالك الاشجعي .... لا يقص الا امير او مامور او مختال ص۳۵

قَصَّ يَقُصُّ بمعنی وعظ کہنا "قاص" واعظ کو کہتے ہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وعظ کہنا اصل میں دو قسم کے آدمیوں کا کام ہے۔ یا تو امیر وقت اور خلیفہ خود وعظ کہے یا وہ شخص کہے جس کو امیر صلاحیت دیکھ کر اس کام کے لئے مامور اور مقرر کرے ان دو کے علاوہ جو شخص وعظ کہے گا وہ متکبر ہوگا دوسری روایت میں مختال کی جگہ مراءٍ ہے بمعنی ریاکار۔

آج کل خلافت صحیحہ نہیں ہے اور نہ ہی حکومتوں کی طرف سے عموماً ایسے امور کا اہتمام کیا جاتا ہے اس لئے آج کل سمجھ میں یہ آتا ہے کہ وقت کے مشائخ اور علماء بمنزلہ امیر کے ہیں (اس حکم میں) اور جن کو مشائخ اور محققین وقت وعظ کا اہل سمجھیں وہ بمنزلہ مامورین کے ہیں اور ان کے علاوہ باقی مختال اور مرائی ہیں۔

عن ابی هريرة .... من افتى بغير علم كان اثمه على من افتاه ص۳۵

یعنی اگر کوئی مفتی کسی مستفتی کو غلط مسئلہ بتا دیتا ہے اور وہ غلط عمل کر لیتا ہے تو اس کا گناہ مستفتی کو نہیں ہوگا بلکہ صرف مفتی کو ہوگا یہ اس وقت ہے جبکہ مستفتی کسی مستند مفتی سے مسئلہ پوچھے اور وہ لاپرواہی کی وجہ سے غیر تحقیقی جواب دیدے۔ اگر مستفتی نے مسئلہ ہی کسی غیر مستند سے پوچھا ہے تو اب مستفتی کو بھی گناہ ہوگا۔ مستند مفتی وہ ہے جس کو وقت کے مشائخ اور محققین افتاء کا اہل سمجھیں۔

عن معاویہ قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الاغلوطات ص۳۵

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچیدہ قسم کے سوالات سے منع فرمایا ہے۔ یہ نہی اس وقت ہے جبکہ یہ سوالات اپنی علمی برتری جتانے کے لئے یا دوسرے عالم کو پریشان کرنے کے لئے ہو۔ مگر علمی استعداد معلوم کرنے کے لئے ایسے سوالات کئے جائیں تو جائز ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہؓ سے پوچھا تھا کہ " ایک درخت ایسا ہے جو مؤمن کے ساتھ خاص مناسبت رکھتا ہے۔ بتاؤ وہ کونسا درخت ہے " سب صحابہؓ جنگل کے درختوں کے متعلق سوچنے لگے کہ کونسا درخت ایسا ہو سکتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ وہ درخت کھجور کا درخت ہے۔

عن ابی ھریرہ .... تعلموا الفرائض وعلموا الناس ص۳۵

فرائض سے مراد عام فرائض اسلام اور احکام شریعت ہیں۔ یا اس سے مراد علم الفرائض یعنی میراث کا علم ہے۔

عن ابی الدرداء قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشخص بصرہ الی السماء الخ ص۳۵

ھذا اوان یختلس فیہ العلم اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) پہلا مطلب یہ ہے کہ عنقریب علم اس دنیا سے اٹھنا شروع ہو جائے گا۔ یہ قیامت کے قریب ہوگا۔

(۲) علم سے مراد وحی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اب وحی کا سلسلہ ختم ہونے والا ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں۔ آپ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد کسی پر وحی نہیں آسکتی۔

عن ابی ھریرہ روایۃً یوشک ان یضرب الناس اکباد الابل فلا یجدون احدا اعلم من عالم المدینہ ص۳۵

روایۃً " یعنی یہ حدیث حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً بیان کی ہے۔ رفع کی کئی صورتیں ہیں مثلاً یوں کہدینا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔ رفع کی صورتوں میں سے ایک " روایۃ " کہنا بھی ہے۔

یضرب الناس اکباد الابل مطلب یہ ہے کہ علم کے لئے اتنے لمبے سفر کریں گے کہ اونٹ بھی تھک جائیں گے۔

اس حدیث میں جس عالم مدینہ کا ذکر ہے اس کا مصداق کون ہے۔ اس میں آراء مختلف ہیں۔ بعض نے کہا اس سے مراد " العمری الزاہد " ہیں جن کا نام صاحب مشکوٰۃ نے عبدالعزیز بن عبداللہ ذکر

کیا ہے۔ یہ اونچے درجہ کے عالم اور ولی تھے۔ اور بھی آراء ہیں لیکن سب سے مشہور رائے یہ ہے کہ اس کا مصداق امام مالک بن انس رحمہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ واقعی ایک وقت ایسا آیا ہے کہ دار الہجرۃ مدینہ منورہ میں ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں تھا اور لوگ دور دراز کا سفر کر کے ان کے پاس تحصیل علم کے لئے حاضر ہوتے تھے۔

وعنہ فیما اعلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ عزوجل یبعث لہذہ الأمۃ علی رأس کل مائۃ من یجدد لہا دینہا ص۳۶

تجدید کا معنی ہے کہ علوم نبوت اور شریعت مطہرہ پر جو گرد وغبار پڑ گئی ہے اس کو دور کیا جائے افراد و تفریط ختم کر کے صحیح، معتدل اور نکھرا ہوا دین پیش کیا جائے۔ جو چیزیں دین میں ایسی شامل ہو گئی ہیں جو درحقیقت دین میں سے نہیں ہیں۔ مجدد ان کو ختم کرتا ہے اور جن دینی امور سے لاپرواہی برتی جا رہی ہو مجدد لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرتا ہے۔

حدیث میں لفظ ہیں "من یجدد لہا" من کے معنی میں ذو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے مراد جماعت ہے یعنی ہر صدی میں اللہ تعالیٰ ایسی جماعت پیدا کرتے رہیں گے جو دین کو نکھار کر پیش کرے گی دوسرا مطلب یہ کہ من سے مراد شخص واحد ہو یعنی ہر صدی میں ایسی شخصیت پیدا ہو گی جو تجدیدی کارنامے انجام دے گی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر صدی میں ایک جماعت ایسی ہوتی ہے جو تجدیدی کارنامے انجام دیتی ہے اور اسی جماعت میں کوئی فرد ایسا بھی ہوتا ہے جس کا کردار تجدیدی امور میں سب سے نمایاں ہوتا ہے اسی کو اس صدی کا مجدد کہہ دیا جاتا ہے۔

کس صدی کا مجدد کون ہے؟ اس کی قطعی تعیین نہیں کی جا سکتی جس شخص کے کارنامے دیکھ کر اکثر صلحاء اور علماء کا اس کے مجدد ہونے کی طرف رجحان ہو اس کو اس صدی کا ظنی طور پر مجدد کہا جا سکتا ہے چودھویں صدی میں علماء دیوبند وہ جماعت حقہ ہے جس نے افراط و تفریط سے ہٹ کر امت کو نکھرے ہوئے دین وسط کی راہنمائی کی ہے ان کی خدمات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہیں۔ پھر اس جماعت حقہ کے افراد میں سے جو تجدیدی شان حق تعالیٰ نے حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کو عطا فرمائی ہے وہ کسی سے مخفی نہیں، اس لئے اکثر علماء دیوبند کا رجحان اس طرف ہوا ہے کہ چودھویں صدی کے مجدد آپ ہیں۔

عن أبی ھریرۃ قال حفظت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعائین فاما احدھما فبثثتہ فیکم ص۳۷

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

سے علم کے دو ظرف یعنی دو قسم کے علوم حاصل کئے۔ ایک قسم کے علوم کی تو میں نے نشر و اشاعت اور تبلیغ کردی ہے دوسری نوع علم کے بارہ میں مجھے خطرہ ہے اگر میں اسے بیان کردوں تو میرا گلا کاٹ دیا جائے پہلی قسم کے علوم سے مراد تو وہ احادیث ہیں جن کا تعلق شریعت کے اوامر و نواہی سے ہے جن میں عقائد، اعمال اور اخلاق کے متعلق ہدایات دی گئی ہیں۔ دوسری قسم کے علم سے کیا مراد ہے اس کی دو شرحیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد دقیق اسرار اور معارف الٰہیہ ہیں جن کو عوام سمجھ نہیں سکتے۔ ان کے بیان کرنے کی صورت میں بہت سی غلط فہمیوں کا خطرہ تھا جن کے نتیجہ میں ہوسکتا تھا کہ لوگ مخالف ہوجاتے اور یہ مخالفت ہلاکت کا باعث بھی بن سکتی تھی دوسری شرح یہ ہے کہ اس سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض جابر اور غلط کار حکمرانوں کا نام لے کر تذکرہ کیا تھا۔ اگر یہ حدیثیں بیان کردیتے تو فتنے کا خطرہ تھا ہوسکتا تھا کہ یہ لوگ قتل ہی کردیتے۔

حضرت ابوھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے دوسری قسم کے علوم کی تبلیغ نہیں کی۔ اس پر یہ اشکال نہیں ہوسکتا کہ اس پر تو کتمان علم کی وعید صادق آتی ہے اس لئے کہ وعید اس علم کے چھپانے پر ہے جس کا تعلق اصلاح عقائد و اعمال و اخلاق سے ہو اور ان کے چھپانے سے لوگوں کا دینی نقصان ہوتا ہو ایسے علوم جن کے چھپانے سے اصلاح میں کوئی رخنہ نہ پڑتا ہو یا ان کے ظاہر کرنے سے کسی فتنہ کا خطرہ ہو تو ان کا چھپانا جائز ہے۔ یہ علوم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور راز بتائے تھے ان کو راز رکھنا ضروری تھا۔

كتاب الطهارة

کتاب الطہارۃ

"الطہارۃ" فَعَالَۃ کے وزن پر مصدر ہے جس کا معنی ہے پاک ہونا۔

امام غزالی رحمۃ اللہ نے طہارت شرعیہ کی چار قسمیں بیان کی ہیں

(۱) طہارۃ الجسم عن الأحداث والأخباث۔

(۲) طہارۃ الأعضاء عن الجرائم والآثام۔

(۳) طہارۃ القلب عن الأخلاق الذمیمۃ۔

(۴) طہارۃ القلب عما سوی اللہ تعالیٰ۔ —— یہاں طہارت کا پہلا مرتبہ مراد ہے۔

الطہور شطر الایمان

شطر کے دو معنی آتے ہیں" (۱) کسی چیز کا جزء۔ (۲) کسی چیز کا نصف۔ اگر یہاں شطر کا پہلا معنی لیا جائے تو مطلب بالکل بے غبار ہے کہ طہارت ایمان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اگر شطر کا دوسرا معنی لیا جائے تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایمان کا اجر اور اس کا مقام اتنا اونچا ہے کہ نماز کو بھی اس کا نصف نہیں کہا جا سکتا چہ جائیکہ طہارت کو جس کا مقام بہرحال نماز سے کم ہے نصف ایمان قرار دیا جائے۔

جوابات:

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔ چند جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں شطر سے مراد نصف نہیں بلکہ مطلق جزء ہے خواہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس حدیث کی بعض روایات میں شطر کی جگہ نصف کا لفظ وارد ہوا ہے۔ جیسا کہ اسی باب کی فصل ثالث میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ اس سے تو نصف والے معنی کی تائید ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصف کا لفظ یہاں بطور روایت بالمعنیٰ کے بول دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصل لفظ شطر ہی کے تھے اس سے مراد جزء ہے۔

(۲) بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ طہارت کو ایمان کا نصف کہنا اجر کے اعتبار سے نہیں بلکہ ایک اور اعتبار سے ہے اور وہ یہ کہ ایمان لانے سے انسان کے صغائر اور کبائر دونوں قسم کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں جبکہ وضوء سے صغائر معاف کرنے کا وعدہ ہے۔ ایمان سے دو قسم کے گناہ معاف ہوتے ہیں اور وضوء سے ایک ہی قسم کے اس اعتبار سے طہارت ایمان کا نصف ہوئی

(۳) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی قدس سرہ نے اس اشکال کا نہایت لطیف جواب دیا ہے وہ یہ کہ شریعت میں کسی چیز کے اجر کی دو قسمیں ہیں، ایک اجر اصلی اور ایک اجر فضلی۔ اجر اصلی تو وہ ہے جو شریعت کے ضابطہ کی رُو سے کسی عمل پر مقرر کیا گیا ہے۔ اور اجر فضلی سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ بعض اوقات کسی بندہ کے عمل سے خوش ہو کر اضافہ فرما دیتے اور اس کو اس اجر سے کہیں زیادہ عطاء فرما دیتے ہیں جو اس کو ضابطہ کی رُو سے ملتا ہوتا ہے اجر فضلی کی کوئی حد مقرر نہیں، یہ سات سو گنا تک بھی ہو سکتا ہے ایک کھجور صدقہ کرنے کا ثواب احد کے برابر بھی ہو سکتا ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے ایک مثال سے سمجھایا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ترکی کی جنگ کے دنوں میں ہند کے مسلمان ان کے لئے چندہ کرتے تو بعض غریب مسلمان بکری کا بچہ دیتے پھر اس کی نیلامی کی جاتی تو اس کی قیمت بعض اوقات پانچ سو تک پہنچ جاتی۔ یہ قیمت اس بکری کی قیمت اصلیہ نہیں بلکہ قیمت فضلیہ ہے اسی طرح اس حدیث میں طہارت کے اجر فضلی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ یعنی بندہ کے اخلاص کی وجہ سے بعض اوقات حق تعالیٰ وضو کا اجر اتنا بڑھا دیتے ہیں کہ وہ ایمان کے اجر اصل کے نصف تک پہنچ جاتا ہے۔

قولہ الحمد للہ تملأ المیزان :۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر الحمد للہ سے میزان بھر جائے گی تو دوسرے اعمال کہاں آئیں گے۔ جواب یہ ہے کہ یہ شبہ نورانی اور لطیف چیزوں کو مادی اور کثیف چیزوں پر قیاس کرنے کی وجہ سے پیش آیا، اس لئے کہ کسی مادی شئ کا کسی ظرف میں وجود تو دوسری کے وجود سے مانع ہوتا ہے نورانی چیز کا وجود دوسری کے لئے مانع نہیں ہوتا بلکہ دو نورانی چیزیں ایک وقت میں ایک ہی ظرف میں سما سکتی ہیں۔ جیسے ایک بلب کی روشنی پورے کمرہ میں موجود ہوتی ہے۔ اگر دوسرا بلب اسی کمرہ میں روشن کر دیا جائے تو اس کی روشنی بھی اسی کمرے میں سما جائے گی۔

قولہ خرجت خطایاہ من جسدہ ص۳۸

بہت سی احادیث میں مختلف اعمال پر گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے، جیسے اس حدیث میں وضو کرنے پر تمام گناہوں کے معاف ہونے کا وعدہ کیا گیا ہے۔ یہاں پر گناہوں سے مراد صرف صغائر ہی ہیں یا صغائر اور کبائر دونوں ہیں؟ جمہور علماء کی رائے یہی ہے کہ صرف صغائر مراد ہیں یعنی صرف صغائر معاف کرنے کا وعدہ ہے کبائر کے معاف کرنے کا بدون توبہ وعدہ نہیں ہے اور

اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ہے جیسے مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اوّل میں حضرت عثمانؓ کی روایت بحوالہ مسلم موجود ہے اس میں لفظ ہے " مالم یؤت کبیرۃ " معلوم ہوا وضو وغیرہ سے کبائر معاف کرنے کا وعدہ نہیں ہے۔ ایسے قرآن کریم میں بھی ہے۔ ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیئاتکم وندخلکم مدخلا کریما

اب ایک سوال باقی رہ جاتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر وضوء سے صغائر ہی معاف ہوتے ہیں تو اکثر نصوص میں اس کو مطلق کیوں رکھا گیا ہے۔ صغیرہ ہونے کی قید کیوں نہیں لگا دی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ حدیث میں " العبد المسلم " کے عنوان سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عبد مسلم کی شان ہی یہ ہے کہ وضوء کے وقت اس کے ذمے کوئی گناہ کبیرہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اوّل تو مسلم کی شان سے یہ بعید ہے کہ وہ کبیرہ کا ارتکاب کرے۔ اگر بتقاضائے بشریت کبیرہ سرزد ہو جائے تو اس کو جب تک توبہ نہ کرلے چین نہیں آتا۔ اگر بالفرض توبہ کرنے میں سستی بھی ہوجائے تو جب وہ وضوء کرنے بیٹھے گا تو اس کا ضمیر اس کو ضرور ملامت کرے گا کہ جسم کو تو ظاہری حدث سے پاک کر رہا ہے اور قلب کو گناہ کی آلودگیوں سے پاک کرنے کی کوئی فکر نہیں۔ یہ احساس اور ندامت ہی روح ہے توبہ کی۔ تو عبد کے مسلم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وضوء کے وقت اس کے ذمہ کوئی کبیرہ گناہ باقی نہ رہے جب اس کے ذمہ کوئی کبیرہ ہے ہی نہیں صرف صغائر ہی ہیں تو صغیرہ ہونے کی قید لگانے کی بھی ضرورت نہیں۔

فمن استطاع منکم ان یطیل غرتہ فلیفعل ص۲۹

اس حدیث میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ پہلی بات یہ کہ جملہ " فمن استطاع الخ " مرفوع ہے یا حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا کلام ہے۔ سیاق سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ بھی مرفوع ہی ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ یہ جملہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہے اس لئے کہ یہ حدیث دس صحابہؓ کرام سے منقول ہے ان میں سے کسی کی روایت میں بھی یہ جملہ نہیں ہے۔ پھر حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والے کئی ہیں نعیم مجمر کے علاوہ کوئی یہ جملہ حضرت ابوھریرہؓ سے نقل نہیں کرتا۔ پھر مسند امام احمد میں فلیح کی نعیم سے ایک روایت ہے جس کے آخر میں یہ لفظ ہیں " قال نعیم: لا ادری قولہ من استطاع الخ من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی ھریرۃ[1] " ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ جملہ موقوف علی ابی ھریرۃ ہے۔

---

[1] فتح الباری ص۲۳۶ ج۱

اطالۃ الغرۃ کا حکم:

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ اس حدیث میں اطالۃ الغرۃ کی ترغیب دی گئی ہے اطالۃ الغرہ کا حکم کیا ہے۔؟ اطالۃ الغرہ سے مراد یہ ہے کہ وضو کرتے وقت اعضاء کو فرض مقدار سے زیادہ دھولیا جائے۔ اسمیں اکثر حنفیہ اور شافعیہ کا میلان اطالۃ الغرہ کے استحباب کی طرف ہے۔ اکثر مالکیہ کے نزدیک اطالۃ الغرہ مستحب نہیں ہے۔

پھر جن کے نزدیک اطالۃ الغرہ مستحب ہے ان کے نزدیک اس کی مقدار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ کے تین قول ہیں۔ (۱) فرض مقدار سے کچھ زیادہ دھولیا جائے بغیر کسی تحدید کے۔ (۲) ہاتھ نصف عضد تک اور پاؤں نصف ساق تک دھولئے جائیں۔ (۳) پاؤں گھٹنوں تک اور ہاتھ بغلوں تک دھولئے جائیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ائمہ احناف سے مقدار کے سلسلے میں کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ [۱] اس لئے شافعیہ کے مندرجہ بالا تین اقوال میں سے کسی پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

باب مایوجب الوضوء

اس باب میں موجبات وضوء بیان کریں گے۔ یعنی وہ اسباب بیان کریں گے جن کی وجہ سے پہلا وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ اور نماز وغیرہ کے لئے نیا وضوء کرنا پڑتا ہے۔ وضوء کا موجب حقیقی تو حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ یہاں موجبات سے مراد امارات وجوب ہیں۔ یعنی ایسی نشانیاں جن سے پتہ چل جاتا ہے۔ کہ شرع نے یہاں وضو واجب کر دیا ہے مثلاً بول کے وقت وضو کو حقیقۃً واجب کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں۔ پیشاب ایک ظاہری علامت ہے اس بات کی کہ اللہ کی طرف سے یہاں وضو واجب ہوچکا ہے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

یہاں مصنفؒ تین قسم کے موجبات وضو بیان فرمائیں گے۔ وہ چیزیں جو باتفاق ائمہ موجبِ وضو ہیں۔ جیسے خروج النجاستہ من السبیلین۔ ۲۔ ایسے امور جن کے موجب ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ مثلاً مسِ ذکر، مس امرأۃ خروج النجاستہ من غیر السبیلین۔ وغیرہ ۳۔ بعض ایسی چیزیں ذکر کی جائیں گی جن کے متعلق بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ موجب ہیں لیکن

---

[۱] ردالمختار ص۹۶۔ ج۱

ائمہ کا اتفاق ہے ان کے موجب نہ ہونے پر۔

قولہ لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور ص۳

حدیث کے اس جملہ کا حاصل یہ ہے کہ ہر نماز کے قبول ہونے کے لئے طہارت شرط ہے۔ قبول کے دو معنی آتے ہیں۔

(۱) قبول اجابت۔ یہ معنی مترادف ہے صحت کا جس کا مطلب ہے استجماع الشرائط والارکان۔ جب کسی چیز میں اس کے شرائط اور ارکان مکمل طور پر پائے جائیں تو وہ چیز صحیح سمجھی جاتی ہے۔

(۲) قبول اثابت۔ یعنی کسی عمل کا ایسے طور پر ہونا کہ اس پر حق تعالیٰ کی رضاء اور ثواب مرتب ہو سکے۔ پہلا معنی اعم ہے اور دوسرا اخص۔ کبھی ایک عمل کے ارکان و شرائط پورے ہوتے ہیں لیکن ریاء وغیرہ کسی عارض کی وجہ سے ثواب نہیں ملتا۔

حدیث میں قبول کا پہلا معنی مراد ہے۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ ہر نماز کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ (یہ عموم نکرہ تحت النفی سے مستفاد ہے)

نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کا حکم۔

اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی صحت کے لئے طہارت شرط ہے۔ نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کی صحت کے لئے بھی طہارت شرط ہے۔ امام شعبی ابن علیہ اور ابن جریر طبری کے نزدیک ان دونوں کے لئے طہارت ضروری نہیں امام بخاری کے نزدیک نماز جنازہ کی صحت کیلئے تو طہارت شرط ہے سجدۂ تلاوت کیلئے نہیں۔

امام شعبی وغیرہ حضرات کے مذہب کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث میں صلوٰۃ کو مطلقاً ذکر کیا گیا ہے جب مطلق کا اطلاق کیا جائے تو فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور نماز کا فرد کامل وہ نمازیں ہیں جن میں رکوع سجود قیام سب امور پائے جائیں نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت سب امور پر مشتمل نہیں ہیں اس لئے یہ دونوں اس حدیث میں صلوٰۃ کے عموم میں داخل نہیں۔

امام بخاریؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز جنازہ اگرچہ صلوٰۃ مطلقہ نہیں لیکن بہت سی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے۔

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِهٖ لہٰذا نماز جنازہ کا حکم بھی صلوٰۃ والا ہی ہونا چاہیئے۔ اور سجدۂ تلاوت پر صلوٰۃ کا اطلاق کہیں نہیں کیا گیا۔

جمہور کے نزدیک نمازِ جنازہ کے لئے طہارت کے شرط ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی یعنی نصوص میں اس پر صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ سجدۂ تلاوت کو صلوٰۃ مطلقہ والا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ سجدہ نماز کے مدارک وارکان میں سے نہایت عظمت واہمیت کا حامل ہے اس حالت میں بندہ حق تعالیٰ سے اقرب ہو جاتا ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین

ایک شخص ایسی جگہ محبوس ہے۔ جہاں اس کے پاس پانی نہیں اور ایسی پاک مٹی بھی نہیں ہے جس پر تیمم جائز ہو ایسے شخص کو فاقد الطہورین کہا جاتا ہے اس پر جب نماز کا وقت آجائے تو اسے کیا کرنا چاہیئے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت نماز نہ پڑھے۔ قضا کرے یا نہ کرے اس میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ قضاء نہ کرے۔ امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اس وقت ویسے ہی نماز پڑھ لے۔ بعد میں قضا واجب نہیں۔ شافعیہ کے اقوال اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ نمبر۱ اصح یہ ہے کہ ان کے ہاں ادا اور قضاء دونوں واجب ہیں یعنی اس وقت ایسے ہی پڑھ لے اور بعد میں وجوباً قضاء بھی کرے۔ نمبر۲ اس وقت ادا حرام ہے بعد میں قضاء واجب ہے۔ نمبر۳ استحباب اداء و وجوب قضاء نمبر۴ وجوب ادا اور عدم وجوب قضاء۔ــــــ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس وقت نماز کو مؤخر کر دیا جائے بعد میں وجوباً قضاء کرے۔ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ وقتِ نماز میں حقیقۃً نماز نہ پڑھے تشبہ بالمصلین کرے بعد میں قضاء کرے۔ حضرت امام صاحبؒ کا رجوع بھی مذہب صاحبین کی طرف نقل کیا جاتا ہے۔ حنفیہ کے ہاں مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ وقت میں تشبہ بالمصلین کرے بعد میں قضا کرے۔ تشبہ[1] بالمصلین کا مطلب یہ ہے کہ نیت یا قرارت کے بغیر نماز کے تمام افعال نمازیوں کی طرح ادا کرتا رہے۔

حنفیہؒ کی دلیل

اس مسئلہ میں حنفیہ کے قول مختار کے تین جزء ہیں۔ ۱۔ اس وقت حقیقۃً نماز ادا نہ کرے۔ ۲۔ اس وقت تشبہ بالمصلین کرے۔ ۳۔ پانی یا مٹی ملنے کے بعد طہارت کر کے وجوباً قضاء کرے۔

دلیل جزوِ اوّل:۔ اس حدیث میں حقیقۃً نماز پڑھنے کے لئے طہارت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ اور طہورین یعنی آب وتراب کے مفقود ہونے کی وجہ سے طہارت ممکن نہیں اس لئے اس حدیث کی روشنی میں اس وقت

---

[1] معارف السنن ص۳۱ ج۱

حقیقۃً نماز ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا جائے گا۔

دلیل جزء ثانی: حنفیہ نے اس وقت تشبہ بالمصلین کا حکم لگایا ہے۔ یہ حکم دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے لگایا گیا ہے۔

پہلا اجماعی مسئلہ: حائضہ عورت نہار رمضان میں طاہرہ ہو گئی۔ چونکہ ابتدائے نہار میں حائضہ تھی اس لئے اس دن کا روزہ حقیقۃً نہیں بن سکتا لیکن فقہاء کا اتفاق ہے کہ بقیہ دن اس عورت کیلئے کھانے پینے سے امساک ضروری ہے دوسرے روزہ داروں کی طرح۔ ظاہر ہے کہ اس کا کھانے پینے سے رُکے رہنا حقیقۃً صوم نہیں ہے اسے تشبہ بالصائمین ہی کہا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں تشبہ بالصائمین کا حکم اجماع سے ثابت ہوا۔

دوسرا اجماعی مسئلہ: اگر محرم وقوف عرفہ سے پہلے وطی کر بیٹھے تو اس کا حج فاسد ہو جاتا ہے اس سال ادا نہیں ہو سکے گا آئندہ کسی سال قضاء کرنی پڑے گی۔

اس سال ادا نہ ہو سکنے کے باوجود سب فقہاء کا اجماع ہے کہ ایسا شخص حج کے تمام افعال دوسرے حاجیوں کی طرح کرتا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ادائیگیٔ افعال حج تو ہے نہیں۔ اسے تشبہ بالحاجین ہی کہا جا سکتا ہے۔ تشبہ بالحاجین کا مسئلہ اجماع سے ثابت ہو گیا۔

تقریر استدلال: ان دونوں اجماعی مسئلوں میں تشبہ کا حکم وقت صوم و وقت حج کا حق ادا کرنے کے لئے لگایا گیا ہے کہ اگر ان کے لئے حقیقی صوم و حقیقی حج ممکن نہیں تو ادائے حقِ وقت کے لئے کم از کم روزہ داروں اور حاجیوں سے تشبہ ہی کر لے۔

وقتِ نماز کی اہمیت۔ روزہ اور حج کے وقت سے بھی زیادہ ہے اس لئے ان دو اجماعی مسئلوں پر قیاس کر کے حنفیہ نے فرمایا کہ لا تقبل صلوٰۃ بغیر طهور کی وجہ سے حقیقۃً نماز ادا کرنا ممکن نہیں نماز کے وقت کا حق ادا کرنے کے لئے کم از کم نمازیوں سے تشبہ تو کر لے۔

فَلِلّٰهِ دَرُّهُم وما اَدَقَّ نَظَرَهُم

دلیل جزو ثالث: نماز کا وقت آنے سے نماز ذمہ میں واجب ہو گئی ہے۔ وقت میں تو یہ حقِ واجب ادا نہ ہو سکا۔ اب ادائے حق کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو صاحب حق معافی کا اعلان کرے یا اسے قضاء کیا جائے۔ بری الذمہ ہونے کی یہی دو صورتیں ہیں پہلی صورت واقع نہیں ہوئی صاحب حق نے کسی نص میں معافی کا اعلان نہیں کیا۔ لامحالہ دوسری صورت یعنی قضاء متعین ہو گئی۔

ولا صدقۃ من غلول

غلول کا اصلی معنی ہے مال غنیمت میں خیانت کرنا پھر اس کے استعمال میں وسعت کر کے مطلق خیانت پر بھی اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ یہاں اس سے مراد مطلق مال حرام ہے خواہ کسی بھی ذریعہ سے ہو۔

کہنا تو یہی مقصود ہے کہ مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا لیکن لفظ غلول کا بولا گیا جو ایک فرد ہے مال حرام کا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مال غنیمت میں سے تقسیم سے پہلے جو چیز اس نے چرائی ہے اس میں اس کا بھی کچھ حصہ تھا کیونکہ وہ شریک تھا۔ جب ایسے مال سے صدقہ جائز نہیں تو جو مال خالصۃً دوسرے کی ملک ہے اس میں سے بدرجۂ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ کلام فرمائی وہ موقع غنیمتوں کا ہوگا۔ اقتضائے مقام سے یہ تعبیر اختیار فرمائی ہے۔

سوال: اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مال حرام سے صدقہ درست نہیں اور فقہاء نے تو یہ فرمایا ہے کہ مال حرام سے تصدق کر کے ثواب کی امید رکھنا کفر ہے۔ اس پر شبہ یہ ہے کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ جس کے پاس مال حرام ہو۔ اگر اس مال کا مالک معلوم ہو سکتا ہو تو اس تک پہنچانا ضروری ہے اور اگر مالک تک نہ پہنچایا جا سکتا ہو تو تصدق واجب ہے یہ حکم بظاہر اس حدیث کے اور پہلے جزئیہ کے منافی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مالک نہ مل سکنے کی صورت میں وجوب تصدق سے مقصود اس مال خبیث کو اپنے پاس سے نکالنا ہے اور اس کی صورت فقراء کو دینا ہی ہو سکتی ہے۔ نفس مال کے تصدق پر یہاں نہ ثواب ہے نہ امید ثواب رکھنا درست ہے۔ البتہ اس مال کا اپنے پاس سے اخراج کرنا تعمیل امر شارع کے لئے واجب ہے اور ایتمار امر شرع تصدق کے علاوہ ایک مستقل طاعت ہے۔ اس پر ثواب بھی ملے گا۔ ثواب نفس مال کے تصدق پر نہیں بلکہ ایتمار امر شرع کے لئے جو اس نے مجاہدۂ نفس کیا ہے اس پر ثواب ہے۔

فائدہ فقہاء نے جو مال حرام کے تصدق کا فرمایا ہے اس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک عورت نے ایک جنازہ سے واپسی پر دعوت کی حضورؐ کے سامنے کھانا لایا گیا تو آپ نے فرمایا ایسی بکری کا گوشت معلوم ہوتا ہے جو مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہو۔ اس عورت نے تسلیم کیا کہ ہم نے بازار سے بکری خریدنے کے لئے آدمی بھیجا تھا لیکن بکری نہیں ملی پڑوسی کہیں سے بکری خرید کر لایا تھا اس کے پاس آدمی قیمۃً بکری لینے کیلئے بھیجا تو وہ پڑوسی

گھر میں نہ ملا۔ اس کی بیوی نے بغیر اس کی اجازت کے یہ بکری ہمیں دیدی۔ اس بکری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اَطْعِمِیْهِ الْاُسَارٰی" [1] یعنی یہ کھانا قیدیوں کو کھلا دو۔ قیدیوں کو کھلانا تصدق ہی تو ہے۔

وعن علیؓ قال کنت رجلا مذاء الخ ص۴۱

احکام مذی | مذی میں فصیح لغت یہ ہے کہ میم کے فتح اور ذال کے سکون کے ساتھ اور یار کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے اَلْمَذْیُ بروزن اَلْفَعْلُ۔ اس کو غنی کے وزن پر پڑھنا بھی جائز ہے۔ یعنی بفتح المیم وبکسر الذال تشدید الیاء —— مذی اس سفید رقیق پانی کو کہتے ہیں جو زوجہ کے ساتھ ملاعبت کے وقت یا تذکر جماع کے وقت نکلے۔ منی اور مذی میں آسان پہچان یہ ہے کہ خروج منی کے بعد شہوت ختم ہوجاتی ہے اور انکسار آلہ ہوجاتا ہے۔ بخلاف مذی کے کہ اس کے نکلنے سے شہوت اور تیز ہوتی ہے اور ودی اس سفید پانی کو کہتے ہیں جو بول کے بعد ذکر سے نکلے۔ یا بوجھ اٹھانے کی وجہ سے نکلے۔ مذی کے بعض احکام پر فقہار کا اتفاق ہے۔ اور بعض میں اختلاف ہے۔

مذی کے اتفاقی احکام | فقہار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ وضو واجب ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بھی تقریباً اتفاق ہے کہ مذی نجس ہے بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست اور طہارت میں اختلاف ائمہ ہے۔

مذی کے اختلافی احکام | مذی کے اختلافی مسائل میں سے اہم مسئلے تین ہیں۔

المسئلہ الاولی: مذی کے بارے میں علمار کا اختلاف ہوا ہے کہ اس میں اقتصار علی الاحجار جائز ہے یا نہیں۔ بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ مذی میں ڈھیلے کے استعمال پر اقتصار جائز نہیں غسل متعین ہے وہ اس کی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ حدیث میں ہے یغسل ذکرہٗ اس میں صرف غسل ذکر کا حکم ہے معلوم ہوا کہ یہی متعین ہے حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے مذہب میں معروف یہ ہے کہ جیسے بول میں اکتفاء علی الحجر جائز ہے اسی طرح سے مذی میں بھی جائز ہے۔ لیکن افضل اور اولیٰ غسل ہے [2] یغسل ذکرہٗ فرمانا اس لئے نہیں کہ اکتفاء علی الحجر جائز نہیں بلکہ یغسل ذکرہ یا تو اس لئے فرمایا کہ افضل طریق یہ ہے۔

---

[1] سنن ابی داؤد باب اجتناب الشبہات ص۱۱۶ ج۲۔ [2] معارف السنن ص۳۹۰ ج۱

بیان اولویت مقصود ہے دوسرے طریق کے جواز کی نفی نہیں۔ یا غسل ذکر کو اس لئے ذکر فرمایا کہ غالب اور معتاد طریق مذی کے بارے میں غسل ہے۔ اس لئے صرف اسی کو ذکر کیا لیکن استعمال حجر کی نفی بھی نہیں نیز غسل کی تخصیص اس لئے کی کہ دھونے سے معالجہ ہو جاتا ہے مذی کے روکنے میں مدد ملتی ہے۔

المسئلۃ الثانیہ: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مذی نکلے تو اس کا دھونا واجب ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ یا پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صرف موضع النجاسۃ کا دھونا واجب ہے۔ امام مالک اور امام احمد کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے ذکر کا غسل ضروری ہے۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ پورے ذکر مع انثیین کو دھونا ضروری ہے۔[۱]

جن حضرات کے نزدیک پورے ذکر کا دھونا ضروری ہے وہ اغسل ذکرک کے لفظوں سے استدلال کرتے ہیں۔ جن کے نزدیک ذکر مع انثیین دھونا ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں انثیین کے دھونے کا امر وارد ہوا ہے۔[۲]

لیکن مختار مذہب جمہور کا ہی ہے۔ اس لئے کہ یہ دھونا نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور نجاستہ کی وجہ سے صرف اتنی جگہ کا دھونا ضروری ہونا چاہیے جہاں نجاست لگی ہوئی ہے۔ رہا یہ کہ حدیث میں اغسل ذکرک کے لفظ ہیں یا بعض روایات میں انثیین کا بھی ذکر ہے تو جمہور کی طرف سے اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) ذکر بول کر صرف محل نجاست مراد ہے۔ سارا ذکر مراد نہیں۔

(۲) اگر مان لیا جائے کہ پورا ذکر ہی مراد ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ امر وجوبی نہیں استحبابی ہے۔ اس لئے کہ کبھی نجاست پھیل جاتی ہے اور پتہ نہیں چلتا اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا ذکر دھو لیا جائے۔ لیکن احتیاط کی بنیاد پر جو امر ہوتا ہے وہ استحبابی ہوتا ہے وجوبی نہیں۔

(۳) پورے ذکر یا ذکر مع انثیین دھونے کا امر معالجہ کے لئے ہے کیونکہ دھونے سے مذی بند ہو جاتی ہے۔

المسئلۃ الثالثہ: امام مالک۔ امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی اور جمہور کے نزدیک مذی ناپاک ہے۔ اور اگر کپڑے کو لگ جائے تو غسل ضروری ہے چھینٹے مارنا کافی نہیں۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مذی ناپاک نہیں ہے اور ایک یہ بھی ہے کہ مذی ناپاک ہے لیکن اگر کپڑے کو لگ جائے تو نضح کافی ہے۔[۳] ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو باب فی المذی یصیب الثوب میں امام ترمذی نے پیش کی

---

[۱] معارف السنن ص۲۷۹ ج ۱۔ اوجز المسالک ص۲۶۵ ج ۱ [۲] کما ورد فی حدیث عبداللہ بن سعد الانصاریؓ عند ابی داؤد سنن ابی داؤد ص۲۸ ج ۱۔

[۳] حاشیہ الکوکب الدری ص۶۹ ج ۱۔

ہے اس میں چھینٹے مارنے کو کافی سمجھا گیا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ ذکر دھونے کا حکم صریح حدیثوں میں آیا ہے اور دھونا ظاہر ہے کہ نجاست ہی کی وجہ سے ہے اور نجاست کی وجہ سے جو دھونے کا حکم ہو اس میں بدن اور کپڑے کا فرق نہیں۔ اس لئے اُسی حدیث کے مطابق اُس کپڑے کو بھی دھونا ضروری ہوگا جس کو مذی لگ جائے۔ چھینٹے مارنے سے ازالۂ نجاست نہیں ہوتا۔ اس لئے حدیث میں جو نضح کا لفظ آیا ہے جمہور کے نزدیک یہ غسل خفیف کے معنی میں ہے۔

روایات میں تعارض کا شبہ اور وجوہِ تطبیق

اس روایت میں ہے فامرت المقداد اور بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمار کو مسئلہ پوچھنے کا امر کیا۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ بظاہر یہ روایتیں متعارض ہیں۔ علماء نے تطبیق میں کئی وجوہ ذکر فرمائے ہیں مثلاً یہ کہ حضرت علیؓ نے مقداد کو امر کیا۔ انہوں نے دیر کی پھر عمار کو کہا ان سے بھی تاخیر ہوئی پھر باوجود حیا کے شدتِ احتیاج کی وجہ سے حضرت علیؓ نے براہ راست خود پوچھ لیا۔ اور دوسری مجالس میں ان دونوں حضرات نے بھی پوچھ لیا ہوگا۔

یا تطبیق میں یوں کہا جائے کہ پہلے ایک کو امر کیا پھر ان کی تاخیر کی وجہ سے دوسرے کو امر کیا۔ ان دونوں نے ایک مجلس میں یا مختلف مجالس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر ان کو بتایا حضرت علیؓ نے خود نہیں پوچھا۔ جن روایتوں میں سوال کی نسبت حضرت علیؓ کی طرف ہے۔ وہ نسبۃ مجازی ہے ان دونوں کا سوال کرنا حضرت علیؓ کے امر سے تھا اس لئے آمر ہونے کی وجہ سے ان کی طرف نسبت کردی گئی۔ گو حقیقۃً سائل وہی دونوں ہیں یا سألت رسول اللہ کا معنی کیا جائے۔ سألت بواسطة یعنی بالواسطہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں کو امر کیا ہو۔ ان دونوں نے کسی ایسی مجلس میں سوال کیا جس میں حضرت علیؓ بھی بیٹھے۔ سب نے وہ جواب سُن لیا۔ یہ دو حضرات تو حقیقۃً سائل ہو گئے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف نسبت آمر ہونے کی وجہ سے کردی گئی۔

قولہ توضؤا مما مست النار ص۴۰

اکل مامست النار ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

بعض روایتوں میں مامست النار کے اکل سے وضوء کا امر ہے۔ جیسے حدیث ابی ہریرہ توضؤا مما مست النار۔ اور بعض روایتوں سے سمجھ میں آتا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر وضوء کرنے کی

ضرورت نہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ وغیرہ۔ ابتدا حضرات صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا کہ اکل مامست النار موجب وضوء ہے یا نہیں بعض صحابہؓ اسے موجبِ وضوء قرار دیتے تھے اور بعض موجبِ وضوء قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن بعد میں اس بات پر اجماع ہوگیا کہ اکل مامست النار موجب وضوء نہیں ائمہ اربعہ اور تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے صرف لحوم ابل کے بارے میں اختلاف موجود ہے۔ بعض روایتوں میں مامست النار سے وضوء کا امر ہے ایسی روایتوں کی علماء نے مختلف توجیہات کی ہے چند ایک مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) صاحبِ مصابیح اور بہت سے حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں اکل مامست النار سے وضو واجب تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ نسخ کی دلیل صریح حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کان اٰخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار۔ [۱] اور متأخر متقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے۔

(۲) بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ توضؤا مما مست النار میں وضوء شرعی مراد نہیں وضو لغوی مُراد ہے۔ لغت میں وضو کا اطلاق غسل یدین اور غسل فم پر بھی آتا ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر ہاتھ دھولیا کرو اور کلی کرلیا کرو۔ بعض حدیثوں میں بھی صرف ہاتھ دھونے پر وضو کا اطلاق آیا ہے مثلاً ترمذی شریف کی حدیث ہے۔ برکۃ الطعام الوضوء قبلہ وبعدہٗ [۲] کھانے کی برکت اس میں ہے کہ پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور بعد میں بھی۔

(۳) اس حدیث میں وضوء سے مُراد وضوء شرعی ہے لیکن امر وجوب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے یعنی آگ سے پکی ہوئی چیز کھا کر وضوء شرعی کرلینا مستحب ہے اور یہ استحباب اب تزکیۂ نفس اور تشبہ بالملائکہ کے لئے ہے منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں۔ نسخ کی ضرورت تب ہے جبکہ امر کو یہاں وجوب کے لئے مانا جائے اور وضوء سے مُراد وضوء شرعی لیا جائے۔

عن جابر بن سمرۃ أن رجلا سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنتوضأ من لحوم الابل الخ ص۵۲

اس حدیث میں دو مسئلوں سے بحث کی گئی ہے (۱) اونٹ اور بکری کے گوشت کھانے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ (۲) مبارکِ ابل اور مرابض غنم میں نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ ان دونوں مسئلوں کی قدرے تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

---

[۱] سنن نسائی ص۴۲ ج۱۔ [۲] جامع الترمذی ص۶ ج۲ باب الوضوء قبل الطعام وبعدہٗ۔

مسئلہ اولیٰ: لحوم ابل سے وضوء ٹوٹتا ہے یا نہیں؟

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ لحوم غنم کے کھانے سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔ لحوم ابل کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور جمہور فقہائے امت کے نزدیک یہ ناقض وضوء نہیں۔ امام احمدؒ کے نزدیک یہ ناقض وضوء ہے اسحٰق کا بھی یہی مذہب ہے۔[1] امام احمدؒ نے جو لحوم ابل کو موجب وضوء قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ اس کو ما مست النار میں داخل کرتے ہیں۔ اس بنا پر اس کو ناقض کہتے ہیں۔ بلکہ لحوم الابل کو ناقض وضوء کہنے کی مستقل اور الگ وجہ ہے۔ اونٹ کا گوشت تورات میں حرام قرار دیا گیا تھا۔ اس شریعت میں یہ انعام فرمایا کہ اسے حلال کر دیا گیا۔ لحوم الابل سے وضو کا حکم بطور شکر ہے۔ اسی لئے امام احمد کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ آگ کا پکا ہوا کھایا جائے یا کچا کھایا جائے۔

امام احمدؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں لحوم ابل کھانے کے بعد وضوء کا امر وارد ہے۔ جیسے حضرت جابر بن سمرۃ کی زیر بحث حدیث اس کو صاحب مشکوٰۃ نے مسلم کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔[2] ایسے ہی حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوضوء من لحوم الابل فقال: توضؤا منہا الخ[3]

جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) یہ حکم منسوخ ہے۔ پہلے ہر ما مست النار کا کھانا ناقض وضوء تھا پھر اس کا نسخ تدریجاً ہوا اولاً لحوم ابل کے علاوہ باقی چیزوں کے کھانے کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کیا گیا لحوم ابل کے بارے میں موجب وضو ہونے کا حکم باقی رہا۔ اس کے بعد پھر تمام ما مست النار کے موجب وضو ہونے کو منسوخ کر دیا گیا۔ خواہ لحوم ابل ہوں یا غیر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا لحوم ابل اور لحوم غنم میں فرق کرنا اس دور کی بات ہے۔ جب کہ لحوم ابل کے موجب وضو ہونے کا حکم باقی تھا اور بقیہ کے متعلق منسوخ ہو چکا تھا۔ اب لحوم ابل کے بارے میں بھی یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

(۲) یہ فرق اس وقت فرمایا ہے جبکہ لحوم ابل اور لحوم غنم سب سے وضو کے وجوب شرعی کو منسوخ کیا جا چکا تھا۔ دونوں میں استحباب وضو کا حکم باقی تھا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ لحوم ابل کے کھانے سے استحباب وضو زیادہ مؤکد اور پختہ ہے بہ نسبت دوسری ما مست النار کے کھانے سے مطلب یہ ہے کہ

---

[1] حاشیہ کوکب ص۱۵ ج۱ [2] مشکوٰۃ ص۴۱ [3] جامع الترمذی ص۲۵ ج۱

اکل مامست النار کے بعد وضو کرنا شرعاً مستحب ہے لیکن لحوم ابل کے کھانے کے بعد استحباب اور بھی زیادہ پختہ ہے تأکد استحباب بتلانے کے لئے جواب میں فرق کیا گیا۔ لحوم ابل میں تأکد استحباب کی وجہ یہ ہے کہ لحوم ابل میں دسومت اور چکناہٹ زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے منہ میں بو زیادہ پیدا ہوتی ہے۔ نیز بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوہان پر شیطان سوار رہتا ہے۔ اس لئے اس میں قدرے شیطانی اثر ہوا۔ اس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اس کے کھانے کے بعد وضوء کی تاکید کی جائے نیز بنی اسرائیل پر لحم ابل حرام تھا اس شریعت میں حلال کر دیا گیا ہے۔ بطور شکریہ کے بھی وضو کی تاکید ہونی چاہیے

مسئلہ ثانیہ:۔ مرابض اور مبارک میں نماز پڑھنے کا حکم

اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر کسی جگہ کے بارے میں یقین یا ظن غالب اس کے پاک ہونے کا ہو تو وہاں نماز پڑھنا جائز ہے خواہ وہ بکریوں کا باڑہ ہو یا اونٹ بٹھانے کی جگہ اور اگر اس جگہ کی ناپاکی مظنون یا معلوم ہو تو وہاں نماز جائز نہیں چاہے وہ جگہ مرابض میں سے ہو یا مبارک میں سے۔

حدیث میں مرابض اور مبارک میں فرق کرنے کی وجوہ

جب کسی جگہ میں نماز کے جواز یا عدم جواز کا مدار اس جگہ کی پاکی یا ناپاکی کے ظن یا تیقن پر ہے تو پھر حدیث میں مرابض غنم اور مبارک ابل کے حکم میں فرق کیوں کیا گیا ہے کہ مرابض غنم میں تو نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی اور مبارک ابل میں نہیں دی گئی۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجوہ بیان فرمائی ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ اس ماحول میں مرابض غنم میں ایک الگ چبوترا بنانے کا رواج ہو اور وہ پاک صاف رہتا ہو۔ اور مبارک ابل میں اس کا رواج نہ ہو۔ اس لئے مرابض غنم میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دی گئی اور مبارک میں نہیں دی گئی۔

(۲) بکری پست جانور ہے اور پیشاب کے وقت اور بھی پست ہو جاتی ہے اس کے چھینٹے دور تک نہیں اڑتے بخلاف ابل کے کہ اس کی بلندی کی وجہ سے پیشاب کے چھینٹے دور تک پڑتے ہیں۔ اور نمازی کے کپڑوں کے تنجس کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ اس کے پیشاب سے جگہ بھی دور تک ناپاک ہوگی۔

(۳) بکری مسکین جانور ہے اس سے ایذار کا خطرہ نہیں ہوتا بخلاف اونٹ کے کہ اس کی ٹانگ دور تک پہنچتی ہے ایذار کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے نماز میں بھی تشویش رہے گی کہ کہیں لات مار کر ہلاکت میں نہ ڈال دے۔

④ اونٹوں کی صحبت سے مزاج میں سرکشی بڑھتی ہے۔ اور بکریوں کے پاس رہنے سے مسکنت اور تواضع پیدا ہوتی ہے گویا فرق کے اس انداز سے بکریاں رکھنے کی ترغیب ہے۔

قولہ إذا وجد أحدکم فی بطنہ شیئًا فأشکل علیہ الخ ص

اگر وضوء کرنا متیقن ہو اور وضوء ٹوٹنے کے بارہ میں تردد ہو تو جب تک موجب وضوء پائے جانے کا یقین یا ظن غالب نہ ہو جائے وضوء کرنا واجب نہیں ہوتا محض شک یا وہم کی صورت میں وضوء ٹوٹنے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ چونکہ یقین یا غلبۂ ظن حاصل ہونے کے عمومی اور اکثری سبب دو ہی ہیں بدبو آنا یا آواز سننا اس لئے حدیث میں ان دو ہی کا ذکر کیا گیا۔ اگر کسی اور طریقہ سے موجب وضوء پائے جانے کا غلبۂ ظن ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ جب خروج ریح کا یقین یا ظن حاصل ہو جائے تب وضوء ٹوٹتا ہے۔ اس حدیث سے فقہاء نے ایک ضابطہ نکالا ہے۔ الیقین لا یزول بالشک اور اس پر بہت سے احکام متفرع فرمائے ہیں۔

عن بریدۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الصلوات یوم الفتح بوضوء واحد الخ ص

کیا ہر نماز کے لئے نیا وضوء کرنا واجب ہے؟

اس حدیث سے دو چیزوں کی اجازت معلوم ہوئی۔ ۱. ایک وضوء سے کئی نمازیں پڑھنا۔ ۲. مسح علی الخفین کرنا۔ دوسرے مسئلہ کی وضاحت آئندہ مستقل باب میں آئے گی۔ پہلے مسئلہ کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھنا جائز ہے جب تک وضوء نہ ٹوٹے نیا وضوء کرنا واجب نہیں ہے۔ البتہ ہر نماز کے لئے نیا وضوء کرنا جمہور کے نزدیک بھی مستحب ہے[۱]۔ داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا اور مستقل وضوء ضروری ہے[۲]۔ حنفیہ کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن سے ایک ہی وضوء سے کئی نمازوں کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسے حضرت بریدہؓ کی زیر بحث حدیث

[۱] معارف السنن ص ۲۱۳ ج ۱۔

[۲] اوجز المسالک ص ۴۵ ج ۱۔

اس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالۂ مسلم نقل کیا ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہر نماز کے لئے الگ وضوء کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ جن کو حافظ عینی نے کافی بسط سے بیان فرما دیا ہے[۱] اس کے علاوہ صحابہ اور تابعین کا تعامل یہی رہا ہے کہ وہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھ لیا کرتے تھے۔

داؤد ظاہری قرآن کریم کی اس آیت کے ظاہر اور عموم سے استدلال کرتے ہیں۔ یاایّہا الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ۔ اس آیت میں ہر قیام إلی الصلوٰۃ کے لئے وضوء کا امر ہے۔ اور امر میں اصل وجوب ہی ہے۔

لیکن چونکہ بہت سی احادیث اور تعامل امت سے عدم وجوب معلوم ہوتا ہے اس لئے جمہور اس آیت میں تاویل کرنے پر مجبور ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس آیت کی تاویلات اور جوابات حسب ذیل ہیں۔

۱۔ اس آیت میں خطاب عام نہیں بلکہ یہ خطاب صرف مُحْدِثین کو ہے ای إذا قمتم إلی الصلوٰۃ وأنتم محدثون۔ آیت صرف بے وضو کے لئے نیا وضوء واجب کرتی ہے غیر محدثین کے لئے نہیں۔ اور اس تقیید وتخصیص کا قرینہ خود قرآن کریم کی اسی آیت میں موجود ہے اسی آیت کے آخر میں ہے۔ ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم اس سے معلوم ہوا کہ وضوء کے امر کا مقصد تطہیر ہے۔ اور تطہیر کا معنی ہے ازالۃ الحدث۔ ظاہر ہے ازالۃ الحدث کی انہی لوگوں کو ضرورت ہے جو پہلے محدث ہوں طاہر نہ ہوں معلوم ہوا یہ خطاب صرف محدثین یعنی بے وضوء لوگوں کو ہے۔

۲۔ بعض لوگ یہ سمجھتے تھے کلام وغیرہ ہر کام کے لئے وضوء ضروری ہے۔ ان کی اصلاح کے لئے فرمایا گیا کہ صرف ارادۂ صلوٰۃ کی صورت میں وضوء ضروری ہے۔[۲]

۳۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ قمتم میں قیام سے مراد قیام من النوم ہے۔ یعنی جب نیند سے اٹھو اور نماز کا ارادہ ہو تو وضوء کر لیا کرو۔ اور نیند سے اٹھنے کی صورت میں سب کے نزدیک وضوء واجب ہے[۳]

۴۔ بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قیام سے مراد تو مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہی ہے لیکن یہ

---

[۱] عمدۃ القاری صـ۲۳ ج۲۔ [۲] یدل علیہ ما رواہ الطحاوی فی معانی الآثار عن ابن الفغواءؓ انہم کانوا اذا احدثوا لم یتکلموا حتی یتوضئوا فنزلت ہذہ الآیۃ صـ ج۱۔ وعزاہ الشیخ محمد یوسف الکاندھلوی إلی ابن جریر والطبرانی والدارقطنی ایضا ؍ امانی الاحبار صـ۲۲۴ ج۱۔

[۳] کما رواہ مالک عن زید بن اسلم موطا مع أوجز المسالک صـ۴۵ ج۱۔

امر وجوبی نہیں بلکہ استحبابی ہے۔ صرف عن الوجوب کا قرینہ احادیث مذکورہ اور تعامل امت ہے۔

قولہ من ادنی خیبر ص۲۹ خیبر منصرف بھی پڑھا جا سکتا ہے اور غیر منصرف بھی۔ اگر غیر منصرف پڑھیں تو منع صرف کی ایک علت تو علمیت ہے اور دوسری تانیث کیونکہ خیبر بقعۃ کی تاویل میں مؤنث ہے اور غیر منصرف پڑھنا ہی معروف اور اولیٰ ہے۔

قولہ: فقال من المذی الوضوء ومن المنی الغسل ص۲۹ سوال تو صرف مذی کے متعلق تھا منی کا حکم بتانا جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے دونوں میں تشابہ کی وجہ سے اتحاد فی الحکم کا شبہ ہو سکتا تھا اس لئے منی کا حکم الگ بیان کر دیا۔

مفتاح الصلوٰۃ الطھور وتحریمھا التکبیر وتحلیلھا التسلیم ص۲۹

اس حدیث کے تین جملے ہیں اور تینوں میں الگ الگ حکم بیان کیا گیا ہے۔

۱. مفتاح الصلوٰۃ الطھور ۲. تحریمھا التکبیر ۳ تحلیلھا التسلیم۔ پہلے جملہ کے متعلقہ مسائل کی وضاحت حدیث لا تقبل صلوٰۃ بغیر طھور کے تحت گذر چکی ہے۔

جملہ ثانیہ کی تشریح

تحریمھا التکبیر یعنی حرمت صلوٰۃ میں داخل کرنے والی چیز تکبیر ہے تحریم بمعنی محرم ہے تکبیر کہنے سے بہت سی وہ چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو پہلے حلال تھیں۔ جیسے کھانا، پینا، بولنا وغیرہ۔ اس حدیث کے تحت تین مسئلے قابل بحث ہیں۔

۱. کیا دخول فی الصلوٰۃ کے لئے صرف نیت کافی ہے؟

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے صرف نیت کر لینا ہی کافی ہے یا کوئی لفظ بولنا بھی ضروری ہے۔ ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے محض نیت ہی کافی ہے۔ کسی تلفظ کی ضرورت نہیں۔ تکبیر کہنا سنت ہے[۱] ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صرف نیت دخول فی الصلوٰۃ کے لئے کافی نہیں بلکہ تحریمہ کا کہنا بھی ضروری ہے[۲]

جمہور کی دلیل یہی حدیث ہے۔ تحریمھا التکبیر میں مسند اور مسند الیہ دونوں معرفہ ہیں اور قاعدہ ہے کہ جب مسندین معرفہ ہوں تو کلام میں حصر پیدا ہو جاتا ہے۔ تو مطلب یہ ہوا کہ حرمۃ الصلوٰۃ میں داخل کرنے والی چیز صرف تکبیر ہی ہے۔

---

[۱] اوجز المسالک ص۲۰۶ ج ۱ وفیہ: ذیل سنۃ قال ابن المنذر: لم یقل بہ غیر ابن شہاب۔ ونقلہ ابن عبد البر عن الاوزاعی وغیرہ ایضا کما قالہ الزرقانی قال الحافظ وروی عن مالک ولم یثبت۔ [۲] ایضاً۔

۲. تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن؟ جمہور اس بات پر تو متفق ہیں کہ نیت کے ساتھ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے تکبیر کا تلفظ ضروری ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تکبیر تحریمہ نماز کے لئے شرط ہے یا رکن۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کا رکن ہے۔ امام صاحبؒ کے مذہب کی دلیل مسئلہ ثالثہ کی دلیل کے ساتھ ذکر کی جائے گی۔

۳. تحریمہ کے الفاظ اس بات پر تو جمہور ائمہ کا اتفاق ہے کہ دخول فی الصلوٰۃ کے لئے نیت کافی نہیں تلفظ ضروری ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ کونسے لفظ کہنے یہاں ضروری ہیں۔ امام مالک، امام احمد، امام شافعی اور امام ابویوسف کے نزدیک اللہ اکبر ضروری ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ سے یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر کہنا بھی درست ہے۔ اور امام ابویوسف سے یہ نقل کیا جاتا ہے کہ اللہ اکبر کی طرح اللہ الاکبر اور اللہ الکبیر کہنا بھی درست ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقع پر فرض ہر ایسے ذکر سے ادا ہو جاتا ہے، جو مشعر تعظیم باری ہو۔ جیسے اللہ اکبر، اللہ اعظم اللہ اجل لا الٰہ الا اللہ وغیرہ کلمات ذکر[1] فرضیت سب سے ادا ہو جاتی ہے لیکن واجب یا سنت مؤکدہ یہ ہے کہ اللہ اکبر کہا جائے۔ لہٰذا اگر کسی نے افتتاح الصلوٰۃ کے موقع پر مثلاً اللہ اعظم کہہ دیا تو جمہور کے نزدیک فرضیت ادا نہیں ہوئی یہ شخص نماز میں داخل نہ ہوا امام صاحبؒ کے نزدیک فرضیت ادا ہو گئی اور نماز میں داخل ہو گیا۔ لیکن اس نے اللہ اکبر کا کلمہ چھوڑ کر برا کیا ہے

دلیل جمہور اس حدیث کا یہ جملہ تحریمہا التکبیر ہے اور تکبیر کہتے ہیں اللہ اکبر کہنے کو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی حرمت میں داخل کرنے والی چیز اللہ اکبر ہی ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہؓ کا معمول مواظبت کے ساتھ لفظ اللہ اکبر سے افتتاح صلوٰۃ کرنے کا تھا۔

امام صاحبؒ کی دلیل مسئلتین میں قرآن پاک کی آیت وذکر اسم ربہ فصلی اپنے رب کا ذکر کیا، پھر نماز پڑھی۔ صلی سے پہلے فاء ہے جو تعقیب مع الوصل کیلئے استعمال ہوتی ہے۔ فاء یہ بتاتی ہے کہ ذکر اسم ربہ سے وہ ذکر مراد ہے جس کے فوراً بعد نماز شروع ہو جاتی ہے۔ ایسا ذکر وہی ہو سکتا ہے جو افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے ہوتا ہے اس ذکر میں اور نماز میں تعقیب بلا فصل ہے۔ تو گویا تحریمہ کے وقت کے ذکر کو قرآن پاک نے ذکر اسم ربہ کے لفظوں

---

[1] بذل المجہود ص۳۸ و ص۳۹ ج ۱

سے ذکر فرمایا جو مطلق ہے اس اطلاق سے یہ بات نکلی کہ افتتاح صلوٰۃ کے وقت تحریم کے لئے اللہ کے نام کا کسی لفظ سے ذکر کرلینا کافی ہے لفظ اللہ اکبر متعین نہیں دوسرے مسئلے کی دلیل بھی یہی آیت ہے۔ تقریر استدلال یہ ہے کہ ذکر اسم ربہ سے مراد ذکر تحریم صلوٰۃ ہے۔ اس کے بعد فار تعقیبیہ لاکر صلیٰ کا ذکر کیا ہے یہ فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ نماز تکبیر تحریمہ کے بعد شروع ہوتی ہے تکبیر تحریمہ سے شروع نہیں ہوتی اور یہ بات تبھی صادق آسکتی ہے کہ تکبیر تحریمہ کو نماز کی شرط کہا جائے رکن نہ کہا جائے۔ اس لئے کہ رکن نماز میں داخل ہوتا ہے شرط متقدم ہوتی ہے۔

حدیث سے استدلال کا جواب۔ ا۔ تکبیر کا معنی ہے تعظیم عظمت بیان کرنا۔ تکبیر کا مصداق ہر وہ لفظ ہو سکتا ہے جس سے کسی کی عظمت سمجھ میں آئے۔ تکبیر سے مراد صرف لفظ اللہ اکبر ہی نہیں۔ قرآن پاک میں ہے۔ فلما رأینہ أکبرنہ ای اعظمنہ جب یوسف کو دیکھا اسے بہت بڑا سمجھا۔ ایک جگہ ہے وربك فکبر اس کا معنیٰ ربك فعظم یعنی عظمت الٰہی بیان کر۔ غرضیکہ تحریمہا التکبیر میں لفظ تکبیر میں ہر وہ ذکر داخل ہے جس سے عظمت باری سمجھ میں آئے ہر ایسے ذکر سے نماز کی تحریم اور افتتاح ہو جائے گی، لیکن چونکہ آنحضرت صلیٰ اللہ علیہ وسلم سے لفظ اللہ اکبر مواظبت کیساتھ منقول ہے اس لئے اللہ اجل وغیرہ کہنے سے گو نماز میں داخل ہو جائے گا لیکن حضور علیہ السلام کے عمل کی مخالفت کی وجہ سے مسیئی ہوگا۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس حدیث میں تکبیر سے مراد لفظ اللہ اکبر کہنا ہی ہے۔ پھر بھی یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے اللہ اکبر کہنے کی فرضیت اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ خبر واحد ہے ظنی الثبوت ہے۔ دلیل ظنی مفید فرضیت نہیں ہوتی مفید وجوب ہو سکتی ہے۔ تو تحریمہا التکبیر کے خبر واحد ہونے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اللہ اکبر کہنے کا وجوب ثابت ہوگا اس میں نزاع نہیں اس کے تو ہم بھی قائل ہیں ہمارا نزاع بخصوصہ اللہ اکبر کہنے کی فرضیت میں ہے۔ اور وہ حدیث سے ثابت نہیں۔

حنفیہ نے افتتاح صلوٰۃ کے وقت مطلقاً ذکر کو فرض قرار دیا ہے لقولہ تعالیٰ ذکر اسم ربہ فصلی۔ اور خاص لفظ اللہ اکبر کہنے کو واجب قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے یہ ہر دلیل کو اپنے مرتبے پر رکھا ہے

حنفیہ نے دقت فہم سے فرض اور سنت کے درمیان وجوب کا مرتبہ ثابت کیا ہے جو دونوں کے علاوہ ایک مستقل مرتبہ ہے۔ دوسرے ائمہ بھی اگرچہ وجوب کا لفظ بولتے ہیں لیکن ان کے ہاں وجوب بمعنیٰ

فرضیت ہوتا ہے کوئی الگ مرتبہ وحیثیت نہیں۔ حنفیہ کے ہاں وجوب کا مرتبہ فرض اور سنت سے الگ ہے اس کی وجہ دلائل کے مراتب میں فرق کرنا ہے جس درجہ کی دلیل ہوتی ہے حنفیہ اس کو اپنے مقام پر رکھتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل شرعی نقلی میں دو باتیں قابل لحاظ ہوتی ہیں۔ ایک ثبوت الدلیل من الشارع دوسرے دلالت الدلیل علی المطلوب یعنی مطلوب پر دلالت کس قسم کی ہے ثبوت کبھی قطعی ہوتا ہے کبھی ظنی جس بات کی نقل تواتر کی حد تک پہونچی ہوئی ہو اس کو قطعی الثبوت کہا جاتا ہے۔ اور جس کی نقل شارع سے ہم تک تواتر سے نہ ہو اس کو ظنی الثبوت کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی دلیل شرعی جس معنیٰ پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی بھی دو حالتیں ہیں ایک۔ یہ کہ اس میں کسی دوسرے معنیٰ کا احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو۔ اور ایک یہ کہ دوسرے معنیٰ کا بھی احتمال ہے۔ پہلی حالت میں اس دلیل کو قطعی الدلالت کہا جاتا ہے۔ دوسری حالت میں ظنی الدلالت کہا جاتا ہے۔ اس طرح سے دلیل شرعی کی کل چار قسمیں بن گئیں

(۱) قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ (۲) قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ

(۴) ظنی الثبوت ظنی الدلالۃ۔ حنفیہ ان چاروں قسم کی دلیلوں کو اپنے اپنے مقام اور مرتبہ پر رکھتے ہیں۔ پہلی قسم کی دلیل اگر امر ہو تو اس سے فرضیت اور اگر نہی تو اس سے حرمت ثابت کرتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے وجوب یا کراہت تحریمیہ ثابت کرتے ہیں۔ چوتھی قسم کی دلیل سے سنیت اور استحباب یا کراہت تنزیہیہ ثابت کرتے ہیں۔ دوسری اور تیسری قسم کی دلیل سے کبھی وجوب ثابت ہوتا ہے کبھی سنت مؤکدہ۔ ان دونوں میں سے ایک کی تعیین یہ اجتہادی کام ہے مجتہد کبھی تاکید کے زیادہ قرائن دیکھکر وجوب کا فیصلہ کرتا ہے جب تاکید کے زیادہ قرائن نظر نہیں آتے تو سُنّتِ مؤکدہ کہہ دیتے ہیں۔ وجوب اور سنّتِ مؤکدہ قریب قریب ہی ہیں۔

تیسرے جملے کی تشریح

تحلیلها التسلیم۔ تحلیل سے مراد ہے خروج من الصلوٰۃ بتانا یہ مقصود ہے کہ نماز سے نکلنے کا طریقہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنا ہے

سلام کو تحلیل اس لئے کہتے ہیں کہ سلام کی وجہ سے بہت سے مباحات جو پہلے حرام ہو گئے تھے وہ حلال ہو گئے تحلیل کا معنی ہے مُحلّل یعنی حلال کرنے والی چیز۔

لفظ سلام کہنا فرض ہے یا واجب؟

نماز سے نکلنے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ سلام کہہ کر نکلے سلام کہنے کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سلام کہنا فرض صلوٰۃ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک سلام کہنا واجبات الصلوٰۃ میں سے ہے مشہور روایت یہی ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ سلام کہنا سنت مؤکدہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ حدیث ہے۔

تحلیلھا التسلیم ۔ یعنی نماز سے نکلنے کا طریقہ سلام پھیرنا ہی ہے اس سے فرضیت ثابت کی ہے حنفیہ بھی اپنے مؤقف پر اسی سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث خبر واحد ہے خبر واحد ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہوتی ہے۔ جب دلیل کے ثبوت یا دلالت میں سے ایک چیز میں ظنیت آجائے تو اس سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی وجوب یا سنت مؤکدہ کا درجہ ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ حدیث دلیل ہوگی اس بات کی کہ سلام کہنا واجب ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث بھی ہے جس میں تشہد کو ذکر فرمانے کے بعد یہ جملہ ہے۔ اذا قلت ھذا او قضیت ھذا فقد قضیت صلوتک فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد[1] اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جب تو نے تشہد پڑھ لیا یا اتنی مقدار بیٹھ گیا تو نماز پوری ہوگئی۔ اگر سلام فرض ہوتا تو اس کے بغیر نماز کیسے پوری ہو جاتی۔ یہ دلیل ہے سلام کے عدم فرضیت کی۔ حضرت ابن مسعودؓ کی یہ حدیث مرفوعاً بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفاً بھی اگر اس کا رفع ہونا ثابت ہو جائے پھر تو اس مسئلہ کی دلیل ہے ہی۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی یہ اس مسئلہ کی دلیل ہے اس لئے کہ نماز کے فرائض اپنی رائے اور قیاس سے نہیں بتلائے جاتے تو یہ حدیث غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی کو حکماً مرفوع سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ حدیث حکماً تو بہر حال مرفوع ہے۔

عن علی …… وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ ص۲۴

نوم ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

نوم غیر انبیاء ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس میں امام نوویؒ وغیرہ حضرات نے علماء کے آٹھ مذہب نقل کئے ہیں لیکن سب مذاہب کا مآل و مرجع تین مذہب ہیں۔ ۱۔ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے خواہ نوم قلیل ہو یا کثیر۔ یہ قول اسحٰق ابو عبیدہ اور مزنی کا ہے۔ ۲۔ نوم خواہ قلیل ہو خواہ کثیر مطلقاً ناقض وضو نہیں یہ قول حضرات صحابہؓ کرام

---

[1] سنن ابی داؤد ص۱۳۹ ج ۱۔ دیؤیدہ ما روی عن علی قال: اذا جلس مقدار التشہد ثم احدث فقد تم صلاتہ رواہ البیہقی عن علی من طریق عاصم بن ضمرۃ عنہ وقد تابعہ علی ذالک الحارث عند ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ وروی عن عبداللہ بن عمرو ایضا مرفوعا انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال: اذا احدث ـ یعنی الرجل ـ وقد جلس فی آخر صلاتہ قبل ان یسلم فقد جازت صلاتہ. اخرجہ الترمذی وابوداؤد والطحاوی (اعلاء السنن ص۱۱۱ ج ۳ ملخصا)

میں سے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے اور تابعین میں سے حضرت ابومجلز وغیرہ سے نقل کیا جاتا ہے۔

۴۔ نوم کثیر ناقض وضو ہے نوم قلیل ناقض نہیں۔ یہ مذہب جمہور صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا ہے[۱]۔ اس مذہب پر نوم کے بارے میں جو مختلف حدیثیں آرہی ہیں وہ جمع ہو جاتی ہیں۔ بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض وضو ہے جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث فمن نام فليتوضأ[۲] اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم ناقض نہیں جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے۔ کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یصلون ولا یتوضأون۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے مذہب پر تطبیق آسان ہوگئی وہ یہ کہ نوم کی دو قسمیں ہیں ثقیل اور خفیف جن حدیثوں میں نوم کو ناقض وضو قرار دیا ہے وہاں نوم کثیر اور ثقیل مراد ہے جن حدیثوں میں نوم کو ناقض قرار نہیں دیا گیا وہاں نوم قلیل اور خفیف مراد ہے۔

اس ضابطہ پر جمہور کا اتفاق ہوگیا کہ نوم ثقیل ناقض ہے اور نوم خفیف غیر ناقض ہے اب غور طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ نوم ثقیل اور خفیف میں حد فاصل کیا ہے کون کون سی نیند ثقیل میں داخل ہے اور کون کون سی خفیف میں اس میں آئمہ کا اختلاف ہوا ہے بلکہ خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہوا ہے۔ کسی نوع کی نیند کو کسی نے ثقیل میں داخل کر کے ناقض وضو قرار دیا ہے اور کسی نے اسی نوع کو خفیف میں داخل کر کے غیر ناقض ہونے کا فیصلہ کیا ہے یہ اختلاف اختلاف دلیل نہیں بلکہ اختلاف تجربہ ہے کسی کے تجربہ میں نیند کی ایک نوع ثقیل ہے اور کسی کے تجربہ میں یہ خفیف ہے تو یہ اختلاف اختلاف مسئلہ کے قبیل سے نہیں۔ اختلاف تجربہ کے قبیل سے ہے۔

نوم ثقیل اور نوم خفیف میں جو فاصل حنفیہ نے بیان کیا ہے وہ بالکل احادیث کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ جب نوم میں اس قدر استغراق ہو جائے کہ عقل پر غلبہ ہو جائے اور قوت ماسکہ کا زوال ہو جائے تو یہ نوم ثقیل سمجھی جائے گی۔ ورنہ خفیف۔ احادیث میں منصوص ہے کہ ان الوضوء علی من نام مضطجعاً آگے اسکی علت بیان فرمائی فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ یعنی پہلو کے بل سونے کے ناقض وضو ہونے کی علت یہ ہے کہ ایسی نوم سے استرخاء مفاصل ہو جاتا ہے یعنی جوڑ بند بدن کے ڈھیلے ہو جاتے ہیں۔ قوت ماسکہ زائل ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نوم ثقیل ہر وہ نوم ہے جس سے استرخاء مفاصل ہو جائے قوت ماسکہ زائل ہو جائے ایسی نیند ناقض وضو ہے۔

فائدہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نوم وضو کیلئے ناقض بنفسہ نہیں ہے نوم کو ناقض وضو قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ نوم مستغرق میں خروج ریح کا ظن ہے اس پر اطلاع ہو نہیں ہو سکتی۔ مگر نوم مظنہ خروج ریح ہے۔ مظنہ خروج ریح ہونے کی وجہ سے شریعت نے نوم کو ناقض قرار دیا ہے۔ انداز شریعت یہ ہے کہ جب کسی شی کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہو

---

[۱] حاشیہ کوکب ص۵۹ ج ۱ [۲] مشکوٰۃ ص۴۱

تو اس چیز کے سبب ظاہری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر مدار حکم بنا دیا جاتا ہے مثلاً سفر میں جو رخصتیں حاصل ہوتی ہیں ان کی اصل علت مشقت ہے لیکن اس کی تحقیق کہ کس سفر میں اتنی مشقت ہوتی ہے جو مدار رخصت ہے اور کس سفر میں اتنی مشقت نہیں ہوئی، یہ مشکل ہے۔ اس لئے شریعت نے مشقت کے سبب ظاہری کو اس کے قائم مقام قرار دے کر اسی کو رخصت کی علت اور مدار بنا دیا ہے اور وہ سبب ظاہری تین منزل کا سفر ہے۔ حدیث میں اور بھی بہت سے نظائر ہیں یہاں بھی نقض وضو کی اصل علت خروج ریح ہے اس کی حقیقت پر اطلاع مشکل ہے اور نوم مستغرق خروج ریح کا سبب ظاہری ہے اس لئے مدار حکم اسی کو قرار دیا گیا ہے جب بھی نوم مستغرق ہوگی نقض وضو کا حکم لگ جائے گا خواہ واقعہ میں ہوا نکلی ہو یا نہ۔

عن بسرة ...... اذا مس احدکم ذکرہ فلیتوضاء ص۲۱
وعن طلق بن علی قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن مس الرجل ذکرہ الخ ص۲۱

مس ذکر ناقض وضوء ہے یا نہیں؟

مذاہب | مس ذکر موجب وضوء ہے یا نہیں۔ اس میں سلف کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ موجب وضوء نہیں امام مالک اور امام احمد سے ایک ایک روایت ایسے ہی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ موجب وضوء ہے۔ امام مالک اور احمد کی ایک ایک روایت بھی اس طرح سے ہے۔ عام طور پر نقل مذاہب کے وقت ان کو شافعیہ کے ساتھ ہی شمار کیا جاتا ہے ابن رشد نے بدایہ میں امام مالک کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ اس سے ان کے نزدیک وضوء کرنا سنت ہے۔ جو حضرات مس ذکر کو ناقض وضو کہتے ہیں۔ ان کا آپس میں شدید اختلاف ہے کہ مطلقاً ناقض ہے یا کسی شرط کے ساتھ پھر شرط کیا ہے اس میں اختلاف ہے مثلاً اس میں اختلاف ہوا ہے کہ مس ذکر بشہوت ہو تبھی ناقض وضوء ہے یا بدون شہوۃ بھی پھر یہ بھی اختلاف ہوا کہ بطن کف سے مس کرنا ہی ناقض ہے یا ظاہر کف سے مس کرنا بھی ناقض ہے اس میں اختلاف ہوا کہ ذکر الحی کو مس کرنا ہی ناقض ہے یا ذکر میت کو بھی۔ اس میں بھی اختلاف ہوا کہ صرف ذکر کو مس کرنا ناقض ہے یا انثیین کو مس کرنا بھی۔ اس قسم کے کئی اختلاف ہیں۔[۱]

دلائل:۔ قائلین نقض کی دلیل | جن حضرات کے نزدیک مس ذکر ناقض وضوء ہے ان کی دلیل حدیث بسرۃؓ من مس ذکرہ فلیتوضاء۔ اس حدیث

---

[۱] اوجز المسالک ص۹۳ ج۱۔

کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں مالک، احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور دارمی کے حوالہ سے نقل کیا۔ اور بھی اس مضمون کی حدیثیں ہیں۔ لیکن سب سے اہم حدیث بسرہ ہی ہے۔ امام ترمذی نے بھی اسے، اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے اصح قرار دیا ہے[1]۔ اس لئے جوابات صرف اسی حدیث کے دیئے جائیں گے۔

قائلین عدم نقض کی دلیل

حنفیہ کی دلیل حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ دارقطنی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ ابن حبان، طبرانی، اور ابن حزم وغیرہ حضرات نے اس کی تصحیح کی ہے[2]۔ عمرو بن فلاس نے کہا: ھو عندنا اثبت من حدیث بسرۃ علی بن المدینی کا ارشاد ہے ھو عندنا احسن من حدیث بسرۃ[3]۔

اس کے علاوہ کبار صحابہ اور تابعین کے آثار بھی ہیں جو حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔ امام محمد موطا میں فرماتے ہیں وفی ذلک آثار کثیرۃ۔ پھر طلق بن علی کی حدیث نقل کرنے کے بعد مندرجہ ذیل حضرات کے آثار اپنی سندوں کے ساتھ نقل فرماتے ہیں۔

۱۔ اثر ابن عباس۔ ایک روایت کے لفظ یہ ہیں ان کنت تستنجسہ فاقطعہ ۲۔ اثر علی بن ابی طالب۔ ما ابالی مسستہ اوطرف انفی۔ ۳۔ اثر ابن مسعود۔ اس کے متعلق سوال کے جواب میں فرمایا۔ افلا قطعتہ، ۴۔ اثر حذیفہ بن الیمان ۵۔ اثر عمار بن یاسر ۶۔ اثر سعد بن ابی وقاص ۷۔ اثر ابی الدرداء ۸۔ اثر ابراہیم نخعی ۹۔ اثر سعید بن المسیب[4]

جوابات حدیث بسرۃ۔

یہ حدیث مندرجہ ذیل وجوہ سے قابل استدلال نہیں ہے۔

الف۔ عروہ نے براہ راست یہ حدیث بسرۃ سے نہیں سنی بلکہ درمیان میں مروان یا شرطیٔ مروان کا واسطہ ہے۔ امام طحاوی وغیرہ نے پورے قصہ کی تخریج کی ہے حضرت عروہ اور مروان میں مس ذکر کے مسئلہ میں گفتگو ہوئی تھی، عروہ کہتے تھے کہ یہ ناقض وضو نہیں مروان کہتے تھے کہ یہ ناقض وضوء ہے۔ مروان نے اپنے استدلال میں حضرت بسرہ کی یہ حدیث پیش کی اور اسی مجلس میں اپنا شرطی بسرہ کے پاس بھیجا اُس نے آکر بسرہ کے حوالہ سے یہ حدیث نقل کی معلوم ہوا کہ عروہ اور بسرہ کے درمیان مروان یا شرطیٔ مروان کا واسطہ ہے اور امارۃ کے بعد مروان کی حالت اس قابل نہیں تھی کہ ان کی روایت کو اخذ کیا جائے

---

[1] جامع الترمذی ص۲۵ ج۱۔ [2] التلخیص الحبیر ص۱۲۵ ج۱۔ [3] التلخیص الحبیر ص۱۲۵ ج۱ تحت رقم ۱۲۵۔ [4] موطا امام محمد ص۵۰ تا ص۵۸۔ [5] شرح معانی الآثار ص۵۷ ج۔

شرطی تو اس سے بھی کم درجہ کا آدمی ہے اس لئے یہ روایت قابل تمسک نہیں۔ حنفیہ کے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ وغیرہ کتب حدیث میں بعض ایسی روایات بھی ہیں جن میں یہ تصریح ہے کہ عروہ نے بعد میں خود بسرہ سے یہ حدیث بالمشافہہ سن لی تھی لہٰذا مروان یا شرطی مروان کا واسطہ نہ رہا۔
اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جن روایات میں یہ بات مذکور ہے وہ روایات اتنی قابل اعتماد نہیں ہیں لیکن اس جواب پر بھی یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر مروان کا واسطہ ہو تب بھی حدیث کی صحت میں فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ مروان رجال بخاری میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں مروان کی یا تو وہ حدیثیں لی ہیں جو امارت سے پہلی کی ہیں یا وہ روایتیں جن کی تائید دوسرے طرق سے بھی ہوگئی ہو اس کے باوجود مروان کو صحیح بخاری کے منتقد علیہم رجال میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ب۔ اگر اس روائت کو صحیح تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور انصاف بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ سند کے لحاظ سے یہ قابل استدلال ہے لیکن ایک دوسری وجہ سے اس مسئلہ میں اس سے استدلال نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ یہ مسئلہ عام ابتلاء والا ہے۔ ایسے مسئلے میں جس قسم کی نص کی ضرورت ہے یہ اس درجہ کی نہیں ہے اس لئے کہ صحابہؓ میں زیادہ تر صرف بسرہ ہی کی روایت ملتی ہے اس مسئلہ کے ابتلاء عام کا تقاضا تھا کہ یہ حدیث صحابہؓ میں مشہور ہوتی۔ اس اہم اور عام ضرورت کے مسئلہ کو نقل کرنے والے کثرت سے ہوتے۔

اس سے استدلال کرنے میں یہ خلجان بھی ہے کہ اس حدیث کا ایک مصداق اور محمل ان حضرات کے ہاں متعین نہیں ہو سکا۔ جیسا کہ اختلاف قیود کے ذکر میں گذر چکا ہے ...... کہ آیا اس کا محمل مَس مطلقاً ہے یا مَس بشہوة ہے۔ اس کا محمل مَس بدون حائل ہی ہے یا مَس بالحائل بھی اسکا محمل مَس ذکر حی ہے یا مَس ذکر میت بھی۔ اس کا محمل مَس ذکر خود ہے یا مَس ذکر غیر بھی اسکا محمل صرف ذکر ہی کا مَس ہے یا انثیین کا بھی اس کا محمل مس بباطن کف ہی ہے یا مس بظاہر کف بھی۔ تو جس کے محمل میں اتنا شدید اختلاف ہو ایسے عموم بلوی والے مسئلہ میں اس سے استدلال مشکل ہے۔ ان سب سے قطع نظر کر کے اگر بہر وجوہ اس حدیث کو قابل استدلال تسلیم کر لیا جائے تو جوابات رد ہونگے جو آئندہ ذکر کئے جارہے ہیں

۲. اس حدیث میں وضوء کرنے کا امر استحبابی ہے وجوبی نہیں۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ جو ذکر کو مس کر بیٹھے اُس کے لئے مستحب ہے کہ وضوء کرلے۔

۳. مَن مَسّ ذکرہ یہ کنایہ ہے بول کرنے سے بول میں مَس ذکر کی ضرورت پڑتی ہی ہے عام طور پر۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو مَس ذکر کرے یعنی پیشاب کرے اُس پر وضو کرنا واجب ہے

۴. مسِ ذکر یہ کنایہ ہے خروج مذی سے۔ شہوت سے اگر ذکر کو مس کیا جائے تو عام طور پر مذی نکل ہی آتی ہے اور

ایسی باتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ کنایہ ہی سے گفتگو کرتے تھے مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ جس سے مس ذکر کرتے ہوئے مذی نکل آتے اس پر وضوء واجب ہے۔

۵. من مس ذکرہ کا معنی یہ ہے۔ بفرج امرأتہ۔ یہ مباشرت فاحشہ کی صورت بن جائے گی اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ مباشرۃ فاحشہ کی صورت یہ ہے کہ ذکر عورت کی فرج کے ساتھ مس ہوگیا بغیر دخول کے دونوں کے ننگا ہونے کی حالت میں۔ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے تو یہ حدیث ہمارے نزدیک مباشرت فاحشہ پر محمول ہے۔

۶. اس حدیث میں وضوء شرعی مراد نہیں وضوء لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر ذکر کو مس کر بیٹھو تو ہاتھ دھو لینے چاہئیں کیونکہ یہ ہاتھ کھانے کو کبھی مصحف کو کبھی اور اچھی چیز کو لگے گا اس لئے دھو لینا ہی بہتر ہے۔

وجوہ ترجیح حدیث طلق کے حدیث بسرہ پر راجح ہونے کی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

۱. رجال کی روایت کو نسار کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیئے خاص طور پر جبکہ یہ مسئلہ متعلق بالرجال ہے۔

۲. فقہائے صحابہ اور کبار صحابہ کے فتاوے زیادہ تر حدیث طلق کے مطابق ہی ہیں جیسے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ۔

۳. جب حدیثوں میں تعارض ہو تو آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اگر آثار صحابہ بھی مختلف ہوں۔ تو ترجیح قیاس کے ذریعے دی جاتی ہے۔ یہاں یہی صورت حال ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مس ذکر سے وضوء نہ ٹوٹے۔ کیونکہ نقض وضوء کا اصل سبب خروج نجاست ہے اور یہاں خروج نجاست نہیں ہوا۔

۴. ایک وجہ قیاس یہ بھی ہے کہ ذکر بھی دوسرے اعضاء کی طرح جسم کا ایک عضو ہے۔ جب دوسرے اعضاء کے مس سے وضوء نہیں ٹوٹتا تو اس کے مس سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہیئے۔

۵. حدیث بسرہ کا محمل اور مصداق متعین نہیں جبکہ حدیث طلق متعین المحمل ہے۔ متعین المحمل کو غیر متعین المحمل پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

صاحب مصابیح کا حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعویٰ اور اس پر تبصرہ۔

محی السنہؒ نے حدیث طلق کے منسوخ ہونے کا دعوے کیا ہے اور ناسخ حدیث ابی ہریرہؓ کو قرار دیا۔ دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ حضرت طلق کی حاضری دربار رسالت میں پہلے ہوئی جبکہ مسجد نبوی کی تعمیر ہو رہی تھی سلھ میں اور حضرت ابوہریرہؓ اس کے بعد ۷ھ میں اسلام لاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا

کہ طلق نے یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سنی اور حضرت ابوہریرہؓ نے مس ذکر کے ناقض ہونے والی حدیث بعد میں سنی اور متاخر متقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے۔ اس لئے ابوہریرہؓ کی حدیث ناسخ ہے اور حدیث طلق منسوخ ہے۔

علامہ فضل اللہ تورپشتی نے فرمایا ہے کہ شیخ کا یہاں دعوے نسخ خلاف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ حدیث ابی ہریرہؓ کا متاخر ہونا یقینی نہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضرت طلق اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لئے پھر حاضر ہوئے ہوں اور اس وقت یہ روایت سنی ہو اس احتمال کے ہوتے ہوئے تأخر حدیث ابی ہریرہ کا جزم کیسے فرمادیا۔ تأخر حدیث ابی ہریرہ کا فیصلہ تبھی ہوسکتا ہے جبکہ تاریخ سے یہ ثابت ہوجاتے کہ طلق اسلام ابی ہریرہؓ کے بعد کبھی ملنے نہیں آئے اور یہ بات ثابت نہیں اس لئے دعوئے نسخ خلاف احتیاط اور بے دلیل ہے۔ اگر ان حدیثوں میں تقدم و تأخر کا فیصلہ ہوچکا ہوتا۔ علی بن المدینی یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل جیسے حفاظ تاریخ پر مخفی نہ ہوتا اور اپنے مذاکرہ میں ضرور اسے پیش کرتے۔

اور پھر یہ اصول ہے کہ کسی صحابی کے اسلام کا تقدم اس کی روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ متأخر الاسلام صحابی جو حدیث بیان کر رہے ہیں وہ متقدم الاسلام کی حدیث سے پہلے کی ہو اور اس متأخر الاسلام صحابی نے یہ حدیث کسی اور قدیم الاسلام صحابی سے سنی ہو اور یہ حدیث مرسل صحابی کے قبیل سے ہو۔

عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يقبل بعض ازواجه ثم يصلي ولا يتوضأ[1]

مس مرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ مس المرأۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؛ اس میں صحابہؓ کرام اور تابعین کے زمانہ سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے۔ ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مس المرأۃ مطلقاً ناقض وضوء ہے خواہ مس بالشہوۃ ہو یا بغیر شہوۃ۔ امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ مس بالشہوۃ ناقض ہے مس بغیر الشہوۃ ناقض نہیں ہے حضرت عطاء کا مذہب یہ ہے کہ مس حرام ناقض ہے مس حلال ناقض نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مس المرأۃ مطلقاً ناقض وضوء نہیں ہے امام احمد کی ایک روایت حنفیہ کے ساتھ بھی ہے۔[1]

منشائے اختلاف سلف کے اس اختلاف کا منشا اور مبنیٰ قرآن کریم کی اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی

---

[1] اوجز المسالک صفحہ ۹۵ ج ۱

الصَّلٰوۃ الآیۃ اس میں یہ بھی ہے اَوْلَامَسْتُمُ النِّسَآءَ. لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ کی دو تفسیریں ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد عورت کو ہاتھ سے چھونا ہے۔ حجازیین نے یہی تفسیر لی ہے اور اس کی وجہ ترجیح یہ پیش کرتے ہیں کہ چھونا اس کا حقیقی معنی ہے جب تک حقیقت مراد لی جاسکتی ہو مجاز کی طرف نہ جانا چاہیئے دوسری تفسیر یہ ہے کہ لَامَسْتُمُ کا معنی ہے جَامَعْتُمُ النِّسَاءَ. یہ جماع کے معنی میں ہے۔ اس میں جماع کا حکم بیان کرنا مقصود ہے لمس بالید کو موجب وضو قرار دینا مقصود نہیں۔

وجوہ ترجیح

ہمارے ہاں دوسری تفسیر راجح ہے کچھ وجوہ ترجیح یہ ہیں۔

۱. ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے[1] جن کا مقام تفسیر میں بہت بلند ہے

۲. اگر لَامَسْتُمْ کو جَامَعْتُمُ کے معنی میں لیں تو یہ آیت تیمم حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں کے حکم کو جامع ہو جاتی ہے۔ اوجاأحد منکم من الغائط میں حدث اصغر اَو لامستم النساء میں حدث اکبر کا ذکر آگیا۔ دونوں صورتوں میں اگر پانی نہ ملے تو تیمم کا حکم بتادیا اگر لامستم کو لمس بالید کے معنی میں لیا جائے تو آیت میں صرف حدث اصغر کی دو صورتوں کے حکم کا بیان ہوگا اور حدث اکبر کے حکم کے بیان سے یہ آیت خالی ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر بہتر ہوگی جس کے اعتبار سے آیت میں جامعیت ہو۔

۳. لَامَسْتُمْ باب مفاعلہ سے ہے جس کا اکثری خاصہ مشارکہ ہے اور مشارکت کا معنی جامعتم والی تفسیر میں متحقق ہوتا ہے۔ اس میں ہر ایک دوسرے کو مس کرتا ہے۔ لمس بالید میں یہ خاصہ متحقق نہیں ہوتا۔

۴. سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اگر لَامَسْتُمْ سے مراد لمس بالید لیں تو آیت سے یہ ثابت ہوگا کہ لمس بالید موجب حدث ہے اور احادیث کثیرہ اس بات پر دال ہیں کہ تقبیل اور عورت کو ہاتھ سے چھونا یہ موجب حدث نہیں ہے ۔ یہ تفسیر احادیث کثیرہ کے معارض ہوگی اور اگر جامعتم والی تفسیر کریں تو یہ کسی حدیث کے بھی معارض نہیں ہوگی ظاہر ہے کہ وہ تفسیر راجح ہوگی جس کے مطابق آیت اور احادیث میں معارضہ نہ ہو۔ اب ہم وہ احادیث پیش کرتے ہیں جو تقبیل المرأۃ اور مسّ المرأۃ کے غیر ناقض وضوء ہونے پر دال ہیں یہ حدیثیں اس تفسیر کی ترجیح کی وجہیں ہونے کے علاوہ مذہب حنفیہ کے دلائل بھی ہیں۔

---

[1] الدر المنثور ص ۱۶۶ ج ۲ وتفسیر الطبری ص ۶۵ ج ۱

مس المرأۃ کے ناقض نہ ہونے پر دلالت کرنیوالی چند احادیث

۱۔ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بطریق ابی سلمۃ حضرت عائشہ کی حدیث جس کے الفاظ یہ ہیں۔ قَالَتْ كُنْتُ اَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرِجْلَايَ فِيْ قِبْلَتِهٖ فَاِذَا سَجَدَ غَمَزَنِيْ فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ فَاِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا وَالْبُيُوْتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيْهَا مَصَابِيْحُ اس میں تصریح ہے کہ نماز میں حضور مجھے غمز کرتے یعنی دباتے تھے اور ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اِذَا اَرَادَ اَنْ يَّسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَيَّ ثُمَّ سَجَدَ۔ اس میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مائی صاحبہ کے پاؤں کو دباتے تھے اور پاؤں بظاہر ننگے ہی ہوں گے[۱]

۲۔ مسلم جلد اول میں عن ابی ہریرہ عن عائشہ حدیث ہے جس کا متن یہ ہے۔ فَقَدْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةً مِّنَ الْفِرَاشِ فَالْتَمَسْتُهٗ، وقعت يَدِيْ عَلٰى بَطْنِ قَدَمِهٖ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهُمَا مَنْصُوْبَتَانِ وَهُوَ يَقُوْلُ اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ۔ الحدیث اس میں تصریح ہے کہ مائی صاحبہ کا ہاتھ بطن قدم پر لگا اس کے باوجود آپ نماز پڑھتے رہے معلوم ہوا کہ مس المرأۃ ناقض وضو نہیں[۲]

۳۔ امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے "ترک الوضوء من مس الرجل امرأتہ من غیر شہوۃ" اس میں انہوں نے حضرت عائشہؓ کی حدیثیں مختلف سندوں سے پیش کی ہیں مضمون وہی ہے جو اوپر کی دو حدیثوں کا ہے[۳]

۴۔ ابن عدی نے اپنی الکامل میں حضرت ابو امامہ باہلی کی حدیث نقل کی ہے قال، قلت: یارسول اللہ الرجل یتوضاء ثم یقبل اھلہ و یلاعبھا أینقض ذلک وضوء؟ قال، لا۔[۴] اس حدیث کی سند پر کلام کیا گیا ہے۔

۵۔ حدیث ابی ہریرہؓ جس کی تخریج طبرانی نے معجم اوسط میں کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کان رسول اللّٰہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یقبل ثم یخرج إلی الصلاۃ ولا یحدث وضوءً[۵]

---

[۱] صحیح البخاری صـ۵۶ ج۱، صـ۷۳ ج۱، صـ۷۳ ج۱، صـ۱۶۱ بالفاظ مختلفہ وہذا اللفظ صـ۵۶ صحیح مسلم صـ۱۹۸ ج۱۔ [۲] صحیح مسلم صـ۱۹۲ ج۱۔

[۳] نصب الرایہ صـ۷۵ ج۱۔

[۴] ایضاً [۵] ایضاً۔

۶. ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں ابن عمر کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ قال : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل ولا یعید الوضوء۔ [۲] اس کی سند کے ایک راوی غالب بن عبد اللہ العقیلی پر کلام کیا گیا ہے۔

۷. سنن ابن ماجہ میں بطریق عمرو بن شعیب عن زینب السہمیۃ عن عائشہؓ حدیث ہے۔ لفظ یہ ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یتوضاء ثم یقبل ویصلی ولا یتوضاء وربما فعلہ بی۔ [۳] حافظ زیلعیؒ نے اس کی سند کو جید کہا ہے۔ اس میں نہ حبیب عن عروہ ہے اور نہ ہی ابراہیم تیمی ہیں۔ [۴]

۸. اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں بطریق ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہؓ حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبلہا وھو صائم وقال : ان القبلۃ لا تنقض الوضوء ولا تفطر الصائم وقال یا حمیراء إن فی دیننا لسعۃ۔ [۵]

۹. مسند بزار میں بطریق عبد الکریم الجزری عن عطاء عن عائشہؓ روایت ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض نسائہ ثم یصلی ولا یتوضاء [۶] اس کے رجال کی توثیق حافظ زیلعیؒ نے ائمہ فن سے نقل کی ہے حافظ عسقلانی "الدرایۃ" میں فرماتے ہیں۔ رجالہ ثقات [۷]

۱۰. حافظ زیلعی نے بحوالہ دارقطنی یہ حدیث چار طرق سے پیش کی ہے جن کے بعض راویوں پر کلام بھی ہے۔

۱۱. ابو داؤد اور نسائی میں بطریق ابراہیم تیمی عن عائشہؓ اس حدیث کی تخریج کی گئی ہے۔ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل بعض نسائہ ثم یصلی ولا یتوضاء [۸]

۱۲. ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بطریق اعمش عن حبیب بن ابی ثابت عن عائشۃ اس حدیث کی تخریج کی ہے [۹]

حدیث عائشہ پر صاحب مشکوٰۃ کے اعتراض کی تقریر اور اس کا جواب | اس حدیث پر صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ لا یصح عند اصحابنا بحال اسناد عروۃ عن عائشۃ۔ اس عبارت سے متبادر سمجھ میں یہ آتا ہے کہ سند کا جو حصہ عروہ عن عائشہ ہے یہ محل

---

[۱] نصب الرایہ ص۷۲ ج ۱ [۲] سنن ابن ماجہ ص۳۹ باب الوضوء من القبلۃ [۳] نصب الرایہ ص۷۲ ج ۱
[۴] نصب الرایہ ص۷۳ ج ۱ [۵] ایضاً ص۷۲ [۶] الدرایۃ ص۱۶ ملحقا فی آخر الہدایۃ المجلدین الاولین
[۷] ابو داؤد ص۲۴ ج ۱۔ نسائی ص۳۸ ج ۱ [۸] ابو داؤد ص۲۴ ج ۱ ابن ماجہ ص۳۹ ترمذی ص۲۵ ج ۱

اعتراض ہے ان دونوں کی عدالت پر تو کلام ہو نہیں سکتا ہی اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہ سند اس لئے صحیح نہیں کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں۔ لیکن بحوالہ ترمذی صاحب مشکوٰۃ کا یہ نقل کرنا صحیح نہیں۔ امام ترمذی نے اس کی سند کو ضعیف تو قرار دیا ہے لیکن اس کا منشاء یہ نہیں بتلایا کہ عروہ کا عائشہ سے سماع نہیں اور یہ بات امام ترمذی فرما بھی نہیں سکتے اس لئے کہ جامع الترمذی کے بہت سے مواقع میں سماع عروہ عن عائشہ کی تصریح موجود ہے اس کا انکار کیسے کر سکتے ہیں البتہ یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ حبیب ابن ابی ثابت کا عروہ سے سماع نہیں ہے

اشکال کی صحیح تقریر

اس حدیث کی سند پر اعتراض کی تقریر یوں ہونی چاہیئے کہ عروہ نام کے دو شخص ہیں عروہ بن زبیر جو حضرت عائشہؓ کے تلمیذ اور بھانجے ہیں۔ دوسرے عروہ مزنی یہاں اگر عروہ ابن زبیر مراد لئے جائیں تو ان کا حضرت عائشہؓ سے سماع ثابت ہے۔ یہ ان کے تلمیذ ہیں لیکن حبیب ابن ابی ثابت کا سماع عروہ سے نہیں۔ تو سند میں انقطاع ہو گیا۔ اور اگر عروہ مزنی مراد لئے جائیں تو حبیب کا سماع اس عروہ سے ہے۔ لیکن عروہ مزنی کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں اس صورت میں بھی انقطاع ہو گیا بہر کیف اس کی سند منقطع ہے۔

جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس سند میں عروہ سے مراد عروۃ بن زبیر ہیں۔ اس لئے کہ دارقطنی اور مسند احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ عروہ بن زبیر ہیں نیز اس حدیث میں ہے کہ عروہ نے عائشہؓ کو کہا مَنْ هِيَ اِلَّا اَنْتِ یہ بات عروہ بن زبیر ہی کہہ سکتے ہیں عروہ مزنی نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ عروہ بن زبیر حضرت عائشہؓ کے بھانجے ہیں۔ حضرت عائشہ کی ہمشیرہ حضرت اسماءؓ کے بیٹے ہیں۔ بھانجے کو ایسی بے تکلفی ہو سکتی ہے اور مزنی تو بالکل اجنبی ہیں وہ حضرت عائشہ کو بے تکلفی سے ایسی بات کیسے کہہ سکتے ہیں غرضیکہ یہاں عروہ بن زبیر مراد ہیں اور اُن کا سماع یقیناً حضرت عائشہ سے ثابت ہے۔ بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں کی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ رہا اس پر یہ اشکال کہ حبیب بن ثابت کا سماع عروہ بن زبیر سے ثابت نہیں واقعی محدثین نے یہ بات کہی ہے کہ حبیب کا سماع عروہ مزنی سے تو ہے۔ لیکن عروہ بن زبیر سے نہیں ہے۔ ابوداؤد نے باب الوضوء من القبلۃ میں فرمایا ہے۔ قال ابوداؤد وروی عَنِ الثَّوْرِيِّ قَالَ مَا حَدَّثَنَا حبيبٌ اِلَّا عن عروۃ المُزَنِيِّ يَعْنِي لَمْ يُحَدِّثْهُمْ عَنْ عُرْوَةَ بن الزبير بشيءٍ[1] اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے محدثین نے حبیب کا سماع عروہ بن زبیر سے تسلیم کیا ہے۔ امام ابوداؤد کا اپنا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے وہ سفیان کی بات کو تسلیم نہیں کر رہے۔ اس لئے کہ انہوں نے اس عبارت کے بعد فرمایا ہے قَالَ اَبُوْدَاوُدَ وَقَدْ رَوٰی

---

[1] د [2] سنن ابی داؤد ص۲۴ ج۱۔

حَمزۃُ الزَیّاتُ عَنْ حَبِیب عَنْ عُرْوَۃَ بنِ الزُّبیرِ عَنْ عَائِشَۃَ حدیثاً صحیحاً۔ اس عبارت میں امام ابوداؤد نے فرمادیا ہے کہ حبیب نے عروہ عن عائشہ ایک صحیح حدیث کی روایت کی ہے اور حدیث کے صحیح ہونے کے لئے اتصال شرط ہے اور اتصال تب ہی ہوسکتا ہے۔ جبکہ عروہ بن زبیر سے سماع ثابت ہو...... تو امام ابوداؤد نے اس عبارت میں سماع کو تسلیم کرلیا ہے۔ امام ابوداؤد نے اُس حدیث کی تخریج نہیں فرمائی جس کا یہ حوالہ دے رہے ہیں۔ امام ترمذی نے کتاب الدعوات میں اس کی تخریج کی ہے اور اس کو حسن غریب کہا ہے غرضیکہ ثوری سماع کے نافی ہیں اور امام ابوداؤد مثبت ہیں۔ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہوجائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے اس لئے کہ نفی کا مدار عدم علم پر ہوتا ہے اور اثبات کا مدار علم ہوتا ہے۔ وَمَنْ یَعْلَمُ حُجَّۃٌ عَلٰی مَنْ لَمْ یَعْلَمْ اگر ان جوابات کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس سند کے غیر معتبر ہونے پر اصرار کیا جائے تو بھی حنفیہ کے لئے کوئی مُضر نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عائشہ کی حدیث۔ اور بہت سی سندوں سے ثابت ہے جو اس اعتراض سے خالی ہیں۔ ان میں چند طرق ہم نے ذکر کر دیئے ہیں۔

اہم تنبیہ:۔ اس حدیث پر اور اس قسم کی دوسری احادیث پر منکرین حدیث یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا یہ بتلانا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی کا بوسہ لیا خلاف حیاء ہے۔ پھر حضرت عروہ کا یہ سوال ھل ھی الا انت اس سے بھی زیادہ خلاف حیاء ہے۔ حضرت عائشہؓ اور عروہ سے ایسی بات سرزد نہیں ہوسکتی۔ ان کا دامن یقیناً اس سے پاک ہے اور ایسی باتیں ان کی طرف عجمی سازش کے تحت منسوب کردی گئی ہیں۔ معلوم ہوا احادیث صحیح طور پر محفوظ نہیں رہی اور اس وقت جو ذخیرہ ہمارے سامنے ہے وہ عجمی سازش کا نتیجہ ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ یقیناً اونچے درجہ کی باحیا ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ انہیں اُمت تک مسائل پہنچانے کی فکر بھی ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے جس کا تعلق عورتوں کے ساتھ ہے ایسے مسائل صرف ازواج مطہرات ہی اُمت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر یہ شرم کی وجہ سے ایسے مسائل کو چھپالیں تو اُمت ان مسائل کے متعلق جہالت میں رہتی۔ اس لئے انہوں نے اپنی طبیعت پر بوجھ ڈال کر اور مجاہدہ کر کے ایسے مسائل بھی اُمت تک پہنچائے۔

رہا یہ سوال کہ عروہ کے قول "ھل ھی الا انت" کا مسئلہ کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اتنا تو بتادیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی بیوی کی تقبیل کی لیکن حیاء کی وجہ سے یہ نہیں بتایا کہ وہ بیوی خود حضرت عائشہ ہی تھیں یا کوئی اور۔ کسی امر کے معلوم ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ واقعہ اپنے ساتھ پیش آیا ہو اور دوسری صورت یہ کہ کسی سے سنا ہوا ہو۔ ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں تثبت

زیادہ ہوتا ہے۔ عروہ نے چونکہ اس حدیث کو اہم اختلافی مسئلہ میں پیش کرنا تھا اس لئے انہوں نے یہ تحقیق کر لینا ضروری سمجھا کہ یہ واقعہ اپنی آپ بیتی ہے یا دوسرے کا سنا ہوا ہے اس سوال و جواب کے بعد ناظرین پر اس حدیث کی پختگی خوب منکشف ہوگئی اس سے معلوم ہوگیا کہ اُمّ المؤمنین خود اپنی آپ بیتی نقل فرما رہی ہیں۔

قولہ الوضوء من کل دم سائل ص۴۲

نجاست خارجہ من غیر السبیلین کا حکم

اس بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو نجاست سبیلین (قبل اور دبر) سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے۔ جو نجاست غیر سبیلین سے نکلے وہ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے[1]۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خروج النجاست من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ امام احمد امام اسحاق اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نجاست کا نکلنا ناقض وضوء ہے۔ تفصیلات میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن حنفیہ اور حنابلہ فی الجملہ اسکے ناقض ہونے پر متفق ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

حدیث تمیم داریؓ ۱۔ حنفیہ کی ایک دلیل حدیث تمیم داری ہے جس کو یہاں صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے حدیث کا متن یہ ہے الوضوء من کل دم سائل۔ اس حدیث کی سند پر صاحب مشکوٰۃ نے امام دارقطنی سے دو اعتراض نقل فرمائے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس حدیث کو تمیم داری سے نقل کرنے والے عمر بن عبدالعزیز ہیں۔ اور عمر بن عبدالعزیز کو نہ تو تمیم داری سے روایت حاصل ہے نہ رؤیت۔ لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ حدیث منقطع اور مرسل ہے لیکن مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حُجّت ہے۔ نیز ہمارے مذہب کا مدار اسی حدیث پر نہیں بلکہ اس مضمون کی دوسری احادیث بھی موجود ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی یزید بن خالد اور یزید بن محمد مجہول ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر ان کی جہالت کو تسلیم کرلیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ ہمارا مدار اسی حدیث اور اسی سند پر نہیں بلکہ اس حدیث کی اور سندیں اور دوسری حدیثیں اس مضمون پر دلالت کرنے والی موجود ہیں۔ جیسے زید بن ثابت کی حدیث انہی لفظوں کے ساتھ اس کی تخریج ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں کی ہے[2] اس

---

[1] اوجز المسالک ص۸۳ ج۱۔ [2] نصب الرآیۃ ص۳۷ ج۱۔

سند پر وہ اعتراضات نہیں جو حدیث تمیم داری کی سند پر ہیں۔ البتہ اس کی سند کا مدار احمد بن الفرج پر ہے جس کو بعض نے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی حدیث کا تحمل کر لیا ہے۔

۲۔ حدیث معدان عن ابی الدرداء ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضاء فلقیت ثوبان فی مسجد دمشق فذکرت لہ ذلک فقال، صدق انا صببت لہ وضوءہ[1] اس حدیث کی تخریج ترمذی، ابوداؤد اور حاکم نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

۳۔ حدیث عائشہ مرفوعا من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضا ثم لیبن علی صلاتہ وھو فی ذلک لا یتکلم[2] اس کی تخریج ابن ماجہ اور دارقطنی نے کی ہے یہ حدیث دو مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔ ایک اسی زیر بحث مسئلہ میں اور دوسرے اس بات میں کہ اگر نماز میں حدث اصغر لاحق ہو جائے تو وضوء کر کے بعض شرائط کے ساتھ اسی نماز پر بناء کی جا سکتی ہے۔

۴۔ حدیث ابی سعید خدریؓ۔ مضمون حدیث عائشہؓ والا ہے۔ اس کی تخریج دارقطنی نے کی ہے[3]

۵۔ صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنے استحاضہ کی شکایت کی اور پوچھا کہ کیا حیض کی طرح استحاضہ کی وجہ سے بھی نماز چھوڑنی ہوگی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازیں پڑھنے کا حکم فرمایا اور فرمایا انما ذلک عرق ولیس بالحیضۃ[4]۔ یعنی یہ کسی رگ کا خون ہے۔ حیض یعنی رحم سے آنے والا خون نہیں ہے۔ اور ابوداؤد۔ ابن ماجہ، طحاوی اور بیہقی وغیرہ کی روایات یہ بھی ہیں کہ آپ نے ان کو ہر نماز کے لئے وضوء کرنے کا بھی امر فرمایا[5]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دم استحاضہ موجب وضوء ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے موجب وضوء ہونے کی علت اس کا احد السبیلین سے نکلنا نہیں بلکہ اصل علت کسی رگ کا خون ہونا ہے۔ جیسا کہ انما ذلک عرق سے معلوم ہوا اور خون جسم کے جس حصہ سے بھی نکلے گا وہ کسی رگ ہی کا خون ہوگا اس کا بھی وہی حکم ہونا چاہیئے جو

---

[1] جامع ترمذی ص۲۵ ج۱ سنن ابی داؤد ص ج۱ مستدرک حاکم ص۴۲۶ ج۱ مع فرق فی الالفاظ

[2] سنن ابن ماجہ ص باب ماجاء فی البناء علی الصلاۃ ونصب الرآیۃ ص۳۸ ج۱

[3] نصب الرآیۃ ص۳۹ ج۱ [4] صحیح بخاری ص۴۴ ج۱ [5] سنن ابی داؤد ص۴۲ ج۱ "باب من قال تغتسل من طہر الی طہر" سنن ابن ماجہ ص۴۶ باب "ماجاء فی المستحاضۃ التی قد عدت ایام اقرائہا" شرح معانی الآثار ص۵۸ "باب المستحاضۃ کیف تتطہر للصلوٰۃ" السنن الکبریٰ للبیہقی از ص۳۴۳ تا ص۳۴۹ ج۱

دم استحاضہ کا ہے بوجہ اشتراک علت کے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ نجاست خارجہ من غیر السبیلین ناقض وضوء نہیں ہے وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی غزوہ کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہاجر اور ایک انصاری صحابی کو پہرے کے لئے مقرر فرمایا تھا کہ باری باری ایک آرام کرے اور دوسرا جاگے۔ انصاری نے اپنی باری میں نماز شروع کردی۔ کسی دشمن نے انہیں دیکھ لیا اور تیر مارا، انہوں نے تیر اپنے جسم سے نکالا اور نماز جاری رکھی دوسرا تیر لگنے پر بھی ایسا ہی کیا تیسرا لگنے کے بعد نماز پوری کر کے سلام پھیرا اور اپنے مہاجر ساتھی کو جگایا۔ دیکھو یہاں انصاری صحابی نے تیر لگنے کے باوجود نماز جاری رکھی۔ ظاہر ہے تیر لگنے سے خون نکلا ہی ہوگا اگر غیر سبیلین سے خون کا نکلنا ناقض وضوء ہوتا تو یہ صحابی نماز جاری نہ رکھتے۔

اس واقعہ کی تخریج ابوداؤد نے "باب الوضوء من الدم" میں کی ہے[1] اور امام بخاری نے اسے تعلیقاً پیش فرمایا ہے[2]

جوابات

۱۔ اس استدلال کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ غیر سبیلین سے نکلنے والے دم سے وضوء ٹوٹنا تو مختلف فیہ مسئلہ ہے لیکن دم سائل اگر کپڑوں کو لگ جائے تو اس صورت میں تمہارے نزدیک بھی نماز نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ جب تیر لگنے سے خون نکلا ہوگا تو یہ خون کپڑوں کو لگا ہوگا۔ پھر بھی انہوں نے نماز جاری رکھی۔ اس مسئلہ میں یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہوگی۔ فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔

۲۔ ان کو ابھی تک اس مسئلہ کا پتہ نہیں تھا کہ خون نکلنے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے یا خون کپڑوں کو لگے ہونے کی صورت میں نماز نہیں ہوتی مسئلہ سے لاعلمی کی وجہ سے ایسا کیا دلیل تو بنتی تب جبکہ اس کا ذکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوتا اور آپ اس کی تقریر فرماتے۔

۳۔ یہ صحابی نماز کی لذت میں اتنے منہمک و مستغرق تھے کہ ان کو احساس ہی نہ ہوا کہ میرے جسم سے خون نکلا ہے اور کپڑے بھی خون آلود ہو چکے ہیں اس لئے میری نماز ٹوٹ چکی ہے۔ غلبۂ حال میں انہوں نے نماز کو جاری رکھا

---

[1] سنن ابی داؤد ص۲۴ ج۱۔ [2] صحیح البخاری ص۲۹ ج۱

باب آداب الخلاء

عن ابی ایوب الانصاری .... اذا أتیتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها الخ ص۴۲.

مسئلہ استقبال واستدبار قبلہ عند قضاء الحاجۃ

توضیح مسئلہ مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں ۱. استقبال قبلہ فی البناء ۲. استدبار قبلہ فی البناء ۳. استقبال قبلہ فی الفضاء ۴. استدبار قبلہ فی الفضاء.

مذاہب علماء قضاء حاجت کے وقت بیت اللہ کی طرف منہ کرنا یا پشت کرنا اس کا کیا حکم ہے۔ اس میں علماء امت کے مذاہب مختلف ہیں۔

(۱) ___ استقبال واستدبار دونوں مطلقاً بناء اور فضاء دونوں میں ناجائز یعنی مکروہ تحریمی ہیں یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ جمہور صحابہؓ وتابعین کا مسلک یہی ہے۔

(۲) ___ استقبال واستدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں بناء میں بھی فضاء میں بھی۔ یہ مذہب داؤد ظاہری عروۃ بن زبیر اور ربیعۃ الرائے کا ہے۔

(۳) ___ استقبال ناجائز ہے بناء میں بھی فضاء میں بھی۔ استدبار جائز ہے دونوں میں۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کی ایک ایک روایت ہے۔

(۴) ___ بناء میں استقبال واستدبار دونوں جائز ہیں۔ فضاء میں دونوں ناجائز ہیں۔ یہ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب ہے۔ امام احمد کی ایک روایت ہے۔

(۵) ___ استدبار فی البناء جائز ہے۔ باقی تینوں صورتیں ناجائز ہیں۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

(۶) ___ چاروں صورتیں ناجائز ہیں بیت اللہ شریف کی طرف بھی۔ بیت المقدس کی طرف بھی۔ یہ مذہب محمد بن سیرین اور ابراہیم النخعی کا ہے۔

(۷) ___ استقبال واستدبار قبلہ سے نہی سب کے لئے نہیں ہے۔ یہ نہی صرف مدینہ والوں کیلئے ہے اور ان لوگوں کیلئے ہے جو انکی سمت پر واقع ہیں۔ یہ ابوعوانہ کا مذہب ہے جو شاگرد ہیں امام مزنی کے۔

لہ مذاہب کی یہ تفصیل معارف السنن ص ۹۳، ۹۴ ج ۱ پر مذکور ہے

(۸) علامہ عینی نے البنایہ میں امام صاحب کی ایک روایت یہ ذکر کی ہے کہ استقبال و استدبار دونوں مطلقاً مکروہ تنزیہی ہیں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے المسوّی اور المصفّٰی میں اسی روایت کو ذکر کیا ہے۔

دلائل احناف

(۱) حدیث ابی ایوب الانصاری جو یہاں مشکوٰۃ میں بحوالہ شیخین مذکور ہے شیخین کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس کی تخریج کی ہے اس کی صحت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ بقول امام ترمذی اس باب کی حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح یہی حدیث ہے۔ اس میں استقبال و استدبار دونوں سے مطلقاً نہی کی گئی ہے یعنی بناء اور فضاء کا کوئی فرق نہیں کیا گیا

(۲) عبداللہ بن الحارث بن جزء کی حدیث مرفوع لایبولن احدکم مستقبل القبلۃ۔ اسکی تخریج ابن ماجہ اور ابن حبان نے کی ہے۔

(۳) معقل بن ابی معقل کی حدیث۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستقبل القبلتین ببول او غائط۔ اس کی تخریج ابن ماجہ اور ابوداؤد نے کی ہے۔

(۴) سلمان فارسی کی حدیث مرفوع جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ لقد نہانا ان نستقبل القبلۃ لغائط اوبول۔ اس میں بھی استقبال قبلہ سے مطلقاً نہی ہے بناء اور فضاء کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

(۵) حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً انما انا لکم بمنزلۃ الوالد اعلمکم اذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلۃ ولا یستدبرھا۔ اس کی تخریج مسلم، نسائی، ابوداؤد ابن ماجہ وغیرہ بہت سے محدثین نے کی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس کو بحوالہ ابن ماجہ و دارمی ذکر کیا ہے۔ اس میں بھی استقبال و استدبار سے مطلقاً نہی ہے۔

مذہب حنفی کے وجوہ ترجیح

اس مسئلہ میں حنفیہ کا مذہب بہت سے وجوہ سے راجح ہے۔ چند وجوہِ ترجیح یہ ہیں۔

(۱) مطلقاً ممنوع ہونے کے دلائل سند کے اعتبار سے اصح ہیں۔ قوت سند کے اعتبار سے اسی موقف کو ترجیح ہے۔ امام ترمذیؒ کا اعتراف ہے کہ اس باب کی احادیث میں سب سے اصح ابو ایوب الانصاری کی حدیث ہے اور یہ مطلقاً نہی پر دال ہے۔

(۲) اس مذہب کی حدیثیں اصرح ہیں۔ یعنی پہلے مذہب والوں کے موقف پر بہت صراحت

۱؎ سنن ابن ماجہ ص۲۷ باب النہی عن استقبال القبلۃ بالغائط والبول ۲؎ معارف السنن ص۹۵ ج۱
۳؎ سنن ابن ماجہ ص۲۷ ۴؎ سنن ابی داؤد ص۲ ج۱ ۵؎ صحیح مسلم ص۱۳۱ ج۱ سنن نسائی ص۶ ج۱ سنن ابوداؤد ص۳ ج۱ سنن ابن ماجہ ص۲۷ باب الاستنجاء بالحجارۃ۔

سے دلالت کرتی ہیں۔

(۳)___ اس مذہب کی حدیثیں اکثر ہیں یعنی تعداد میں زیادہ ہیں۔

(۴)___ پہلے مذہب کے دلائل سب قولی حدیثیں ہیں۔ دوسرے مذہبوں کے دلائل فعلی ہیں۔ جب قول اور فعل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

(۵)___ ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں یہ محرم ہیں یعنی حرمت اور ناجائز ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں۔ دوسرے مذاہب کے دلائل مبیح ہیں۔ یعنی اباحت پر دلالت کرنے والے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو جائے تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔ اس قاعدہ سے بھی ترجیح پہلے مسلک کو ہونی چاہیئے۔

(۶)___ جب کسی مسئلہ میں روایات مختلف نظر آئیں تو ترجیح اس مسلک کو ہونی چاہیئے جس کیمطابق جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل ہو اس مسئلہ میں جمہور صحابہؓ و تابعین مطلق ممانعت کے قائل ہیں۔[۱]

(۷)___ جو حدیثیں ہم نے ممانعت کی پیش کی ہیں یہ تشریع عام کی حیثیت رکھتی ہیں یعنی ان میں شریعت کا ضابطہ کلیہ بتایا گیا ہے اور حضرت ابن عمر اور حضرت جابر کی حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جزئی فعل بیان کر رہی ہیں۔ جب ضابطہ کلیہ میں اور فعل جزئی میں تعارض ہو جائے تو ضابطہ کلیہ کو ترجیح دینی چاہیئے۔ اس واقعہ جزئیہ میں اور فعل میں مناسب تاویل کر کے اس کو ضابطہ کلیہ کے مطابق کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

(۸)___ درایت کے لحاظ سے بھی مطلقاً ممانعت والا مذہب زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ بناء میں بیٹھنے سے تھوڑی سی دیوار آگے آتی ہے۔ اگر اس کی وجہ سے قبلہ کی طرف منہ کرنا جائز ہو جاتا ہے تو فضاء میں بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ فضاء میں بیٹھنے کی صورت میں اس بیٹھنے والے اور بیت اللہ کے درمیان بڑے بڑے پہاڑ، محلات، اشجار، جنگلات اور ٹیلے حائل ہیں اگر ایک دیوار آگے ہونے کی وجہ سے رخصت ہو سکتی ہے۔ اتنی چیزیں آگے ہونے کی صورت میں کیوں رخصت نہیں؟ معلوم ہوا کہ بناء اور فضاء میں فرق کرنا غیر معقول بات ہے روایت کے بھی خلاف ہے درایت کے بھی خلاف ہے۔

(۹)___ ممانعت کی حدیثیں اس لئے بھی راجح ہیں کہ ان میں وصف معلوم پر حکم لگایا گیا ہے یہ فرمایا گیا ہے۔ اذا اتیتم الغائط الخ۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی اتیان الغائط کا وصف پایا جائے تو استقبال و استدبار کعبہ نہ کیا کرو۔ استقبال و استدبار کی نہی کو وصف معلوم اور

---

[۱] انظر معارف السنن ص ۹۹ ج ۱۔

سبب معلوم سے متعلق کیا گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیت اللہ کیطرف پشت کر کے بیٹھنا جو ابن عمر کی حدیث میں آرہا ہے اس کا سبب متعین نہیں کہ آپ کیوں اس طرح بیٹھے آیا جائز ہونے کی وجہ سے بیٹھے یا کسی اور عذر سے تو حضرت کا یوں بیٹھنا مجہول السبب ہے۔ معلوم السبب کو مجہول السبب پر ترجیح دینی چاہیئے۔

(۱۰) ــــ استقبال و استدبار سے جو نہی کی گئی ہے۔ یہ احترام قبلہ کے لئے ہے۔ احترام قبلہ کے لئے اور بھی کئی حکم ہیں۔ مثلاً نماز میں استقبال قبلہ شرط ہے۔ یہ شرط محض احترام قبلہ کے لئے ہے۔ اس میں بناء اور فضاء کا فرق کوئی بھی نہیں مانتا۔ اس حکم میں بھی بناء اور فضاء کا فرق نہیں ہونا چاہیئے۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل اتنے قوی ہیں کہ دوسرے مذاہب کے بہت سے محقق علماء بھی اس سے متاثر ہو کر مذہب حنفی کو ہی ترجیح دے رہے ہیں۔ مثلاً قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی مذہب کے ہیں اور مالکی مذہب میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ لیکن انہوں نے شرح ترمذی میں کھل کر مسلک حنفی کو ترجیح دی ہے۔ مطلقاً ممانعت کے قائل ہوئے ہیں اور وجوہ ترجیح بھی پانچ پیش کئے ہیں جن میں سے اکثر کی تقریر ہم کر چکے ہیں۔ مثلاً یہ کہ نہی والی حدیث قول ہے۔ اور ابن عمر اور جابر کی حدیثیں فعل ہے قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسری یہ کہ فعل کا اپنا صیغہ تو ہے نہیں جس میں عموم ہو۔ فعل ایک جزئی حالت کا نام ہے جس میں کئی اعذار ہو سکتے ہیں کئی احتمالات ہو سکتے ہیں۔ اور اس ضابطہ کلیہ میں کوئی احتمال نہیں تیسری بات یہ کہ نبی کا قول تو ہوتا ہی شریعت کا ضابطہ بتانے کے لئے ہے اور فعل کبھی بطور عادت بھی ہوتا ہے۔ چوتھی بات یہ کہ اگر یہاں تشریع مقصود ہوتی تو چھپ کر نہ بیٹھتے شریعت کا ضابطہ تو ایسے فعل سے نکالا جا سکتا ہے جو سب کے سامنے کیا گیا ہو۔ اس کے بارے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بات سمجھانے کے لئے حضورؐ نے یہ کام کیا تھا اور یہ کام چھپ کر کیا ہے اس کو آپ تشریع پر کیسے محمول کرتے ہیں وغیرہ غرضیکہ بہت سے وجوہ سے بڑی قوت کے ساتھ وہ مطلق ممانعت کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔ حالانکہ مالکی مذہب کے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں ہمارے دلائل کی قوت سے دوسرے حضرات بھی متاثر ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل

مذاہب اربعہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بناء اور فضاء کا فرق ہے۔ ان کا مستدل حدیث ابن عمر ہے۔ جس کی تخریج شیخین نے بھی کی ہے۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے تقریر استدلال ان کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال و استدبار سے نہی بھی

فرمائی ہے اور خود گھر میں قضاءِ حاجت کرتے وقت عملاً استدبار کیا ہے اس کی وجہ یہی ہوسکتی ہے کہ یہ نہی فضاء میں ہے بناء میں نہیں۔ اگر دونوں جگہ نہی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی استدبار نہ کرتے۔

جوابات حدیث ابن عمرؓ حضرت ابن عمر کی حدیث سند کے لحاظ سے بہت پختہ ہے۔ لیکن اس سے استدلال کمزور ہے اس لئے کہ اس حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بناء میں ہونے کی وجہ سے استدبار کیا ہے۔ یہ بات صرف ایک احتمال کے درجہ میں ہے۔ کہ بناء میں ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے جبکہ یہاں اور بھی کافی احتمالات موجود ہیں۔ اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے ایک احتمال پر اپنے مذہب کی بنیاد رکھنا صریح حدیثوں کو چھوڑ کر یہ کوئی مضبوط اور مستحسن بات نہیں ہے۔ اس حدیث میں اور بھی کئی احتمالات ہیں۔ جو ان کے استدلال سے مانع ہیں۔ انہی احتمالات کو جوابات کی شکل میں پیش کیا جائے گا۔

(۱) ظاہر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تحقیقی نظر سے نہیں دیکھا ہوگا۔ یہ سرسری سی رؤیت ہوگی۔ ایسی رؤیت پر حلال و حرام کے مسائل کی بنیاد رکھنا مشکل ہے۔ لیکن یہ جواب اچھا نہیں اس لئے کہ بعض روایات سے خود ابن عمر کا اس واقعہ سے استدلال کرنا سمجھ میں آتا ہے۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ ان کی رؤیت ایسے درجہ کی ضرور تھی جس سے استدلال کیا جاسکے۔

(۲) یہ بھی ضروری نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استدبار کعبہ حقیقۃً ہوا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ استدبار کعبہ کے قریب بات ہوگئی ہو۔ جغرافیائی لحاظ سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اگر مدینہ طیبہ میں بیٹھ کر پوری طرح بیت المقدس کی طرف منہ کیا جائے۔ تو تحقیقی طور پر استدبار قبلہ نہیں ہوتا۔ تقریبی طور پر ہوتا ہے۔

(۳) اگر استدبار قبلہ ہوا بھی ہو تو ہوسکتا ہے کہ خصوصیت سے آپکے لئے جائز ہو۔ آپ کی اور بڑی بڑی خصوصیات ہیں۔ یہ بھی ہوسکتی ہے۔

(۴) یہ بھی احتمال ہے کہ کسی عذر مکانی کیوجہ سے استدبار کرنا پڑ گیا ہو۔ عذر کی حالت کے احکام اور ہوتے ہیں۔

---

[1] صحیح مسلم ص ۱۳۱ ج ۱۔

۵۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کعبہ اس لئے کیا ہو کہ آپ کی نظر میں استقبال و استدبار کے حکم میں فرق ہو۔ بناء اور فضاء کا فرق نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام احمد کی ایک ایک روایت گذر چکی ہے کہ وہ استدبار کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس روایت کی دلیل یہی واقعہ بن سکتا ہے۔

۶۔ ہو سکتا ہے کہ استدبار کو اس لئے گوارہ کیا ہو کہ نہی آپ کی نظر میں تنزیہی ہے تحریمی نہیں اور کراہت تنزیہیہ اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ امام صاحب کی ایک روایت گذر چکی ہے کہ استقبال و استدبار کی کراہت تنزیہی ہے اس کی دلیل یہ واقعہ بن سکتا ہے

۷۔ اس واقعہ سے بناء اور فضاء میں فرق کرنیوالوں کو استدلال کرنا درایت کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس حالت میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آپ کے آگے آڑ تھی یا نہیں۔؟ اگر آگے کوئی آڑ نہیں تھی تو اسکا مطلب یہ ہوگا آپ فضاء میں بیٹھے تھے تو فضاء میں استدبار ثابت ہوا۔ اور فضاء میں استدبار کو تو یہ حضرات بھی جائز نہیں سمجھتے اور اگر آگے کوئی آڑ یا دیوار تھی تو سر مبارک ہی نظر آیا ہوگا۔ یا زیادہ سے زیادہ سینہ۔ اور استقبال و استدبار کا دار و مدار عضو پر ہے یعنی قضاء حاجت کے وقت عضو کعبہ کی طرف نہ ہونے پائے۔ اگر عضو تو کعبہ سے ہٹا ہوا ہے کسی ضرورت کے لئے سر اس طرف ہو گیا۔ اس کا کوئی حرج نہیں۔ تو صرف سر کو دیکھکر یہ کیسے فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ کہ عضو کے اعتبار سے استدبار قبلہ ہوا ہے۔ غرضیکہ ابن عمر کی حدیث میں ایک فعل جزئی کی حکایت ہے جس میں کئی احتمالات ہیں۔ ایک فعل جزئی کے ایک احتمال کو لے کر اتنی صراح اور صحاح کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے۔

اصحاب ظواہر کی دلیل

داؤد ظاہری اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ استقبال و استدبار مطلقاً جائز ہے۔ ان کی دلیلیں دو حدیثیں ہیں۔

۱۔ سنن ابن ماجہ[1] باب الرخصۃ فی ذٰلک فی الکنیف میں اس سند سے حدیث ہے۔ عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراك بن مالك عن عائشةؓ قالت ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدتي القبلة۔ اس سے معلوم ہوتا

---

[1] سنن ابن ماجہ ص ۲۸۔

ہے کہ استقبال قبلہ قضاء حاجت کے وقت جائز ہے اسی لئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میرے بیٹھنے کی جگہ قبلہ رُخ کردو۔

(۲) حضرت جابر کی حدیث جو جامع ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب کے وقت استقبال قبلہ سے منع کیا تھا۔ لیکن وفات سے ایک سال پہلے میں نے خود دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود استقبال کرکے قضاء حاجت کے لئے بیٹھے ہوتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نہی منسوخ ہوچکی ہے تبھی تو آپ نے استقبال کیا ہے۔

جوابات حدیث عراک عن عائشہ:

(۱) اس کی سند میں خالد بن ابی الصلت ہیں۔ اس پر محدثین نے جرح کی ہے[۱]۔ مثلاً علامہ ذہبی نے اس کے تذکرہ میں لکھا ہے ہذا حدیث منکر۔ ابن حزم نے مجہول کہا ہے۔ عبدالحق وغیرہ نے ضعیف کہا ہے۔

(۲) یہ حدیث منقطع ہے۔ اس لئے کہ خالد بن ابی الصلت کو عراکؒ سے سماع حاصل نہیں کما قال[۲] البخاری۔

(۳) یہ حدیث اور وجہ سے بھی منقطع ہے۔ عراک کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں۔ امام بخاری[۳]، ابو حاتم اور امام احمد کی یہی رائے ہے۔ اس لئے یہ منقطع ہے۔ امام احمد کا مقولہ یہ ہے۔ عراک من این سمع عائشۃ انما هو عراك عن عروة عن عائشه ولم يسمع عراك منها۔ اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں عراک عن عائشہ سند سے ایک حدیث پیش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ امام مسلم متصل ہی پیش کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ امام مسلم کی تحقیق یہ ہے کہ عراک کو عائشہ سے سماع حاصل ہے۔

جواب۔ واقعی امام مسلم کی تحقیق یہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد، ابو حاتم، امام بخاری جیسے جلیل القدر آئمہ کی رائے ان کی معارض ہے۔ ان کے نزدیک عراک کو عائشہ سے سماع حاصل نہیں فنی لحاظ سے ان کی جلالت زیادہ ہے۔

(۴) ابو حاتم اور امام بخاری وغیرہ حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کا رفع صحیح نہیں[۴]۔

---

[۱] میزان الاعتدال ص ۶۳۲ ج ۱ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳ [۲] تہذیب التہذیب ص ۹۷ ج ۳
[۳] معارف السنن ص ۱۰ ج ۱ تہذیب التہذیب ص ۹۸ ج ۳

یہ موقوف علی عائشہ ہے۔ علامہ ماردینی نے الجوھر النقی میں اس کو بخاری سے نقل کیا ہے۔ اس کے موقوف ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ عراک کے شاگردوں میں سے سب سے ثقہ جعفر بن ربیعۃ المصری سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے اپنے استاذ عراک کی حدیث کو موقوفاً نقل کیا ہے۔

(۵) عمر بن عبدالعزیز کے سامنے عراک نے یہ حدیث پیش کی۔ انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا یعنی اس کو قابل عمل نہیں سمجھا۔ جیسا کہ مسند عبدالرزاق میں ہے۔

(۶) درایت کے اعتبار سے بھی یہ حدیث قابل عمل نہیں اس لئے کہ آپ کا یہ ارشاد دو حال سے خالی نہیں۔ نہی کی حدیثوں کے بعد تھا یا پہلے تھا۔ اگر نہی کی حدیثوں کے بعد میں یہ فرمایا ہے تو اس میں بڑی تعجب کی بات ہے۔ کہ خود استقبال و استدبار سے منع کیا۔ جب لوگوں نے اس نہی پر عمل کر لیا تو آپ ان کو ڈانٹیں کہ کیوں ایسا کر رہے ہو۔ ڈانٹنے کی بجائے شاباش دینی چاہیئے تھی۔ اور اگر ابن ماجہ کی حدیث والا ارشاد پہلے کا تھا اور استقبال و استدبار قبلہ سے نہی بعد میں فرمائی ہے تو اس نہی کے آ جانے سے ابن ماجہ والی یہ حدیث منسوخ ہو گئی۔ تو کسی صورت میں بھی یہ قابل عمل نہیں ہے۔

(۷) شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رح نے حضرت شیخ الہند رح سے بنا بر تقدیر صحت حدیث یہ جواب نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء اس حدیث میں لوگوں کے غلو کو رد کرنا ہے۔ وہ دو طرح سے غلو کرتے تھے۔ ایک یہ کہ قضاء حاجت کے وقت استقبال قبلہ کو بالکل حرام سمجھتے تھے۔ یہ غلو تھا اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعی نہی تو فرمائی تھی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ استقبال قبلہ محرمات قطعیہ کی طرح ہے۔ نہی کا منشاء صرف یہ تھا کہ ایسا کرنا تہذیب اسلامی کے خلاف ہے۔ لوگ اس کو حرام قطعی ہی سمجھنے لگے۔ اس لئے اصلاح غلو کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔ دوسرا غلو بعض لوگوں کا یہ تھا کہ وہ صرف قضائے حاجت کے وقت ہی شرمگاہ کو بیت اللہ کی طرف کرنا ناجائز نہیں سمجھتے تھے بلکہ وہ تعظیم قبلہ میں اتنا غلو کرتے تھے کہ عام بیٹھنے اٹھنے میں بھی شرمگاہ قبلہ کی طرف کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ منشاء بالکل نہیں تھا ان کی رد کے لئے فرمایا کہ آئندہ میری نشست کا رخ قبلہ کی طرف کر دو۔ تاکہ میں عام مجلسوں میں یوں بیٹھا کروں اور ان کے خیال کی تردید ہو جائے۔ مقعدتی سے مراد قضائے حاجت کی جگہ نہیں۔ عام نشست گاہ مراد ہے۔

لے الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۹۲ ج ۱ کے فتح الملہم ص ۲۱۶ ج ۱ نقلاً عن العلل الکبیر للترمذی فتح الملہم ص ۲۱۶ ج ۱

غرضیکہ حدیث سند کے لحاظ سے بھی انتہائی معلول ہے اس کے رفع میں بھی شبہ ہے. ظاہری مدلول بھی درایت کے خلاف ہے۔ پھر اس میں اور معانی کا احتمال بھی ہے۔ لہٰذا اس حدیث کی وجہ سے صحاح صراح کو چھوڑا نہیں جا سکتا۔

حدیث جابر کا جواب نہی کو منسوخ ماننے والوں کی سب سے بڑی دلیل حضرت جابر کی حدیث ہے لیکن اس کی وجہ سے نہی کی حدیثوں کو منسوخ قرار دینا انتہائی افسوسناک بات ہے اس لئے کہ نہی کی حدیثیں انتہا درجہ کی صحیح ہیں صحیحین میں بھی موجود ہیں اور اس کو امام ترمذیؒ نے بھی زیادہ سے زیادہ حسن غریب ہی کہا ہے۔ امام ترمذی کی تحسین پر علماء پورا اعتماد نہیں کرتے۔ اسکی سند میں محمد بن اسحاق ہے۔ جس پر بعض آئمہ نے شدید جرح کی ہے۔ امام مالک نے دجال من الدجاجلة کہا ہے۔[۱] اگر ان کی حدیث کو حسن مان لیا جائے جیسا کہ بعض اکابر کی رائے ہے تو بھی صحیحین کی حدیث کے موازن تو نہیں ہو سکتی۔ پھر نہی والی حدیثیں قولی ہیں اور یہ فعل ہے۔ فعل قول کے لئے کیسے ناسخ ہو سکتا ہے۔ پھر نہی والی حدیثیں ضوابط کلیہ ہیں۔ اس میں واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے آپ اس کو ناسخ کیسے قرار دیتے ہیں۔ پھر اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال قبلہ کرنا معلوم ہو رہا ہے۔ اس میں وہ سب احتمالات چلیں گے۔ جو حدیث ابن عمر میں ہیں۔

دوسرے مذاہب کے دلائل اور جوابات ان مذاہب ثمانیہ میں سے اہم مذہب تین ہیں ان کے دلائل بتائے جا چکے ہیں۔ باقیوں کا استدلال بھی انہی احادیث سے ہے۔ مثلاً جنہوں نے استقبال و استدبار کا فرق کیا انہوں نے ابن عمر کی حدیث سے ہی استدلال کیا ہے۔ جنہوں نے صرف استدبار فی البنیان کو جائز سمجھا ہے۔ انکا استدلال بھی حدیث ابن عمر سے ہے۔ جواب وہی ہوگا کہ یہ محتمل حدیث ہے۔ الگ جوابات دینے کی ضرورت نہیں۔ جنہوں نے اس نہی کو اہل مدینہ کے ساتھ مخصوص سمجھا ہے۔ انہوں نے حدیث ابو ایوب الانصاریؓ کے اس جملہ سے استدلال کیا ہے لکن شرقوا او غربوا۔ یہ خطاب واقعی صرف اہل مدینہ کو ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ خاص بات اہل مدینہ کو خطاب کر کے کہنا اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ نہی بھی انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ صحابہؓ فتوحات کرتے ہوئے ہر طرف نکلے ہیں۔ ہر جگہ جا کر استقبال و استدبار قبلہ سے بچتے رہے ہیں۔[۲] معلوم ہوا کہ وہ سب نہی کو عام سمجھتے تھے

حضرت امام صاحبؒ کی ایک روایت کراہت تنزیہیہ والی ہے۔ شاید اس لئے فرما دیا ہو کہ ان

---

[۱] میزان الاعتدال ص ۴۶۹ ج ۳۔ [۲] قال ابو ایوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قد بنیت قبل القبلة. فننحرف عنها ونستغفر اللہ صحیح مسلم ص ۱۳۰ ج ۱۔ وھذا یدل ایضاً انہ لا فرق للبناء والصحراء فی ذلک۔

اور جابر کی حدیثوں سے حضرت کا خود استقبال واستدبار کرنا ثابت ہورہا ہے۔ تو بظاہر یہ حدیثیں نہی کے معارض ہیں۔ تطبیق کا راستہ یہ ہے کہ اس نہی کو تنزیہی سمجھ لو۔ اور یہ کہہ دو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا استقبال واستدبار کرنا بیان جواز کے لئے تھا۔

جنہوں نے قبلتین کی طرف استقبال واستدبار کو ناجائز سمجھا ہے ان کی دلیل معقل بن ابن ابی معقل رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس کا ذکر دلائل احناف میں ہوچکا ہے۔ نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلتين بغائط او بول۔ اس میں دونوں قبلوں کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ نہی دونوں قبلوں کے لئے رہ چکی ہے۔ یعنی جب بیت المقدس قبلہ تھا اس وقت اس کے استقبال سے نہی تھی کیونکہ قبلہ وہ تھا۔ پھر جب قبلہ بیت اللہ بن گیا پھر ادھر منہ کرنے سے نہی ہوگئی۔ مطلب یہ ہے کہ مختلف دوروں میں دونوں قبلوں کی طرف منہ کرنے سے نہی رہی ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ تحویل قبلہ کے بعد بھی دونوں طرف منہ کرنے کی نہی ہے۔

عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء يقول. الخ ص۲۲

اس حدیث میں "اللّٰهم انی اعوذ بك من الخبث والخبائث" پڑھنے کا ذکر ہے۔ بعض روایات میں بسم اللہ کہنے کا ذکر ہے۔ دونوں پر عمل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کبھی ایک پڑھ لے کبھی دوسری۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرلے۔

عن ابن عباس قال مر النبی بقبرین ص۲۲

اس حدیث میں ہے "وما يعذبان فى كبير" جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں گناہ (چغلی اور پیشاب سے پرہیز نہ کرنا) کبیرہ نہیں ہیں جبکہ دوسری روایات سے ان کا کبیرہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی حدیث کی بعض روایات میں ہے "وانه لكبير" دونوں میں بظاہر تعارض ہے

اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ یہاں کبیرہ سے مراد شاق ہے

لہ فتح الباری ص ۲۱۷ ج ۱ بحوالہ الادب المفرد للبخاری۔

ہے جیسے قرآن کریم میں ہے "وانها لكبيرة الا على الخاشعين." یعنی یہ کوئی گراں کام نہیں تھے مطلب یہ ہے کہ ان سے بچنا کوئی مشکل کام نہیں تھا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کبیرہ نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان کے زعم کے مطابق کبیرہ نہیں تھے فی نفسہ تو کبیرہ تھے لیکن وہ ان کو کبیرہ نہیں سمجھتے تھے۔

یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو تر ٹہنیاں قبر پر گاڑی ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ اس سے عذاب میں تخفیف ہوگی عذاب میں تخفیف کی وجہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ عذاب میں تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ ٹہنی جب تک سبز رہے گی تسبیح کرتی رہے گی اس تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف ہوگی۔ لیکن یہ رائے اتنی وزنی نہیں کیونکہ تسبیح کرنا ٹہنی کے سبز ہونے کے ساتھ خاص نہیں بلکہ خشک ٹہنی بھی تسبیح کرتی ہے۔ قرآن پاک میں ہے وان من شئ الا يسبح بحمده. صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوئی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث سے اولیاء کے مزارات پر پھولوں کی چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن یہ استدلال بالکل ہی غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو عذاب کی تخفیف ہوئی ہے۔ اس کی وجہ اس ٹہنی کی برکت ہے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک کی۔ ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ٹہنی کی برکت نہیں بلکہ ٹہنی گاڑنے والے دست مبارک کی برکت ہے اگر آپ اپنے ہاتھوں کو (نعوذ باللہ) نبی کریم کے دست مبارک کے برابر برکت والا سمجھتے ہیں تو آپ بھی ایسے کر لیا کریں۔

پھر اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ ٹہنی گاڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ پھولوں کا جواز تو اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ ٹہنی اور پھولوں کی چادریں بڑا فرق ہے۔ پھر ٹہنی بھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معذبین کی قبروں پر گاڑی ہے اگر اس سے پھول چڑھانے کا جواز ثابت ہو بھی جائے تو چاہیئے یہ کہ فاسقین اور بدکاروں کی قبروں پر پھول چڑھائے جائیں۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چغلخور اور پیشاب سے پرہیز نہ کرنے والوں کی قبروں پر ٹہنی لگائی ہے۔ اس حدیث سے اولیاء اللہ کے مزارات پر پھول چڑھانے کا جواز ثابت کر کے گویا آپ نے اولیاء کرام کو معذب قرار دے دیا ہے۔ نعوذ باللہ من ذالک

عن ابى موسىٰ قال كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم الخ ص۳۳

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیوار کی جڑ میں پیشاب فرمایا۔ اس پر سوال یہ ہے کہ اس سے تو دیوار کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ آپؐ نے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کیسے کر لیا اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ دیوار قابل حفاظت نہیں تھی گری ہوئی دیوار تھی۔ ایسی جگہ پیشاب کرنا ممنوع ہے جہاں

دیوار کی حفاظت مقصود ہو۔

عن عائشۃ .... اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب معہ بثلثۃ احجار ص۴۳ ۔

حیثیت تثلیث وایتار احجار عند قضاء الحاجۃ | استنجاء کے موقعہ پر تین چیزیں قابل لحاظ ہیں۔
۱۔ انقائے محل یعنی جگہ کو صاف کرنا۔ ۲۔ تثلیث یعنی تین کے عدد کی رعایت کرنا۔ ۳۔ ایتار یعنی طاق عدد کی رعایت کرنا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تینوں کی رعایت کرنی چاہیئے۔ اختلاف ان تینوں کی حیثیت میں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ انقاء واجب ہے۔ تثلیث اور ایتار واجب نہیں مستحب ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد کے ہاں انقاء بھی واجب ہے۔ تثلیث بھی واجب ہے ایتار کے واجب ہونے میں۔ دو روایتیں ہیں۔ وجوب کی روایت بھی ہے۔ عدم وجوب کی بھی۔

ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو ڈھیلوں سے انقاء کر لیا اب تیسرا ڈھیلا واجب ہے یا نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں واجب نہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں واجب ہے۔ اگر تین سے تنقیہ نہ ہوا چار سے ہو گیا تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک پانچویں کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک چونکہ ایتار واجب ہے۔ اس لئے پانچواں استعمال کرنا پڑے گا۔

امام شافعی و احمد کے دلائل | بہت سی احادیث صحیحہ میں تین ڈھیلے سے کم استعمال کرنے سے نہی وارد ہے۔ معلوم ہوا کہ تین سے کم استعمال کرنا جائز نہیں اور بہت سی احادیث میں تین ڈھیلے استعمال کرنے کا امر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد واجب ہے۔

حنفیہ کے دلائل | ۱۔ حضرت عائشہ کی زیر بحث حدیث ابوداؤد، نسائی، دارمی، احمد نے اس حدیث کی تخریج کی ہے اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب معہ بثلاثۃ احجار فلیستطب بھا فانھا تجزئ عنہ۔ فانھا میں فاء تعلیلیہ ہے۔ اس حدیث میں تین ڈھیلے لینے کا امر فرمایا ہے۔ اور اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ تین کفایت کر جاتے ہیں۔ اس علت سے معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقصود لذاتہ نہیں ہے۔ اصل مقصود اجزاء اور کفایت ہے۔ یعنی انقاء محل
۲۔ طبرانی نے حضرت ابوایوبؓ انصاری سے مرفوعاً یہ حدیث روایت کی ہے۔ اذا تغوط احدکم

ے مذاہب از معارف السنن ص ۱۴۱ ج ۱۔

فلیستنج بثلاثۃ احجار فان ذالک طہور[1] یہ آخری لفظ بھی تعلیل ہیں۔ ان میں تین کا عدد لانے کی علت بیان فرمائی ہے۔ یعنی تین کا امر ہم نے اس لئے کیا ہے کہ عام طور پر تین سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے۔ معلوم ہو کہ اصلی مقصود طہارت اور انقاء ہے۔ تثلیث مقصود بالذات نہیں۔

۳۔ بخاری و ترمذی وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو تین ڈھیلے لانے کا امر فرمایا۔ یہ دُو ڈھیلے اور ایک لید لائے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینک دیا اور دو ڈھیلے استعمال فرمائے۔ تیسرا ڈھیلا نہیں منگوایا۔ امام ترمذی نے اس پر باب قائم کیا ہے" باب الاستنجاء بالحجرین"[2] معلوم ہوا کہ امام ترمذی بھی یہی بات بتانا چاہتے ہیں کہ اس موقعہ پر تیسرا ڈھیلا منگوانا ثابت نہیں۔ اگر تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری ہوتا تو آپ ضرور تیسرا ڈھیلا منگوالتے معلوم ہوا تثلیث فرض نہیں۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہیں سے تیسرا ڈھیلا لے لیا ہو کیونکہ اگر وہاں پر ڈھیلے ہوتے تو آپ تین ڈھیلے نہ منگواتے۔

۴۔ بعض احادیث میں ایتار کا امر ہے اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایتار کرنا حسن ہے ضروری نہیں ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج" معلوم ہوا کہ ایتار واجب نہیں ایتار کا ہی ایک فرد تثلیث بھی ثابت ہوا کہ یہ بھی واجب نہیں

جواب دلیل شافعیہ وغیرہم:۔ تین ڈھیلے لینے کا امر وجوبی نہیں استحبابی ہے۔ ایسے ہی تین سے کم پر اکتفاء کرنے کی نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں۔ دونوں حدیثوں کا مطلب یہ ہوا کہ تین ڈھیلے لینا مستحب ہے اس سے کم پر اکتفاء کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ لہٰذا یہ روایات فقہ حنفی کے خلاف نہیں۔

قرائن صارفہ عن الوجوب:۔ ہمارے اس جواب پر اشکال یہ ہے کہ امر کا حقیقی معنیٰ وجوب ہے۔ اور کسی لفظ کا حقیقی معنیٰ چھوڑنے کے لئے قرائن صارفہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں قرائن صارفہ کیا ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے قرائن صارفہ موجود ہیں۔

۱۔ حنفیہ نے اس مسئلہ میں جو دلائل پیش کیے ہیں۔ وہ سب اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تثلیث کی حدیثیں وجوب پر محمول نہیں ہیں۔

۲۔ شافعیہ کے نزدیک بھی اگر ایسا ایک ڈھیلا استعمال کیا جائے۔ جس کے تین کنارے ہوں تو اس ایک ڈھیلا کے برتنے سے وجوب پورا ہوجاتا ہے۔ تو ثلاثہ کی حقیقت پر انہوں نے بھی عمل نہ کیا۔ معلوم ہوا کہ اس حدیث کے ظاہر پر یہ بھی نہیں چلتے تو گویا اس حدیث کا متروک الظاہر ہونا اجماعی بات ہے۔

---

[1] معارف السنن ۱۱۶ ج ۱ نقلاً عن کنز العمال نصب الرایہ ۲۱۵ ج ۱ وفی آخرہ" فان ذالک کافیہ"

[2] صحیح البخاری ص ۲۷ ج ۱ جامع ترمذی ص ۱۰ ج ۱۔

۲۔ بعض حدیثوں میں ایتار کا امر بھی ہے اور یہ بھی تصریح ہے کہ ایتار واجب نہیں جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے۔ من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ اور تثلیث بھی ایتار ہی کا ایک فرد ہے۔ معلوم ہوا جن حدیثوں میں تثلیث یا ایتار کا امر ہے وہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے

عن ابن مسعودؓ .... لا تستنجوا بالروث الخ ص۴۳

روث سے استنجاء کرنے کی نہی تو اس لئے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے۔ ہڈی سے استنجاء کرنے سے نہی کی کئی وجہیں ہوسکتی ہیں۔ ایک تو یہی وجہ جو اس حدیث میں ہے کہ ہڈیاں جنوں کی خوراک ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ جنوں کے وفد نے آپؐ کی خدمت میں آکر درخواست کی تھی کہ ہڈی وغیرہ سے استنجاء کرنے سے اپنی امت کو منع فرما دیجئے کیونکہ ان سے ہماری خوراک وابستہ ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ان کے لئے ان ہڈیوں پر گوشت چڑھ جاتا ہے۔ دوسری حکمت ہڈی سے استنجاء کرنے کی نہی میں یہ ہے کہ ہڈی تیز ہوتی ہے اس سے نقصان کا خطرہ ہوتا ہے ہوسکتا ہے اس کی نوک سے جسم پر زخم ہوجائے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ ہڈی چکنی ہوتی ہے اس میں نجاست کو جذب کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

او تقلد وترا ص۴۳

زمانۂ جاہلیت میں رواج تھا کہ بچوں یا جانوروں کی گردن میں تانت لٹکا دیتے تھے تاکہ نظر بد سے حفاظت رہے۔ اور اس کو وہ نظر بد سے محفوظ رکھنے میں مؤثر بالذات سمجھتے تھے اس لئے اس سے منع فرمادیا۔

عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال غفرانک ص۴۳

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلتے وقت غفرانک کہتے تھے۔ دوسری احادیث میں ایک اور دعاء بھی اس موقع کی آئی ہے۔ الحمد للہ الذی اذھب عنی الأذی وعافانی[۱]۔ بہتر یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرلے۔

غفران مصدر ہے اور کاف ضمیر کی طرف مضاف ہے۔ اس کی وجہ نصب میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف اسأل یا اطلب کا۔ یعنی میں تیری مغفرت کا سوال کرتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ یہ مفعول مطلق ہے۔ فعل امر محذوف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ اغفر غفرانک۔ غفران کی ضمیر مخاطب کی طرف اضافت کر کے اشارہ اس طرف کرنا مقصود ہے کہ میں اس بخشش کا طلب گار نہیں ہوں جس کا میں مستحق ہوں۔ بلکہ میں آپ کی شان عالی کے لائق مغفرت مانگتا ہوں۔

---

[۱] مشکوٰۃ ص۴۲ [۲] سنن ابن ماجہ ص ۲۶ باب مایقول اذا خرج من الخلاء۔

وجوہ استغفار: یہاں یہ سوال ذہن میں آسکتا ہے کہ مغفرت اس وقت مانگی جاتی ہے جب کہ کوئی گناہ ہوا ہو۔ یہاں تو کوئی گناہ سرزد نہیں ہوا پھر یہاں کیوں بخشش طلب کی جارہی ہے؟ اس میں کیا نکتہ ہے؟ علماء نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق اسمیں کئی نکتے بیان کئے ہیں مثلاً:

۱. قضائے حاجت کے وقت ذکرِ لسانی جائز نہیں اتنی دیر ذکرِ لسانی نہیں کرسکتا یہ اگرچہ کوئی گناہ نہیں لیکن ذکرِ لسانی کی برکات میں کمی تو آگئی اس کی کے تدارک کے لئے استغفار کیا جاتا ہے۔ استغفار سے صرف گناہ ہی معاف نہیں ہوتے بلکہ تقصیرات کا تدارک بھی ہوجاتا ہے۔

۲. جب آدمی قضائے حاجت سے فارغ ہوتا ہے اگر یہ شخص صاحب ذوق سلیم ہو تو اس کے ذہن میں حق تعالیٰ کے احسانات والانعامات کی ایک طویل فہرست آجاتی ہے مثلاً قضائے حاجت کے وقت اس کا ذہن اس غذار کی طرف منتقل ہوتا ہے جس سے یہ فضلات بنے ہیں۔ ایک لقمہ کے لئے حق تعالیٰ نے اپنی کتنی مخلوقات اسکی خدمت میں لگا رکھی ہیں۔ ایک لقمہ کتنے مراحل سے گذر کر اس تک پہنچا ہے پھر اس کا حلق سے صحیح سلامت نگلا جانا نعمت ہے پھر اس کا صحیح طور پر ہضم ہوجانا ایک نعمت ہے پھر فضلات کا نکلنا بھی ایک نعمت ہے۔ اگر نہ نکلتے تو کیسی مصیبت آتی؟ حق تعالیٰ کا یہ کتنا بڑا احسان ہے کہ کھانے کے غذائی اور ضروری اجزار کو تو جسم کے اندر رہنے دیا اور جزوبدن بنادیا اور غیر ضروری اجزار کو فضلات کی شکل میں باہر نکلنے کا انتظام فرمادیا۔ اس طرح صحیح الحس آدمی کے ذہن میں حق تعالیٰ کی نعمتوں کی ایک طویل فہرست ذہن میں آتی ہے اور اسی کے ساتھ اپنی طرف سے شکر میں کوتاہی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی نعمتوں کی کثرت اور اس کے شکر میں تقصیر سے ندامت پیدا ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے بے ساختہ اس کے دل میں معافی مانگنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے تو کہتا ہے۔ غفرانک۔

عن عمر قال رآنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و انا ابول قائماً الخ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو کھڑے ہوکر پیشاب کرنے سے منع فرمادیا اور حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے آپ نے ایک مرتبہ خود کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ دونوں میں کئی طرح تطبیق دی گئی ہے۔

۱. نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا ہے پھر عذر میں کئی احتمالات ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہاں پر بیٹھنے کی کوئی موزوں جگہ نہیں تھی یا گھٹنے میں تکلیف تھی جس کی وجہ سے بیٹھنا مشکل تھا یا کمر وغیرہ میں درد تھا جس کا علاج عرب میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا سمجھا جاتا تھا۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ بیٹھ کر پیشاب اس لئے نہیں کیا کہ وہاں انحدار لبول کا خطرہ تھا۔

۲. کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے نہی تنزیہی ہے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔ کراہت تنزیہی اور جواز دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

بیانِ جواز کی کچھ وضاحت

احادیث کی تشریح کرتے ہوئے یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ یہ کام بیان جواز کے لئے ہے اس کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے۔

شریعت کے تمام مامورات کا مرتبہ اور ان کی اہمیت ایک جیسی نہیں ہوتی بلکہ کسی کام کا امر فرض کے درجہ کا ہوتا ہے کسی کا واجب کے درجہ کا اور کسی چیز کا امر صرف سنیت اور استحباب کے لئے ہوتا ہے مثلاً شریعت نے نماز کا بھی امر کیا ہے اور مسواک کا بھی۔ دونوں کی حیثیت میں فرق ہے۔ نماز کا امر فرضیت کے لئے ہے اور مسواک کا استحباب کے لئے۔ نبی کا کام صرف اوامرِ شریعت پہنچا دینا ہی نہیں بلکہ اس کے منصب میں ان اوامر کے مراتب وحیثیات کو سمجھانا بھی شامل ہے کبھی کسی کام کا امر استحبابی ہوتا ہے اس امر کی یہ حیثیت سمجھانے کے لئے نبی یہ طریقہ اختیار فرماتے ہیں کہ عام طور پر تو اس عمل مستحب کو بجا لاتے ہیں لیکن کبھی کبھی اس کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ تاکہ اُمت اس کو فرض یا واجب نہ سمجھ لے اور مستحب کا یہ ترک نبی کے فرض منصبی میں شامل ہوتا ہے۔

ایسے ہی جن کاموں سے شریعت نے روکا ہے ان کی نہی بھی ایک درجہ کی نہیں بلکہ کبھی کسی چیز سے نہی اس کے حرام ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی محض اس لئے ہوتی ہے کہ وہ کام آداب اسلامیہ کے خلاف ہے۔ ایسا کام صرف خلافِ اولیٰ اور مکروہ تنزیہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نہی کا یہ مرتبہ سمجھانے کے لئے اس خلاف اولیٰ کام کو خود بھی کر لیتے ہیں تاکہ کہیں اُمت اس کام کو حرام نہ سمجھ لے اور نبی کا یہ کام کرنا اس کا فرضِ منصبی ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر کہدیا جاتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام "بیان جواز" کے لئے کیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر غیر نبی کسی مستحب کو چھوڑ دے یا کوئی مکروہ تنزیہی کام کرلے تو خلاف اولیٰ اور اس کی کمزوری سمجھا جائے گا لیکن نبی جب مستحب کو چھوڑتا یا مکروہ تنزیہی پر عمل کرتا ہے تو اس کو ان کی کمزوری نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ اس پر ان کو اتنا ہی ثواب ملے گا جتنا کسی فرض پر ملتا ہے۔ اس لئے کہ جس طرح نماز ان کے لئے فرض تھی اور یہ انہوں نے حق تعالیٰ کے حکم سے پڑھی ہے ایسے ہی اس مکروہ تنزیہی پر عمل کرنے کا حق تعالیٰ کی طرف سے حکم ہوتا ہے اور یہ مکروہ تنزیہی ان کے لئے فرض ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مامور یا منہی عنہ کا مقام ومرتبہ سمجھانے کے لئے زبان سے بتا دینا ہی کافی ہے کہ یہ کام فرض یا واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے اور اس کام سے نہی تحریم کیلئے نہیں

بلکہ یہ نہی تنزیہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی عملی تعلیم کو زیادہ اہمیت دیا کرتے ہیں اور یہی زیادہ مؤثر اور اوقع فی القلب ہوتی ہے۔ جیسے متبنیٰ کی بیوی سے نکاح کا جواز زبانی بیان کرنے پر اکتفار نہیں کیا بلکہ اس پر خود عمل کر کے دکھایا۔ زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبنیٰ تھے ان کی مطلقہ بیوی زینب سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح کروایا گیا۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت من حدثکم ان النبی صلی اللہ علیہ و سلم کان یبول قائما الخ ص۴۳

اس سے پہلے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث گذری ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ذکر ہے اور اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نفی فرمارہی ہیں۔ دونوں باتوں میں تعارض ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔

۱۔ حضرت عائشہ رضؓ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرمارہی ہیں۔ حضرت عائشہ رضؓ کو کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والے واقعہ کا علم نہیں ہو سکا کیونکہ یہ واقعہ گھر سے باہر پیش آیا تھا۔ مائی صاحبہ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ میرے علم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا نہیں ہے۔

۲۔ حضرت عائشہ ایک آدھ مرتبہ ایسا کرنے کی نفی نہیں فرمانا چاہتیں بلکہ عادت کی نفی فرمانا چاہتی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نہیں تھی بلکہ آپ کی عام عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی۔ اور حضرت حذیفہؓ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی عادت کا اثبات نہیں کر رہے بلکہ وہ تو صرف ایک جزئی واقعہ نقل کر رہے ہیں۔ دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں۔

۳۔ حضرت عائشہ رضؓ نے گھر کے اعتبار سے نفی کی ہے مطلب یہ ہے کہ گھر میں آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا اور حضرت حذیفہؓ باہر کا واقعہ نقل کر رہے ہیں۔

فنضح بها فرجه ص۴۴

بہت سی روایات میں وضوء کرنے کے بعد ذکر پر چھینٹے مارنے کا ذکر ہے اس کا مقصد وساوس کا علاج کرنا ہے۔ بعض لوگوں کو وضوء کرنے کے بعد وسوسے آتے رہتے ہیں کہ شاید پیشاب کے قطرے نکل آئے ہیں حالانکہ نکلا وکلا کچھ نہیں ہوتا محض وسوسہ ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو چھینٹا مارنا مناسب ہے تاکہ اگر وسوسہ ہو تو یہ سوچ لے یہ تو میرا اپنا چھڑکا ہوا پانی ہے۔ اگر قطرہ نکلنے کا ظن ہو جائے تو نیا وضوء کرنا ضروری ہے

عن ابی ایوب و جابر و انس ان هذه الاية لما نزلت فيه رجال الخ ص۴۴

اس حدیث سے استنجار بالمار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔ استنجار کرنے کی تین صورتیں ہیں

۱۔ استنجار بالاحجار فقط یعنی صرف ڈھیلے استعمال کئے جائیں۔ پانی سے دھویا نہ جائے

۲۔ استنجار بالمار فقط یعنی صرف پانی سے استنجار کیا جائے ڈھیلے استعمال نہ کئے جائیں۔

۳۔ جمع بین الحجر والمار یعنی ڈھیلے بھی استعمال کیے جائیں۔ اور پانی سے بھی دھویا جائے۔

فقہار کا اس بات پر تقریبًا اتفاق ہے کہ یہ تینوں صورتیں جائز ہیں اور اس بات پر بھی جمہور[1] سلف و خلف متفق ہیں کہ تیسری صورت سب سے افضل ہے۔ اس بات سے تنظیف زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ اس کا مستحن ہونا با شعور آدمی کے لئے بالکل بدیہی ہے۔ لیکن اتفاق ایسا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا صحیح صریح حدیثوں میں کم آرہا ہے شاید اس کے بدیہی ہونے کی وجہ سے اس کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی گئی جن روایات سے دونوں کو جمع کرنا ثابت ہو رہا ہے ان میں سے چند حسب ذیل ہیں۔

جمع بین الحجر والمار پر دلالت کرنے والی چند احادیث

۱۔ حدیث[2] جریر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے۔ قال: کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأتی الخلاء فقضی الحاجة، ثم قال یا جریر هات طهورا فاتیته بالماء فاستنجی بالماء۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قضائے حاجت کیا پھر اس جگہ سے ہٹ کر حضرت جریرؓ سے پانی مانگا اور پانی سے استنجار کیا ظاہر ہے کہ قضائے حاجت کے بعد ڈھیلا استعمال کرکے ہی وہاں سے پانی منگوانے کے لئے تشریف لائے ہوں گے ورنہ بدن و کپڑے آلودہ ہونے کا واضح اندیشہ ہے۔

۲۔ حدیث[3] ابن عباسؓ قال: نزلت هذه الآية فی اهل قبا فیه رجال "یحبون ان یتطهروا واللہ یحب المطهرین" فسألهم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا: إنا نتبع الحجارة الماء" اس کی تخریج بزار نے اپنے مسند میں کی ہے۔

۳۔ حضرت[4] ابو ایوبؓ۔ جابرؓ بن عبداللہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے بھی اس آیت کے شان نزول میں اسی قسم کی بات مروی ہے اس میں اہل قبار کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ان احدنا اذا خرج من الغائط احب ان یستنجی بالماء۔ اس میں خرج من الغائط کے بعد استنجار بالما کا ذکر ہے ظاہر ہے پہلے ڈھیلے سے استنجار کرکے ہی وہاں سے نکلتے ہوں گے اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی ان کی تصحیح پر موافقت کی ہے۔

---

[1] عمدة القاری ص ۲۹ ج ۲ وفیه ومذهب جمهور السلف والخلف والذی اجمع علیه اهل الفتوی من اهل الامصار ان الافضل ان یجمع بین الماء والحجر [2] سنن نسائی ص ۱۹ ج ۱ [3] نصب الرایه ص ۲۱۹ ج ۱ [4] مستدرک حاکم ص ۱۵۵ ج ۱ والسنن الکبری للبیہقی ص ۱۰۵ ج ۱ منتقی ابن جارود ص ۲۰

۴ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعرًا وانکم تثلطون ثلطًا فاتبعوا الحجارۃ بالماء۔ علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اس اثر کو "جید" کہا ہے۔

باب السواک

لفظ "سواک" کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے۔ ۱. دانتوں کو صاف کرنے کے لئے لکڑی وغیرہ پھیرنا۔ ۲. وہ لکڑی جس سے دانت صاف کئے جاتے ہیں۔ مسواک کی فضیلت احادیثِ متواترہ سے ثابت ہے۔ علماء نے مسواک کے ستر سے زائد فائدے لکھے ہیں۔

مسواک کی حیثیت: ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں مسواک کرنا سُنّت ہے واجب نہیں۔ دلیل یہ حدیث ہے لولا ان اشق علی اُمتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃ۔ اس تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ واجب نہیں۔

داؤد ظاہری اور اسحاق بن راھویہ سے وجوب کا قول نقل کیا گیا ہے۔ لیکن اسحاق بن راہویہ کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں۔ علامہ نووی نے اسحٰق بن راہویہ کی طرف نسبت کی نفی کردی ہے۔

مسواک وضوء کی سُنّت ہے یا نماز کی:

مسواک سنۃ الوضوء ہے یا سنۃ الصلوٰۃ مشہور یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مسواک نماز کی سُنّت ہے یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں یہ لفظ ہیں۔ لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃ حنفیہ کے نزدیک مسواک وضوء کی سُنّت ہے۔ اور اپنی تائید میں وہ روایات پیش کرتے ہیں جن میں یہ حدیث ان الفاظ سے ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل وضوء۔ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ سُنّت الدین ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ فریقین کی کتب فقہ میں تصریح موجود ہے کہ مسواک کرنا وضوء کے وقت بھی مستحب ہے اور نماز کے وقت بھی اگر کسی نے وضوء کرتے ہی نماز پڑھ لی اور وضوء کے ساتھ مسواک کی تو وضوء کی سُنّت بھی ادا ہوگئی اور نماز کی بھی۔ اگر وضوء کے وقت مسواک کی تھی لیکن وضوء کے کافی دیر کے بعد نماز پڑھتا ہے۔ تو فریقین کے نزدیک مستحب ہے کہ نماز کے وقت مسواک پھر کرلینی چاہئے۔ ——— امام نووی نے وہ مواضع شمار کئے ہیں جن میں مسواک مستحب ہے۔ ان مواضع میں عندالوضوء بھی ذکر کیا ہے اور عندالصلوٰۃ بھی۔

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۵۴ ج ۱ (واللفظ لہ) السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۰۶ ج ۱ (باب الجمع فی الاستنجاء بین المسح بالاحجار والغسل بالماء) [2] ص ۲۱۹ ج ۱ [3] [4] نووی شرح مسلم ص ۱۲۷ ج ۱ [5] معارف السنن ص ۱۴۴ ج ۱ [6] شرح مسلم ص ۱۲۷ ج ۱

اور محقق ابن ہمام اور دیگر فقہائے حنفیہ نے کئی مواقع پر مسواک کو مستحب قرار دیا ہے۔ مثلاً عند الوضوء، عند الصلوٰۃ عند اصفرار السن۔ عند تغیر الرائحۃ۔ عند القیام من النوم۔ عند دخول البیت۔ عند اجتماع الناس، عند تلاوت القرآن ـــــــ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جب ہمارے ہاں اجتماع الناس کے موقع پر بھی مسواک مستحب ہے تو نماز کے موقع پر جو مناجات باری کا موقع ہے مسواک کیسے مستحب نہ ہو گی۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ مسواک کے استحباب کو فریقین نے عند الوضوء بھی تسلیم کیا ہے عند الصلوٰۃ بھی۔

نقل اختلاف پر اشکال اور اس کی توجیہ:

پھر سوال یہ ہے کہ جب دونوں موقعوں پر دونوں کے نزدیک استحباب مسواک مسلم ہے۔ تو پھر اختلاف کس بات میں ہوا کتابوں میں اختلاف کیسے نقل کیا جاتا ہے اس اختلاف کی مختلف توجیہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک دونوں وقت مسواک سنت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وضو کے وقت مسواک کرنا سنت مؤکدہ ہے اور نماز کے وقت مستحب ہے۔ شافعیہ نماز کے وقت بھی سنت مانتے ہیں اور حنفیہ نماز کے وقت سنت مؤکدہ نہیں مانتے استحباب کے قائل ہیں۔

(۲) شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم میں اس اختلاف کی توجیہہ اس طرح کرتے ہیں کہ نفس استحباب تو فریقین کے ہاں مسلم ہے اختلاف اس میں ہے کہ وہ کونسا موضع ہے جہاں حضورؐ مسواک کا وجوبی امر فرمانا چاہتے تھے لیکن اُمت کی گرانی کے خیال سے امر وجوبی نہ کیا۔ شافعیہ کہتے ہیں وہ اہم جگہ نماز ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ اہم جگہ وضو ہے۔ شافعیہ وہ روایتیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل الصلوٰۃ ہے۔ حنفیہ وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جن میں عند کل وضوء ہے۔ انہی روایات کے الفاظ میں تدبر کر کے فیصلہ کرنا چاہیئے کہ مسلکین میں سے راجح کونسا ہے۔

اس حدیث کے الفاظ مختلف ہیں محفوظ روایتیں تین قسم کی ہیں۔ ۱ـ[۴] لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواك عند كل صلوة ـ ۲ـ[۵] لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواك عند كل وضوء۔

---

[۱] فتح القدیر ص ۲۲ ج ۱ ۔ رد المحتار ص ۸۴ ج ۱۔ [۲] رد المحتار ص ۸۴ ج ۱
[۳] فتح الملہم ص ۴۰۸ ج ۱ ۔ [۴] جیسا کہ یہاں بحوالہ صحیحین نقل کیا گیا ہے۔ [۵] ذکرہ البخاری تعلیقاً ص ۲۵۹ ج ۱) ووصلہ النسائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۴)

علـ لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک مع کل وضوء۔ حاصل یہ ہے کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ عند کا ہی لفظ ہے۔ مع کا لفظ گو بعض روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ بھی ہے لیکن حافظؒ نے فتح الباری میں اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ محفوظ روایتوں میں صلوٰۃ کے ساتھ صرف عند کا لفظ ہے۔ اور وضو کے ساتھ محفوظ روایتوں میں عند کا لفظ بھی آرہا ہے اور مع کا بھی۔ عند اور مع کے معنیٰ میں فرق ہے کہ عند آتا ہے کسی چیز کا قرب حسی یا قرب معنوی بیان کرنے کے لئے۔ جب کوئی چیز کسی کے قریب ہو تو عند کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ خواہ وہ چیز اس کے ساتھ متصل ہو یا نہ۔ عند کے مفہوم میں اتصال و اقتران داخل نہیں اور مع کا لفظ اقتران و اتصال پر دلالت کرتا ہے۔ وضوء کے ساتھ عند کا لفظ بھی ہے اور مع کا لفظ بھی اور نماز کے ساتھ صرف عند کا۔ ایک آدمی پہلے وضو کرتا ہے۔ اور پھر نماز پڑھتا ہے۔ اس نے نماز کے وقت مسواک کی ہے۔ وضو کے وقت نہیں کی تو یہاں کہہ سکتے ہیں کہ اس نے عند صلوٰۃ مسواک کی ہے۔ اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے مع الوضوء مسواک کی ہے۔ اس صورت میں دو قسم کی روایتوں پر تو عمل ہوگیا ایک قسم کی روایت پر عمل نہ ہوا۔ یعنی مع کل وضوء۔ اگر پہلے وضوء کیا پھر نماز پڑھی اور وضوء کے ساتھ مسواک بھی کرلی تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مع الوضوء مسواک کی اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الوضوء مسواک کی اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عند الصلوٰۃ مسواک کی۔ تینوں قسم کی محفوظ روایتوں پر عمل ہوگیا۔ کسی روایت کا ترک لازم نہ آیا۔

اس حدیث میں خدشۂ مشقت نہ ہونے کی صورت میں مسواک کے وجوبی امر کی جگہ حنفیہ کی رائے کے مطابق اگر وضو کو قرار دیا جائے تو سب قسم کی روایتوں پر عمل ہوجاتا ہے اور اگر نماز کو قرار دیا جائے تو صرف دو روایتوں پر عمل ہوتا ہے اور ایک پر نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ صورت اول ہی احق بالقبول ہے

اس کے علاوہ بہت سی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسواک کا تعلق طہارت کے ساتھ زیادہ ہے۔ مثلاً ایک حدیث میں ہے السواک مطھرۃ للفم ومرضاۃ للرب۔ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ احمد، شافعی، دارمی، نسائی ذکر کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے بھی اسے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔

لـ اخرجہ الحاکم فی مستدرکہ وصححہ (ص ۱۴۶ ج ۱) و اخرجہ ایضاً ابن خزیمۃ والنسائی (فتح الباری ص ۱۵۹ ج ۲) ومالک فی الموطا (ص ۵۱) و احمد والطبرانی فی الاوسط وابن حبان ولفظ ابن حبان مع الوضوء عند کل صلوٰۃ (آثار السنن ص ۲۳، ۲۴) وابن جارود فی المنتقی (ص ۱۳) والبیہقی (ص ۳۵ ج ۱) ۲ـ (ص ۲۷۵ ج ۲)

عن عائشہ............عشر من الفطرۃ

ان امور عشرہ کے فطرت سے ہونے کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں۔ بعض نے کہا کہ فطرت سے مراد یہ ہے کہ یہ سنن الانبیاء میں سے ہیں۔ بعض نے کہا فطرت سے مراد سنن الدین ہیں۔ بعض نے کہا ان امور کے فطرت سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کاموں کا کرنا فطری انسانی ہیئت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے اگر یہ کام نہ کئے جائیں تو انسان کی ہیئت غیر فطری بن جاتی ہے۔

باب سنن الوضوء ص ۴۵

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء الخ.

اس حدیث میں ایک ادب سکھایا گیا ہے کہ جب سو کر اٹھو اور وضوء وغیرہ کرنے لگو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لیا کرو۔ بغیر دھونے کے ہاتھ برتن میں نہ ڈالا کرو۔ اس حدیث کے متعلق چند ضروری باتیں چھوٹے چھوٹے فائدوں کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں۔

ف ۱: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر ہے تین دفعہ دھونے کا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معلل ہے اوامر دو قسم کے ہوتے ہیں ۱: امر تعبدی، جس کی علت ہماری سمجھ میں نہ آسکے۔ ۲: امر معلل جس کی علت سمجھ میں آجائے۔ امر تعبدی میں تعدیہ اور قیاس جائز نہیں ہے، وہ اپنے مورد پر مقتصر ہوتا ہے۔ اور امر معلل کا تعدیہ کر سکتے ہیں۔ جہاں وہ علت پائی جائے گی وہاں وہ حکم بھی ہوگا۔ یہ امر تعبدی ہے یا معلل؟ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ امر تعبدی ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں ناپاک چیز گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر اوصاف نہ ہو۔ تو برتن میں بغیر ہاتھ دھوئے ہاتھ ڈالدیا تو پانی تو پاک ہی رہے گا اس کے باوجود ہاتھ دھونے کا امر تعبدی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ امر معلل ہے۔ حضرت نے خود علت بیان فرمادی ہے فانہ لایدری این باتت یدہ۔

ف ۲: حدیث میں سو کر اٹھنے کے وقت ہاتھ دھونے سے قبل برتن میں ہاتھ ڈالنے سے نہی فرمائی ہے۔ حدیث میں اس حکم کی علت بیان فرمادی ہے۔ فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ عرب میں استنجاء بالحجارۃ کا رواج تھا اس سے گندگی کے کچھ اجزاء رہ جاتے تھے۔ عرب کا موسم گرم تھا۔ پسینہ سے نجاستہ پھیل جاتی تھی اور ہو سکتا ہے کہ اس نجاستہ والے پسینہ پر ہاتھ لگ جاتے اور ہاتھ ناپاک ہو جاتے۔ خلاصہ یہ کہ احتمال نجاستہ علت ہے ہاتھ دھونے کی۔ یہ علت نص حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا کہ علت نہی یہ ہے کہ ہاتھ پر شیطان نے بیتوتۃ کی ہے۔ حافظ ابن القیم کی بھی یہی رائے ہے۔ لیکن یہ علت معقول نہیں ہے کیونکہ ہاتھ پر شیطان کی بیتوتۃ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ رات گذارتا ہو جیسے حدیث میں ہے کہ وہ خیشوم پر رات گذارتا ہے۔ ایسے ہی رات ہاتھ پر گزارتا ہو گا لیکن یہ محض احتمال ہے دلیل نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں فانہ لایدری این باتت یدہ سے ثابت

ہو سکتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ بتانا ہوتا تو عبارت یوں ہوتی فانہ لا یدری ماذا باتت علی یدہ یا من باتت علی یدہ۔

ف۳ :۔ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ کا دھونا واجب ہے یا سُنّت۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر گندگی لگنے کا یقین یا ظن ہو تو ہاتھ دھونا واجب ہے۔ اگر یقین یا ظن نہیں محض احتمال ہے تو ہاتھ دھونا سُنّت یا مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے کیونکہ وجوبی احکام یقین یا ظن کی بنیاد پر ہوتے ہیں اور محض احتمالات کی بنیاد پر احکام وجوبی نہیں ہوتے بلکہ استحبابی ہوتے ہیں۔

ف۴ :۔ اگر کسی نے ہاتھ دھونے کے بغیر برتن میں ہاتھ ڈال دیئے تو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر ناپاکی کا یقین یا ظن ہے تو اس کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اور اگر محض احتمال ہے تو اس کا استعمال خلافِ تقویٰ ہے خلافِ فتویٰ نہیں ہے۔

ف۵ :۔ جب نیند سے اٹھ کر وضوء کرنے لگے۔ تو اس کے متعلق تو حدیث میں صراحۃً آگیا کہ پہلے ہاتھ دھو کر وضوء شروع کرے اگر بیداری کی حالت سے اٹھ کر وضوء کرنا چاہے تو بھی وضوء شروع کرنے سے پہلے ہاتھ دھونے سُنّت ہیں کیونکہ امر بغسل الید کی علت احتمال نجاست ہے اور یہ علت حالتِ یقظہ میں بھی موجود ہے لہٰذا یہ حکم حالتِ یقظہ میں بھی ہوگا۔ کیونکہ احکام دائر علی العلل ہوتے ہیں۔

ہاں ! یہ فرق کیا جا سکتا ہے کہ حالتِ نوم میں احتمالِ نجاست قوی ہے اس لئے وہاں ہاتھ دھونا سُنّت مؤکدہ ہوگا اور بیداری کی حالت میں یہ احتمال کمزور ہے اس لئے یہاں سُنّت ہوگا۔ نفس سُنّت دونوں جگہ ہے تاکد وعدم تاکد کا فرق ہے۔

ف۶ :۔ حضرت امام احمد کی رائے یہ ہے کہ ہاتھ بغیر دھونے کے پانی میں ڈالنا رات کی نیند سے اٹھ کر مکروہ ہے دن کی نیند سے بیدار ہونے کے بعد کراہت نہیں ہے۔ اس فرق کی تین وجہ ہیں

(۱) اس حدیث کی بعض روایات میں من اللیل کے لفظ کی تصریح ہے۔

(۲) علت فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ بیان فرمائی ہے باتت کا لفظ بھی بتاتا ہے کہ یہ حکم رات کی نیند کا ہے کیونکہ بات کا معنیٰ رات گزارنا ہے۔

(۳) رات کی نیند میں غفلت زیادہ ہوتی ہے اس میں انکشاف عورت کا زیادہ احتمال ہے۔ اور دن میں غفلت اتنی نہیں ہوتی جتنی رات کی نیند میں ہوتی ہے۔ اس لئے رات اور دن کی نیند میں فرق ہے۔

لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ رات اور دن دونوں میں کراہت ہے۔ البتہ درجہ کراہت میں فرق ہے۔ رات کی نیند میں کراہت شدید ہوگی۔ اور دن میں کم کراہت ہوگی۔ کیونکہ علت احتمالِ نجاستہ

بیان کی گئی ہے، اور احتمالِ نجاستہ جیسے رات کو ہے دن کی نیند میں بھی ہے تو علت دونوں میں مشترک ہے اور حکم کا مدار علت پر ہے۔ بہت سی روایات من اللیل کے لفظ سے خالی ہیں۔ لہٰذا لیل کا لفظ احترازی نہیں ہے۔ اتفاقی ہے۔

ف: ہاتھ دھونے کے بغیر ہاتھ ڈالنے سے نہی ہے۔ برتن کئی قسم کا ہوتا ہے۔ اگر برتن چھوٹا ہو جس کو انڈیل کر پانی نکالا جاسکتا ہے تو انڈیل کر پانی نکالو۔ اگر برتن بڑا ہو انڈیلا نہ جاسکتا ہو تو چھوٹے برتن سے پانی نکال لینا چاہیئے اگر پانی نکالنے کے لئے چھوٹا برتن بھی نہ ہو تو پاک کپڑے سے نکال کر ایک ہاتھ دھو لیا جائے۔ اگر پاک کپڑا بھی نہ ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیاں ڈال کر پانی نکال کر دایاں ہاتھ دھو لیا جائے۔ پورا ہاتھ نہ ڈالا جائے کیوں کہ یہ ضرورت کیوجہ سے ڈالا ہے اور ضابطہ ہے۔ الضروریات تتقدر بقدر الضرورۃ۔ اور صرف انگلیوں سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دھونے کے بغیر پانی میں پورا ہاتھ نہ ڈالو اور اس صورت میں بھی پورا ہاتھ نہیں ڈالا گیا بلکہ صرف انگلیاں ڈالی گئی غرضیکہ حدیث پر مہما امکن عمل کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

حدیث عبداللہ بن زید بن عاصمؓ [1]

عبداللہ بن زیدؓ نام کے کئی حضرات طبقۂ صحابہؓ میں ہیں مثلاً ایک عبداللہ بن زید بن عاصمؓ جن کی روایت وضوء کے بارے میں مشہور ہے دوسرے عبداللہ بن زید بن عبد ربہ جن کو خواب میں کلماتِ اذان القاء کئے گئے تھے۔

اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں بہت سے فقہی مسائل کی وضاحت کی ضرورت ہے جن کو یہاں ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے۔

مضمضہ و استنشاق کا حکم

مضمضہ اور استنشاق کی وضو اور غسل میں حیثیت کیا ہے۔ اس میں تین مذاہب ہیں ۱ امام مالک اور امام شافعی کے ہاں دونوں دونوں میں سُنت ہیں ۲۔ دونوں دونوں میں واجب ہیں۔ یہ امام احمد ابن ابی لیلیٰ۔ اسحاق اور عبداللہ بن مبارک کا مذہب ہے۔ ۳۔ غسل جنابۃ میں دونوں فرض ہیں۔ وضوء میں سُنت ہیں۔ یہ سفیان ثوری اور ابوحنیفہ اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔

---

[1] جامع الترمذی مع معارف السنن ص ۱۶۵، ۱۶۶ ج ۱

پہلے اور دوسرے مذہب والوں نے دونوں کو مساوی رکھا ہے۔ احناف نے تفریق کی ہے۔ غسل میں فرض کہا اور وضوء میں سُنّت۔ اب ہم سے وجہ فرق کا مطالبہ ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ قرآن میں غسل اور وضوء میں تعبیر الگ الگ قسم کی ہے۔ وضوء میں مخصوص اعضاء کے دھونے کا حکم ہے۔ غسل وجہ کا حکم ہے۔ اور ناک اور منہ کا اندر والا حصہ وجہ میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا مواجہت میں کوئی دخل نہیں ہے لیکن غسل میں تعبیر یہ ہے ان کنتم جنبا فاطهروا۔ الطہر کا حکم ہے اس میں مبالغہ ہے۔ مبالغہ کے ساتھ تطہیر کا حکم ہے۔ مبالغہ فی الطهارة کیسے ہوگا۔ جو اعضاء من کل الوجوہ ظاہر ہیں ان کو تو دھونا ہی پڑے گا۔ ان کو دھونا مبالغہ نہیں سمجھا جائے گا۔ مبالغہ تب ہوگا جب ان اعضاء کو بھی دھولیں جو من وجہ ظاہر ہیں من وجہ باطن ہیں۔ ایسے اعضاء منہ اور ناک کا اندر کا حصہ ہے یہ من وجہ ظاہر ہے۔ اسی لئے منہ کے اندر پانی چلا جائے لیکن حلق سے اوپر رہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر قے منہ کے اندر سے واپس چلی جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس مسئلے میں اس کو باطن سمجھا ہے تو مبالغہ تب ہوگا جب ان کو بھی دھویا جائے۔

مضمضہ و استنشاق کی کیفیّت

مضمضہ و استنشاق کی پانچ کیفیات ہوسکتی ہیں۔ (۱) فصل بغرفة واحدة۔ ایک چلو سے تین دفعہ مضمضہ کر کے پھر اسی چلو سے تین بار استنشاق کیا جائے (۲) وصل بغرفة واحدة ایک چلو سے ایک مضمضہ و استنشاق کیا جائے پھر اسی سے دوسرا مضمضہ و استنشاق پھر اسی سے تیسرا مضمضہ استنشاق کیا جائے (۳) فصل بغرفتین ایک چلو سے تین دفعہ مضمضہ پھر دوسرے چلو سے تین دفعہ استنشاق کیا جائے۔ (۴) وصل بثلاث غرفات۔ ایک چلو سے ایک دفعہ مضمضہ و استنشاق۔ پھر دوسرے سے دوسری مرتبہ پھر تیسرے چلو سے تیسری مرتبہ۔ (۵) فصل بست غرفات۔ چھ چلو سے فصل کریں گے۔ تین چلوؤں سے تین دفعہ مضمضہ پھر تین چلوؤں سے تین دفعہ استنشاق۔

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ پانچ صورتیں جائز ہیں۔[1] اختلاف اس میں ہے کہ ان میں سے اولیٰ اور افضل کونسی صورت ہے۔ امام مالک و شافعی کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ فصل بہتر ہے لیکن حنابلہ اور شافعیہ میں مختار یہ ہے کہ وصل بثلاث غرفات افضل ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فصل بست غرفات افضل ہے۔ باقی چاروں کے حکم میں فقہاء حنفیہ کی دو تعبیریں ہیں۔ ایک یہ کہ پانچوں کیفیات سے سنت ادا ہو جاتی ہے لیکن کمال سُنّت فصل بست غرفات سے ادا ہوگی۔ دوسری تعبیر یہ ہے۔

---

[1] معارف السنن ص ۱۶۷ ج ۱۔

کہ فصل بست غرفات سنت ہے۔ باقی چاروں جائز ہیں۔ پہلی تعبیر کے مطابق چار صورتوں میں سُنّت ادا ہو جاتی ہے۔ دوسری تعبیر کے مطابق ان چار صورتوں سے سنت ادا نہیں ہوگی۔ تعبیرات میں تعارض ہو گیا۔ دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ دو سنتیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے مضمضہ و استنشاق کرنا یہ سنت ہے اور فصل سے مضمضہ و استنشاق کرنا یہ الگ سُنّت ہے۔ پہلی تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ چار صورتوں میں مضمضہ و استنشاق کی سُنّت ثابت ہوگئی اور دوسری تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ فصل والی سُنّت ادا نہیں ہوئی۔ پہلی تعبیر میں اور سُنّت کا اثبات ہے اور دوسری تعبیر میں نفی اور سُنّت کی ہے۔ فلا تعارض بینھا۔

قائلین وصل کی دلیل

قائلین وصل عبداللہ بن زید کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اسکی بعض روایات میں لفظ ہیں "مضمض و استنشق من کف واحد" بعض روایات میں لفظ ہیں "مضمض واستنشق ثلثا"۔ مضمضہ اور استنشاق دونوں کے بعد ایک مرتبہ ثلثا کہا جس سے بظاہر وصل ہی معلوم ہوتا ہے۔ بعض روایات میں ہے "مضمض و استنشق ثلثا بثلث غرفات من ماء" بعض میں یہ لفظ ہیں "مضمض و استنشق ثلث مرات من غرفۃ واحدۃ" غرضیکہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث کے یہ مختلف الفاظ وصل پر دلالت کر رہے ہیں۔

جوابات

اس حدیث کے قائلین فصل کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں

① یہ عبارت تنازع فعلین کے باب سے ہے دراصل من کف واحد کا لفظ دو دفعہ تھا۔ ایک کو حذف کر دیا دوسرے پر اعتماد کرتے ہوئے۔ مضمض کے بعد من کف واحد محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی "مضمض من کف واحد و استنشق من کف واحد" مضمضہ الگ چلو سے ہوا اور استنشاق الگ چلو سے۔ ایسے ہی "مضمض و استنشق ثلثا" میں مضمض اور استنشق دونوں فعلوں کا ثلثا میں تنازع ہے ایک کا معمول محذوف مانا جائے گا۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی "مضمض ثلثا و استنشق ثلثا" اب یہ حدیث دال بر فصل رہی۔

② من کف واحد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایک ہی چلو لیا اس سے مضمضہ و استنشاق کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ایک ہی چلو سے پانی لیتے تھے۔ دو چلو نہیں استعمال فرماتے تھے یعنی ایک ہی ہاتھ استعمال کرتے تھے۔

③ من کف واحد کا مطلب یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق دونوں کے لئے دایاں ہاتھ ہی استعمال کیا تھا۔ ہو سکتا تھا کہ کسی کو وہم ہوتا کہ استنشاق بائیں ہاتھ سے کیا ہو۔ اس شبہ کے ازالہ کے لئے فرما دیا من کف واحد کہ دونوں جگہ دایاں ہی استعمال کیا ہے۔

④ اگر مان لیا جائے کہ یہ حدیث وصل پر دلالت کر رہی ہے ——— تب بھی یہ حدیث

ہمارے خلاف نہیں کیونکہ وصل جائز تو ہمارے ہاں بھی ہے گو افضل نہیں یہ حدیث بیانِ جواز پر محمول ہو سکتی ہے۔ بلکہ حنفیہ کی دوسری تعبیر کے مطابق وصل سنّت بھی ہے اگرچہ کمالِ سنت فصل ہی ہے۔

دلائلِ فصل (۱) حافظ ابن السکن[1] نے اپنی صحیح میں شقیق بن سلمہ کی روایت نقل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ کو وضو کرتے دیکھا۔ اس روایت میں یہ لفظ بھی ہیں افردا المضمضة من الاستنشاق ثم قالا هٰكذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ۔

(۲) سنن ابی داؤد[2] میں طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں یہ لفظ صراحۃً آ رہے ہیں۔ ورایتہ يفصل بين المضمضة والاستنشاق۔ اس سے صراحۃً فصل ثابت ہوا۔

(۳) معجم[3] طبرانی میں طلحة عن ابيه عن جده کی روایت میں یہ لفظ ہیں۔ مضمض ثلثا واستنشق ثلثا ويأخذ لكل واحدة ماءً جديدا یہ فصل کی اور نیا پانی لینے کی صریح دلیل ہے۔

(۴) احادیثِ[4] صحیحہ کثیرہ میں یہ لفظ آ رہے ہیں۔ مضمض ثلثا واستنشق ثلثا۔ ہر ایک کے ساتھ ثلاثًا کا لفظ الگ الگ ہے۔ ایسی روایتیں بظاہر فصل پر ہی دلالت کرتی ہیں۔

اس کے علاوہ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ فصل راجح ہونا چاہیئے اس لئے کہ ناک اور منہ دو الگ الگ عضو ہیں جیسے دوسرے اعضاء میں فصل کیا جاتا ہے ایسے ہی ان میں بھی فصل ہونا چاہیئے

مسحِ رأس کے مسائل

پہلا مسئلہ: امام مالک[5] رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسحِ رأس میں استیعاب فرض ہے۔ شافعیہ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ استیعابِ رأس فرض نہیں۔ بعض کا مسح فرض ہے پورے سر کا مسح کر لینا سنت ہے۔ پھر حنفیہ اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ سر کے کتنے حصّے پر مسح فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلق بعض کا فرض ہے اگر سر کے اتنے حصّے کا مسح ہو جائے جس پر لغۃً بعض راس کا اطلاق کیا جا سکتا ہو تو فرض ادا ہو جائے گا خواہ تین بال کی مقدار ہی مسح ہو۔ حنفیہ کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں مشہور یہ ہے کہ ربع رأس کا مسح فرض ہے۔

---

[1] التلخیص الحبیر ص ۷۹ ج ۱۔ [2] ص ۱۸ ج ۱ باب فی الفرق بین المضمضہ والاستنشاق۔

[3] نصب الرایہ ص ۱۷ ج ۱۔ [4] مثلاً حدیث علیؓ (جامع ترمذی ص ۱۷ ج ۱) حدیث عثمانؓ (سنن ابی داؤد ص ۱۴ ج ۱) [5] اوجز المسالک ص ۳۸ ج ۱۔

مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ہے۔ وامسحوا برؤسکم اس میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے اور اس کی کوئی مقدار متعین و محدود نہیں کی گئی لہٰذا پورا سر ہی مراد ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی فعل کے بعد مفعول بہ بھی ذکر ہو تو فعل کے تحقق کے لئے ضروری نہیں کہ مفعول بہ کے ہر ہر جز پر فعل کا وقوع ہو۔ بلکہ مفعول بہ کے بعض حصہ پر بھی وقوع ہو جائے تو فعل متحقق ہو جائیگا مثلاً اگر کہا جائے اِضْرِبْ زیداً تو اس امر کے امتثال کے لئے ضروری نہیں کہ زید کے ہر ہر عضو پر مارا جائے بلکہ بعض اعضاء پر مارنے سے بھی امتثال امر ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی کہے "مَسَحْتُ الجدارَ" تو اس کے صادق ہونے کے لئے ضروری نہیں کہ دیوار کے ہر ہر جزء اور ہر اینٹ کو چھوا جائے بلکہ دیوار کے بعض حصہ پر ہاتھ پھیرنے سے بھی اس فعل کا تحقق ہو جائے گا۔ ایسے ہی قرآن کریم میں موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ہے" واخذ برأس اخیہ یجرہ الیہ" اس میں بھی پورے سر کا پکڑنا مراد نہیں اور نہ ہی ایک ہاتھ سے داڑھی پکڑ کر دوسرے ہاتھ سے پورے سر کے بالوں کا پکڑنا ممکن ہے۔ غرضیکہ کسی فعل کے تحقق کے لئے اس کا مفعول بہ کے ہر حصہ پر وقوع ضروری نہیں بلکہ بعض مفعول بہ پر واقع ہو جانا بھی کافی ہوتا ہے لہٰذا " وامسحوا برؤسکم" کا تقاضا سر کے بعض حصہ پر مسح کرنے سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اس اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ جتنے بعض کا بھی مسح ہو جائے کافی ہوتا حتیٰ کہ اگر ایک دو بالوں کا مسح کر لیا جائے تو بھی مسح ہو جائے لیکن مانع کی وجہ ہم اتنی قلیل مقدار کو کافی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اتنی قلیل مقدار کا مسح تو غسل وجہ کے ضمن میں بھی ہو جاتا ہے یہ مستبعد ہے کہ پورا منہ استیعاب کے ساتھ دھویا جائے اور سر کا بال بھی نہ بھیگے۔ اگر اتنی قلیل مقدار کا مسح کافی ہوتا تو سر کے مسح کو مستقل فرض قرار دینے کی ضرورت نہ تھی۔ معلوم ہوا کہ یہاں سر کا معتد بہ حصہ مراد ہے جو غسل وجہ کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ وہ بعض کتنا ہے اس کا آیت میں بیان نہیں تو آیت مقدارِ فرض مسح میں مجمل ہوئی اس کا بیان تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ حدیثِ مغیرہ بن شعبہ[1] میں ہے کہ آپ نے ناصیہ پر مسح کیا۔ معلوم ہوا مقدارِ ناصیہ کے مسح پر اکتفار جائز ہے۔ اس سے کم پر اکتفار کرنا کہیں ثابت نہیں۔ اگر اس سے کم پر اکتفار جائز ہوتا تو بیان جواز کے لئے کبھی نہ کبھی ضرور کیا جاتا۔ یہ تقریر شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی رح کی کلام سے ماخوذ ہے[2]

دوسرا مسئلہ سر کے مسح میں توحید مسنون ہے یا تثلیث یعنی سر کا مسح ایک مرتبہ کرنا چاہیئے

---

[1] مشکوٰۃ (بحوالہ مسلم) ص۴۹ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین۔

[2] فضل الباری ص۳۱۴ ج۲۔

یا تین مرتبہ۔ [1] امام مالک، امام احمد، امام ابوحنیفہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ سر کے مسح میں توحید مسنون ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ امام شافعی کا قول مشہور یہ ہے کہ سر کے مسح میں تثلیث مسنون ہے۔

امام شافعی کی دلیل:۔ ① بعض [2] روایات میں تین دفعہ سر کا مسح کرنا بھی وارد ہوا ہے۔ ان کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ تثلیث مسنون ہے۔

② وہ مسح کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جب اعضاء میں غسل تین دفعہ مسنون ہے تو مسح بھی تین دفعہ مسنون ہونا چاہیئے۔

حنفیہ کے دلائل:۔ حنفیہ اور جمہور کے دلائل یہ ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن ابی اوفیٰ، علی، عثمان وغیرہم سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی حکایت کر رہے ہیں۔ ان کی حدیثیں وحدتِ مسح پر دلالت کرتی ہیں۔ امام ابوداؤد فرماتے ہیں [3] احادیث عثمان الصحاح کلہا تدل علی مسح الرأس انہا واحدۃ۔ ان احادیث کی بناء پر حنفیہ اور جمہور علماء ایک مرتبہ مسح کرنے کے قائل ہیں۔ نیز مسح رأس میں قیاس کے لحاظ سے بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ غسل کی بناء تنظیف پر ہے۔ اور تنظیف کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غسل میں تکرار مسنون ہو۔ تاکہ نظافت زیادہ ہو۔ مسح کی بناء تخفیف پر ہے اور تخفیف اس میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ مسح کا حکم ہو کیونکہ تثلیثِ مسح کرنے سے تو تقریباً غسل بن جاتا ہے اس لئے ممسوح کو مغسول پر قیاس کرنے کی بجائے بہتر یہ ہے کہ ایک ممسوح کو دوسرے ممسوح پر قیاس کیا جائے۔ ——— جیسے سر پر مسح کیا جاتا ہے ایسے ہی خفین پر بھی مسح کیا جاتا ہے اور مسح خفین میں کسی کے ہاں بھی تثلیث مسنون نہیں اس پر قیاس کرتے ہوئے مسح رأس میں بھی تثلیث نہیں ہونی چاہیئے۔ رہی وہ احادیث جن میں تین مرتبہ مسح کا ذکر ہے ان کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر جدید پانی لینے کے گیلے ہاتھ کو سر پر پھیر لیا جائے تو جائز ہے۔ اور یہ احادیث بیانِ جواز پر محمول ہیں۔ ہمارا نزاع شافعیہ کے ساتھ دو نقطوں پر ہے [1] وہ ماء جدید کیساتھ تثلیث کے قائل ہیں اور ہم ماء جدید کیساتھ تثلیث کے قائل نہیں [2] وہ تثلیث کو مسنون کہتے ہیں اور ہم صرف جائز سمجھتے ہیں ان احادیث میں تثلیث کا ذکر تو ہے لیکن ماء جدید لینے پر اور سُنیت پر کوئی دلالت نہیں اور نزاع انہی دونوں باتوں میں ہے۔

---

[1] جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۱۴۷ ج ۱۔ [2] مثلاً حضرت عثمان رض کی بعض روایات السنن ابی داؤد ص ۱۴ ج ۱۔ [3] سنن ابی داؤد ص ۱۵۔

تیسرا مسئلہ: اس[1] بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ سر کے مسح کے موقع پر افضل یہ ہے کہ ماء جدید لیا جائے۔ بحث اس میں ہے کہ اگر کسی نے نیا پانی نہیں لیا۔ ہاتھوں کی بچی ہوئی تری سے مسح کر لیا تو مسح ہو گیا یا نہیں؟ شافعیہ کے ہاں مسح نہیں ہوا۔ حنفیہ کے ہاں مسح ہو جائے گا۔ شافعیہ کے ہاں ماء جدید لینا فرض ہے۔ حنفیہ کے ہاں فرض نہیں افضل ہے۔ لیکن[2] حنفیہ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر پہلے اعضاء کو دھونے سے تری بچی ہوئی ہو تو اس سے مسح کرنا جائز ہے۔ اگر پہلے مسح سے تری بچی ہوئی ہو تو اس سے مسح جائز نہیں ہے۔

اس باب کی فصل ثانی کی حدیث ہے۔ عن عبد الله بن زيد انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم توضأ وانه مسح رأسه بماء غير فضل يديه۔ اس[3] حدیث کو دو طرح روایت کیا گیا ہے ایک ہی "بماء غير فضل يديه" یاء کے ساتھ دوسرا "بماء غبر فضل يديه" باء کے ساتھ۔ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں سے بچے ہوئے پانی کے علاوہ دوسرے پانی سے سر کا مسح کیا اس میں ماء جدید لینے کا ذکر ہے۔ اب یہ حدیث نہ حنفیہ کے خلاف ہوگی نہ شافعیہ کے۔ اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اس پانی سے مسح کیا جو ہاتھوں کی تری سے بچا ہوا تھا اس صورت میں یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہوگی کہ نیا پانی لینا ضروری نہیں۔

اس کے علاوہ ابو[4] داؤد اور مسند احمد میں ربیع بنت معوذ سے روایت ہے "مسح برأسه من فضل ماء كان في يده" یہ حدیث صراحۃً دلالت کرتی ہے کہ بچی ہوئی تری سے مسح کرنا جائز ہے۔

اقبل بهما وادبر بدأ بمقدم رأسه۔ الخ ص۴۵

صحیح روایات میں سر کے مسح کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح میں اقبال اور ادبار کیا ہے یہ اقبال اور ادبار دونوں مل کر ایک مرتبہ مسح سمجھا جاتا ہے ان دونوں کے مجموعہ کو تکرار اور تعدد کے قبیل سے نہیں سمجھا جائے گا۔ اقبال کا مشہور معنی ہے کہ ہاتھوں کو قفا سے مقدم رأس کی طرف لانا یعنی پیچھے سے آگے کو ہاتھ لانا۔ اور ادبار کا معنی یہ ہے کہ مقدم رأس سے قفا کی

---

[1] معارف السنن ص۱۸۰ ج ۱ [2] البحر الرائق ص۱۴ ج ۱
[3] جامع ترمذی ص ۱۶ ج ۱
[4] سنن ابی داؤد ص ۱۷ ج ۱۔ د معارف السنن ص۱۸۱ ج ۱

طرف ہاتھ لے جانا یعنی آگے سے پیچھے کو ہاتھ لے جانا۔ روایات میں اکثر اقبال کا لفظ پہلے ذکر کیا گیا ہے ادبار کا بعد میں جیسا کہ فاقبل بھما وادبر۔ اس تعبیر کا ظاہر یہ چاہتا ہے کہ مسح میں پہلے ہاتھ پیچھے سے آگے کو لائے جائیں پھر آگے سے پیچھے کو چنانچہ بعض سلف اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حنفیہ اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مسح رأس کے وقت پہلے ہاتھ آگے سے پیچھے کو لے جاتے جائیں پھر پیچھے سے آگے کو دلیل اس کی یہ ہے فاقبل بھما وادبر کی تفسیر حدیث میں موجود ہے۔ بدأ بمقدم رأسه الخ اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا آغاز مقدم رأس سے ہوتا تھا۔ اسی لئے جمہور اسی کے قائل ہیں۔

اب قابل غور جمہور کے لئے دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مُفسّر مفسَّر کے خلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ جمہور کے نزدیک جو ترتیب فعلی مسنون ہے۔ وہ حدیث میں آنے والی ترتیب ذکری کے خلاف ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) اقبل بھما وادبر میں عطف واو کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور واو ترتیب کو نہیں چاہتی مطلق جمع کے لئے آتی ہے تو اقبل بھما وادبر یہ کسی ترتیب کو مقتضی نہیں پھر تخالف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تخالف تب ہوتا اگر یہ جملہ کسی خاص ترتیب پر دلالت کرتا۔

(۲) بعض نے اقبال وادبار کے معنیٰ اور بیان کئے ہیں۔ اقبال کا معنیٰ ہے آگے سے ہاتھ لے جانا ادبار کا معنیٰ ہے پیچھے سے ہاتھ لے آنا۔ اس صورت میں تفسیر اور مفسر میں بھی مطابقت ہو جاتی ہے اور ترتیب فعلی اور ترتیب ذکری میں بھی۔

عن عبد الله بن عمرو قال رجعنا مع رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ

اگر ایڑیوں کی تھوڑی سی جگہ بھی خشک رہ گئی تو آگ کا عذاب ہوگا۔ ویل مصدر ہے بمعنیٰ ہلاکت۔ اس کا فعل مستعمل نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ ویل جہنم کی ایک خاص وادی کا نام ہے۔ ایڑیوں اور بطون اقدام کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ انمیں عام طور پر بے احتیاطی ہوتی ہے۔ جب تھوڑی سی جگہ خشک رہنے پر وعید ہے اگر مسح کریں گے پاؤں کا تو پھر سارا پاؤں خشک رہنے کی اور زیادہ وعید ہوگی۔

مسئلہ مسح رجلین

روافض کا مسلک یہ ہے کہ وضوء میں ننگے پاؤں پر مسح کافی ہے۔ جمہور علماء امت متفق ہیں کہ ننگے پاؤں کا وضو میں دھونا ضروری ہے۔

روافض کی دلیل:۔ روافض آیتِ وضو کی قرأتِ جر سے استدلال کرتے ہیں۔ ارجلکم میں دو قرأتیں ہیں۔ نصب اور جر۔ اگر نصب ہو تو وجوھکم پر عطف ہوگا اب غسل کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ جر کی صورت میں رؤس پر عطف ہوگا۔ سر مسوح ہے لہٰذا پاؤں بھی مسوح ہوگا۔

جواب:۔ اگر قرأتِ جر کا وہ مطلب لیا جائے جو روافض نے لیا ہے تو کئی محالات شرعیہ لازم آتے ہیں۔ اس لئے آیت کا وہ معنیٰ نہیں ہو سکتا جو روافض نے لیا ہے وہ محالات یہ ہیں۔

ا۔ قرآن پاک کی ایک ہی آیت کی دو قرأتوں میں تعارض ہوگا۔ قرآن کی دو آیتوں میں تعارض محال ہے۔ ایک ہی آیت کی دو قرأتوں میں تعارض بدرجۂ اولیٰ محال ہوگا۔ قرأت نصب سے غسل ثابت ہوتا ہے قرأتِ جر سے تمہاری تفسیر کے مطابق مسح کا حکم معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ احادیث متواترہ میں اور قرآن کی اس آیت میں تعارض لازم آئے گا۔ یہ بھی محال ہے۔ احادیث متواترہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی ازالہ حدث کے لئے وضو کیا تو پاؤں کو دھویا ہے ننگے پاؤں پر ایک بار بھی مسح نہیں کیا۔ اگر مسح جائز ہوتا تو کبھی تو بیانِ جواز کے لئے مسح فرماتے

ج۔ اگر قرأتِ جر کا یہ مطلب لیا جائے تو اجماعِ اُمت اور آیت میں تعارض ہوگا۔ اور اجماع آیت کے خلاف نہیں ہو سکتا یہ محال ہے۔

د۔ وہ احادیثِ صحیحہ جن میں ہے ویل للاعقاب من النار۔ ان میں اور اس آیت میں تعارض ہوگا۔ آیت سے ثابت ہوگا کہ مسح بھی کافی ہے اور حدیث میں ہے کہ تھوڑی جگہ بھی خشک رہ جائے تو عذاب ہوگا۔

قرأتِ جر کی توجیہات قرأتِ جر کی مندرجہ بالا تفسیر محال ثابت ہوئی تو سوال پیدا ہوگا کہ اس کی صحیح تفسیر کیا ہے؟ اہل السنت والجماعت کی طرف سے جر والی قرأت کی کئی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً

(۱) قرأتِ جر میں بھی ارجلکم کا عطف وجوھکم پر پڑ رہا ہے اس لئے یہ غسل رجلین کے حکم پر ہی دال ہے۔ اور بظاہر منصوب پر عطف کی وجہ سے اس پر نصب ہونی چاہیئے تھی لیکن اس کے پاس والا لفظ رؤسکم مجرور ہے اس کے پڑوس کی رعایت کرتے ہوئے ارجلکم پر بھی جر آگئی اصطلاح نحاۃ میں اس کو جر للجوار کہا جاتا ہے۔ جر للجوار کلام عرب میں شائع ہے۔ اس توجیہہ کے مطابق دونوں قرأتیں غسل رجلین کا حکم دے رہی ہیں۔

(۲) ارجلکم مجرور کا عطف رؤسکم پر ہی ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ رؤس کا بھی مسح کرو اور ارجل کا بھی۔ مسح کے دو معنیٰ ہیں ایک ہے تر ہاتھ کسی شی پر پھیرنا۔ اور دوسرا معنیٰ ہے غسل خفیف

یعنی ہلکا سا کسی شی کو دھونا۔ یہاں امسحوا سے بطور عموم مجاز کے عام معنی مراد ہے جو تر ہاتھ پھیرنے اور غسل خفیف دونوں کو شامل ہے امسحوا کا تعلق رؤسکم کے ساتھ بھی ہے یہاں مراد تر ہاتھ سر پر پھیرنا ہے اور اسی امسحوا کا تعلق ارجلکم کے ساتھ بھی ہے۔ یہاں مسح سے مراد غسل خفیف ہے اس سے بھی یہ حکم نکلا کہ پاؤں کو ہلکا سا دھو لو۔ مسح کا حکم نہ نکلا مسح بمعنی اغسل کلام عرب میں آتا ہے کہا جاتا ہے مسح الارض المطر یعنی بارش نے زمین کو دھو ڈالا۔

جر للجوار پڑھ کر یا رؤس پر عطف کر کے غسل خفیف کا حکم دینے میں نکتہ یہ ہے کہ پاؤں کے دھونے میں عام طور پر اسراف ماء ہو جاتا ہے اس تعبیر سے اسراف ماء سے روکنا مقصود ہے کہ بھئی ہلکا سا غسل ہی کافی ہے۔ مبالغہ کی ضرورت نہیں۔ مظنۂ اسراف ماء میں اگر غسل خفیف کرنے کا ارادہ کیا جائے گا تو بھی اس کا غسل دیگر اعضاء جیسا ہو جائے گا۔

(۳) پاؤں کی دو حالتیں ہیں۔ ایک تخفف یعنی موزہ پہننے کی حالت دوسری عدم تخفف یعنی موزہ نہ پہننے کی حالت قرأت نصب میں حالت عدم تخفف کا حکم تبلانا مقصود ہے یعنی جب ننگے پاؤں ہوں تو غسل ضروری ہے۔ قرأت جر سے حالت تخفف کا حکم بتانا مقصود ہے یعنی جب پاؤں میں موزے پہنے ہوئے ہوں تو رؤس کی طرح مسح کر لینا کافی ہے تو یہ دو قرأتیں دو جدا جدا حالتوں پر محمول ہیں اس لئے تعارض نہیں۔

(۴) امام طحاوی[1] اور ابن حزم وغیرہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ننگے پاؤں پر مسح کا جواز ابتدائے اسلام میں تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے۔

عن المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ ص۴۶

مسح علی العمامہ کا حکم

امام ابو حنیفہ۔ امام مالک اور امام شافعی اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ پر اکتفاء جائز نہیں یعنی فرض کی مقدار بھی سر پر مسح نہ کیا صرف عمامہ پر اکتفاء کر لیا تو وضو نہیں ہوگا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر فرض کی مقدار سر پر مسح کر لیا جائے اور باقی ہاتھ عمامہ پر پھیر لیا

---

[1] شرح معانی الآثار ص۲۴ ج ۱۔

جائے تو اس صورت میں وضو ہو جائے گا کیونکہ مقدار فرض ادا ہو گئی۔ اس میں جمہور کا اختلاف ہے کہ باقی ہاتھ پگڑی پر پھیرنے کی صورت میں استیعاب کی سُنّت ادا ہو گی یا نہیں؟ بعض کے نزدیک سُنّت ادا ہو جائے گی۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ استیعاب کی سُنّت ادا نہیں ہو گی۔ ائمہ ثلثہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ محض پگڑی پر مسح کافی نہیں۔

امام احمد اسحٰق بن راہویہ اور امام اوزاعی وغیرہ حضرات کے نزدیک عمامہ کے مسح پر اکتفا جائز ہے۔ جو حضرات مسح عمامہ پر اکتفاء جائز سمجھتے ہیں۔ ان کا جواز اکتفاء کی شرائط میں اختلاف ہے۔ مثلاً بعض کے نزدیک مسح علی العمامہ پر اکتفاء تب جائز ہے جبکہ عمامہ طہارت پر پہنا ہو جیسا کہ خفین میں۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں یا مثلاً بعض کے نزدیک اکتفاء تب جائز ہے جبکہ عمامہ نے سارے سر کو گھیرا ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ یا مثلاً بعض توقیت کے قائل ہیں اور بعض نہیں امام احمد وغیرہ حضرات اس حدیث سے تمسک کرتے ہیں کہ عمامہ پر مسح جائز ہے۔ لیکن یہ درست نہیں اس لئے کہ مغیرہ بن شعبہ یہاں صاف بتا رہے ہیں کہ ناصیہ کی مقدار سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہے اس صورت میں کسی کا اختلاف نہیں نزاع تو مسح علی العمامہ پر اکتفاء کے جواز میں ہے۔ اور وہ یہاں سے ثابت نہیں۔ حاصل اینکہ جو چیز اس حدیث سے ثابت ہے اس میں نزاع نہیں اور جس میں نزاع ہے وہ اس حدیث سے ثابت نہیں اس لئے استدلال محل نزاع میں اس حدیث سے صحیح نہ ہوا البتہ بعض[1] احادیث ایسی ہیں جن میں مسح علی الناصیۃ کا ذکر نہیں صرف مسح علی العمامہ کا ذکر ہے ان سے بظاہر استدلال ہو سکتا ہے۔ لیکن جمہور کی طرف سے ایسی حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ روایات درجہ صحت تک نہیں پہنچتیں بنا بر تسلیم صحت ان روایتوں کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ مقدار فرض سر پر مسح کر کے عمامہ پر مسح کیا ہو گا۔ مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث۔ ان روایتوں کے لئے مفسر ہو گی۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عمامہ کے مسح پر اکتفاء کیا ہے ناصیہ پر مسح نہیں کیا۔ تو اس کو وضو علی الوضوء کی صورت پر محمول کیا جائے گا یعنی پہلے وضوء تھا برکت کے لئے دوبارہ وضوء کیا اس میں صرف عمامہ پر مسح کیا۔ اس لئے کہ وضوء علی الوضوء میں کبھی تخفیف کر لی جاتی ہے۔ اگر سرے سے یہ وضوء نہ کیا جاتا تو بھی درست تھا ایک رکن میں تخفیف بدرجہ

---

[1] مثلاً حدیث ثوبان عند ابی داؤد وکذا حدیث انس بن مالک وفیہ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ ولم ینقض العمامہ (سنن ابی داؤد ص ۲۰ باب المسح علی العمامۃ)

اولیٰ درست ہونی چاہیئے۔

اس توجیہ پر جمہور اس لئے مجبور ہوئے کہ سر کا مسح کتاب اللہ کی نص قطعی سے ثابت ہے اور کتاب اللہ کے مفہوم پر کسی متواتر دلیل سے تو زیادتی ہو سکتی ہے خبر واحد سے نہیں کتاب اللہ کہتی ہے سر پر مسح کرو۔ اب سر کے قائم مقام عمامہ کو قرار دینا یہ تبھی جائز ہو سکتا ہے جب کہ حدیث متواتر یا مشہور سے ثابت ہو اوّل تو صرف پگڑی پر مسح ثابت نہیں اور اگر ثبوت مان لیں اور حدیث صحیح مانیں تو بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد کا درجہ ہوگا۔ اور خبر واحد سے زیادۃ علی الکتاب جائز نہیں اس لئے جمہور محض پگڑی پر مسح کو کافی نہیں سمجھتے۔

عن سعید بن زید ...... لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ ص۲۲

حکم التسمیۃ فی الوضوء۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ وضوء کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحسن ہے لیکن اس کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالک اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تسمیہ وضوء میں سُنّت ہے۔ اگر تسمیہ رہ گئی تو وضوء ہو جائے گا۔ داؤد ظاہری اور اسحاق بن راہویہ کے ہاں تسمیہ عند الوضوء واجب ہے۔ امام احمدؒ کے دو قول ہیں۔ اشہر قول یہ ہے کہ سُنّت ہے واجب نہیں ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ واجب ہے۔[1]

امام اسحاقؒ کے مسلک کی وضاحت یہ ہے کہ تسمیہ اگر بھول کر چھوٹ گئی یا تاویل سے چھوڑ دی تو وضوء ہو جائے گا۔ تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا نظریہ یہ ہو کہ تسمیہ واجب نہیں ہے۔

قائلین وجوب کی دلیل

جو حضرات وضوء کے وقت تسمیہ کو واجب کہتے ہیں ان کی دلیل زیر بحث حدیث ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ ذکر اسم اللہ سے مراد بسم اللہ پڑھنا ہے معلوم ہوا جو شخص وضوء سے پہلے بسم اللہ نہ پڑھے اس کا وضوء نہیں ہوتا۔

جوابات ① یہ حدیث درجۂ صحت تک نہیں پہنچتی۔ خود امام احمدؒ کا ارشاد امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے[2] لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا لہ اسناد جید۔

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص۱۵۴ ج ۱ [2] جامع ترمذی ص۱۳ ج ۱ [3] جامع ترمذی ص۱۳ ج ۱

(۲) بنا بر تقدیر تسلیم صحت حدیث جواب یہ ہے کہ یہ لائے نفی جنس نفی کمال کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضوء کامل نہیں ہوگا۔ لائے نفی جنس دو معنیٰ کے لئے آتا ہے کبھی نفس شئ کی نفی کے لئے کبھی کمالِ شئ کی نفی کے لئے۔ کمال شئ کی نفی کی چند مثالیں یہ ہیں۔

۱۔ لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ ۲۔ لا دین لمن لا عہد لہ ۳۔ لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد اس کی بہت امثلہ ملتی ہیں۔

(۳) حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ہے کہ اگر مان لیں کہ لا نفس وضو کی نفی کے لئے ہے۔ تو بھی یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں کیونکہ یہ کلام تنزیل الناقص بمنزلۃ المعدوم کے قبیل سے ہے۔ بلغاء کے ہاں کبھی ناقص چیز کو کالعدم قرار دیا جاتا ہے۔ بغیر بسم اللہ کے وضو ہو تو جاتا ہے جیسے دوسرے دلائل بتاتے ہیں۔ لیکن اتنا ناقص ہوتا ہے کہ کالعدم ہے۔

عدمِ وجوبِ تسمیہ کے دلائل

(۱) مہاجر بن قنفذ کی حدیث ہے۔ اس کی تخریج طحاوی[۱]، ابوداؤد[۲] ابن ماجہ[۳]، نسائی[۴]، ابن حبان[۵] و دیگر محدثین نے کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما رہے تھے انہوں نے سلام کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے درمیان میں جواب نہیں دیا۔ بعد میں جواب دیا۔ اور تاخیر کی وجہ یہ بتائی کہ میں باوضو نہیں تھا اور بغیر وضو اللہ کا نام لینا مناسب نہیں معلوم ہوا اس سے استدلال اس طرح ہے کہ آج جب بے وضو آپ نے سلام کا لفظ نہیں کہا تو اس وضو سے پہلے بسم اللہ نہیں پڑھی ہوگی۔ بسم اللہ میں تو اللہ کا نام سلام سے زیادہ ہے۔ جب آج کا وضو بسم اللہ سے خالی ہے تو بسم اللہ کا پڑھنا واجب نہیں ہے ہم یہ نہیں کہتے کہ ہمیشہ وضو سے پہلے بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ آج رُخ آپ کا اس فضیلت پر عمل کرنے کی طرف ہے کہ وضو کے بغیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔

(۲) حدیث مسئ الصلوٰۃ۔ ایک شخص نے تعدیل ارکان نہیں کیا۔ اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ارجع فصل۔ اس کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں توضاء کما امرک اللہ۔ یہ لفظ ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں موجود ہیں۔ اس میں حکم ہے ایسے وضو کر جیسے اللہ کا امر ہے اس سے معلوم ہوا کہ جن چار کاموں کا اللہ نے آیت وضوء میں حکم دیا ہے ان سے واجبات ادا ہو جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ اور واجب کوئی نہیں۔

---

[۱] ص ۲۴ ج ۱ [۲] ص ۱۰ ج ۱ [۳] ص ۲۹ [۴] ص ۱۰ ج ۱ [۵] نصب الرایۃ ص ۵ ج ۱
[۶] رواہ اصحاب السنن الاربعۃ نصب الرایہ ص ۷ ج ۱۔

③ وجوب تسمیہ کا قول کریں تو خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی۔ قرآن میں چار واجبات ہیں۔ بسم اللہ ان میں نہیں۔

④ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء کو بہت سے صحابہؓ نقل فرماتے ہیں۔ وہ وضوء میں بسم اللہ کو ذکر نہیں کرتے۔ اگر یہ واجبات کے قبیل سے ہوتی تو کوئی صحابیؓ اس کو نہ چھوڑتے۔

⑤ بیہقی اور دارقطنی کی حدیث۔ مَن توضأ وذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء۔ اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ کے بغیر موضع الوضوء پاک ہو گیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے اسی باب کے آخر میں اس حدیث کو بحوالہ دارقطنی نقل کیا ہے۔

عن عثمان رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل لحیتہ ۔ص۴۶

وضوء میں ڈاڑھی کے متعلق دو مسئلوں کا بیان کرنا یہاں ضروری ہے۔

① تخلیل لحیہ کا حکم۔

[1] امام شافعی، امام احمد اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ داڑھی کا خلال سنت ہے۔ امام مالک سے روایات مختلف ہیں۔

① تخلیل لحیہ مندوب ہے ② جائز ہے ③ بعض روایات میں کثہ اور خفیفہ کا فرق ہے۔

حنفیہ کا مسلک۔ امام ابو یوسف سنت سمجھتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک آداب وضوء میں سے ہے۔ ادب کا درجہ مستحب سے بھی نیچے ہوتا ہے۔ مفتی بہ اور راجح ہمارے ہاں سنت ہونا ہے۔ قدر مشترک یہ ہے کہ داڑھی کا خلال سب کے ہاں مستحسن ہے اور زیر بحث حدیث سب کے مسلک پر منطبق ہو سکتی ہے۔ اس میں صرف اتنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلال فرمایا ہے۔ باقی حیثیت کیا ہے اس کی تصریح حدیث میں نہیں ہے۔ حیثیت کی تعیین ائمہ مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے کی ہے۔

② ڈاڑھی کا حکم۔

وضوء میں داڑھی کا حکم کیا ہے۔ دھونا ہے یا مسح کرنا ہے اس میں صرف فقہ حنفی کا مسلک ہی بیان کیا جائے گا۔ داڑھی کی دو قسمیں ہیں۔

① لحیہ خفیفہ۔ بال اتنے ہلکے ہوں کہ اس میں سے کھال نظر آرہی ہو۔ ② لحیہ کثیفہ۔ ایسی گنجان ہو کہ اس میں سے کھال نظر نہ آتی ہو۔ لحیہ خفیفہ کا حکم یہ ہے کہ کھال تک پانی پہنچانا ضروری ہے۔ لحیہ کثیفہ کا حکم

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص۱۷۲، ۱۷۱ ج ۱۔

یہ ہے کہ اس کے اندر نیچے کھال تک پانی پہنچانا ضروری تو نہیں ہے۔ ڈاڑھی کے بالوں کا کیا حکم ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ لحیہ کثیفہ کے دو حصے ہیں۔ ایک وہ جو چہرے کے دائرہ سے نیچے لٹک رہا ہے اس کو لحیہ مسترسلہ کہتے ہیں۔ ایک وہ حصہ جو دائرہ سے نہیں لٹک رہا ہے۔ اس کو لحیہ غیر مسترسلہ کہتے ہیں۔

اس بات پر مشائخ حنفیہ کا اتفاق ہے کہ لحیہ مسترسلہ کا نہ غسل ضروری ہے نہ مسح ضروری ہے۔ البتہ خلال سنت یا مستحب ہے لحیہ غیر مسترسلہ کے حکم میں احناف کی آٹھ روایات ہیں[1]

① وجوب مسح الکل ② وجوب مسح الثلث ③ وجوب مسح الربع ④ وجوب مسح مایلاقی البشرۃ ⑤ وجوب غسل الثلث ⑥ وجوب غسل الربع ⑦ عدم وجوب الغسل والمسح۔ یہ سات روایات مرجوع عنہا ہیں غیر مفتی بہا ہیں۔ مرجوع الیہ اور مفتی بہ روایت آٹھویں ہے۔ ⑧ وجوب غسل الکل۔ یہ تفصیل البحر الرائق سے ماخوذ ہے۔ "صاحب البحر" نے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ بہت سے اصحاب متون نے بھی مرجوع الیہ روایت کو چھوڑ کر مرجوع عنہ کو ذکر دیا ہے۔

عن ابی حیۃ قال رأیت علیا توضأ الخ ص۴۶

اس حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وضوء کرنے کے بعد وضوء سے بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا ہے۔ جن روایات میں کھڑے ہو کر پانی پینے سے نہی ہے وہ کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔ لیکن آب زمزم اور وضوء سے بچے ہوئے پانی کے کھڑے ہو کر پینے میں کراہت تنزیہی بھی نہیں ہے بلکہ مباح ہے۔ مشہور یہ ہے کہ ان دو پانیوں کا کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے ممکن ہے بعض مشائخ کا یہ قول ہو لیکن علامہ شامی کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پینا جائز ہے مستحب نہیں۔[2]

عن ابی امامۃ ذکر وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۴۶

وضوء میں کانوں کا حکم

وضوء میں کانوں کا کیا حکم ہے؟ دھونا ہے یا مسح کرنا؟ اگر مسح ہے تو اس کی کیا کیفیت ہے؟

---

[1] ص ۱۶ ج ۱۔ [2] ردالمحتار ص ۹۵ ج ۱۔

اس میں اختلاف ہوا ہے۔

زہری کا مسلک یہ ہے کہ سارے کانوں کو دھونا چاہیئے چہرے کے دھونے کے وقت عامر شعبی کے نزدیک ما اقبل من الاذنین کو چہرے کے ساتھ دھونا ہے اور ما ادبر من الاذنین کا مسح ہوگا سر کے مسح کے ساتھ۔ اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ پورے کان کا مسح کرنا چاہیئے لیکن ما اقبل کا مسح چہرے کے وقت ہوگا اور ما ادبر کا مسح سر کے مسح کے ساتھ ہوگا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں کانوں کا مسح کرنا اور سر کے مسح کے ساتھ کرنا ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے ماء جدید لینا چاہیئے یا نہیں ؟

اس میں نقل مذاہب میں بھی اختلاف ہے ۱. بعض کتابوں میں یوں اختلاف نقل کیا ہے حنفیہ کے نزدیک ماء جدید نہ لیا جائے۔ سر والا پانی کافی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں ماء جدید لینا چاہیئے۔ ۲. بعض نے یوں نقل کیا ہے شافعیہ کے ہاں ماء جدید لیا جائے۔ باقی آئمہ ثلاثہ کے ہاں نہ لیا جائے۔ ۳. بعض نے یوں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ہاں ماء جدید نہ لیا جائے۔ امام احمد و شافعی کے ہاں لیا جائے۔ ۴. حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری نے اوجز المسالک میں حوالہ جات دیکر ترجیح اس بات کو دی ہے کہ امام احمد اور امام ابوحنیفہ ایک طرف ہیں اور امام مالک اور شافعی دوسری طرف۔

دلیل حنفیہ | حدیث ابی امامۃ حنفیہ کی دلیل ہے اس میں حکم شریعت بتانا ہے کہ کانوں کا حکم وہی ہے جو سر کے حصوں کا ہے جیسے سر کے بعض حصوں کے لئے ماء جدید نہیں لیا جاتا تو کانوں کے لئے بھی نہیں لیا جائے گا۔ حنفیہ کی اس دلیل پر کچھ اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو یہاں مع جواب نقل کیا جاتا ہے۔

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں بیان حکم شریعت نہیں فرمانا چاہتے بلکہ بیان خلقت مقصود ہے۔

جواب ۱:. حضورؐ شارع ہیں خلقت بیان کرنا آپ کا موضوع نہیں۔ حکم شریعت بیان کرنا آپ کا مقصد ہے۔ نمبر۲. بیان خلقت ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں خفاء ہو اور کانوں کی خلقت سر سے ہونا یہ تو امر محسوس و مشاہد ہے اس کے بیان کی ضرورت نہیں۔

(۲) اگر مان لیں کہ بیان حکم مقصود ہے لیکن یہ نہیں بتانا چاہتے ہیں کہ ایک ہی پانی کافی ہے۔ بلکہ بتانا یہ چاہتے ہیں کہ جیسے سر کا مسح ہے ایسے ہی کانوں کا بھی مسح ہوگا۔

جواب :. حدیث کے الفاظ تمہارا ساتھ نہیں دیتے۔ اگر یہ بات کہنی ہوتی کہ کانوں کا مسح کرو تو یوں کہنا چاہیئے تھا۔ الاذنان مثل الرأس۔ اگر دو عضو حکم میں ایک دوسرے کے شریک ہوں

تو ایک کو دوسرے کا مثل تو کہہ سکتے ہیں لیکن جزو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ پاؤں اور چہرہ حکم غسل میں شریک ہیں۔ انکو الوجہ مثل الرجلین تو کہہ سکتے ہیں۔ الوجہ من الرجلین نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ مِن جزئیت بتانے کے لئے ہوتا ہے۔

(۳) یہ جملہ مرفوع نہیں ہے۔ حماد کہتے ہیں کہ لا ادری ھذا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم او من قول ابی امامۃ۔

جواب:- یہ جملہ حضرت ابو امامہ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ کی حدیث میں آرہا ہے اور اس کو مرفوع کر کے پیش کیا ہے۔ [1] حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ الاذنان من الرأس والے قول کو آٹھ صحابہؓ کی روایت سے نقل کیا ہے۔ ۱۔ حضرت ابوامامۃ ۲۔ عبداللہ بن زید ۳۔ ابن عباس ۴۔ ابوہریرہ ۵۔ انس ۶۔ ابوموسی الاشعری ۷۔ ابن عمر ۸۔ عائشہ۔ ان آٹھ صحابہؓ کی حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الاذنان من الرأس نقل کیا گیا ہے۔ ان سب حدیثوں میں سے سب سے زیادہ اصح عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے۔ حافظ زیلعی نے چار صحابہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی حدیث بھی نقل کی ہے۔ جو اس قولی حدیث کی مؤید ہے۔ ان سے حضرت کا فعل ثابت ہوتا ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی نہیں لیا تھا وہ چار حدیثیں یہ ہیں۔

۱۔ حدیث ابن عباس ۲۔ حدیث ربیع بنت معوذ ۳۔ حدیث صنابحی ۴۔ حدیث علی

اس لئے اتنی احادیث سے ثبوت مل جانے کے بعد رفع میں تردد نہ ہونا چاہیئے۔

عن عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بہا اعضاءہ بعد الوضوء۔ ص۲۷

وضوء کے بعد استعمال مندیل کا حکم

وضوء کرنے کے بعد اعضاء کو خشک کرنے کے لئے رومال وغیرہ کو استعمال کرنا اس کا کیا حکم ہے [2] صاحب المنیہ نے استعمال المندیل بعد الوضوء کو مستحب قرار دیا ہے۔ صاحب در مختار [3] نے اسے

---

[1] نصب الرایہ ص ۱۸ تا ص ۲۱ ج ۱

[2] ردالمحتار ص ۹۷ ج ۱

[3] ص ۹۷ ج ۱ علی ہامش ردالمحتار۔

آداب میں سے شمار کیا ہے۔ قاضی خان[1] نے اسے مباح قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وضوء کے بعد کپڑے سے اعضاء صاف کرنا ثابت ہے لیکن اس پر آپ نے مواظبت نہیں فرمائی کبھی استعمال کیا اور کبھی ترک کیا۔ قائلین استحباب تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس خرقہ استعمال کرنے کے فعل کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور جہاں آپ نے ترک کیا۔ وہ بیانِ جواز کے لئے کیا۔ یا کسی عذر کی وجہ سے ترک کیا۔

معتمد علیہ[2] قول فقہ حنفی میں یہ ہے کہ استعمال مندیل بعد الوضوء مباح ہے۔ یعنی نہ مستحب ہے نہ مکروہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خرقہ استعمال فرمانا بیان جواز کے لئے ہے۔ امام نووی[3] نے اس مسئلہ میں شافعیہ کے پانچ وجوہ لکھے ہیں۔

۱۔ ترک مندیل مستحب ہے اور یہی شافعیہ کے ہاں اشہر ہے۔ ۲۔ استعمال مندیل مکروہ ہے ۳۔ استعمال مندیل مباح ہے ۴۔ استعمال مندیل مستحب ہے۔ ۵۔ استعمال مندیل گرمیوں میں مکروہ ہے۔ سردیوں میں مباح ہے۔ کراہت کے قائلین کراہت کی کئی وجہیں پیش کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ جس پانی سے وضوء کیا جاتا ہے۔ وہ میزان میں تلے گا حسنات میں شمار ہوگا اس لئے اس کو بدن پر باقی رہنے دینا چاہیئے لیکن یہ وجہ معقول نہیں۔ اس لئے کہ رومال سے صاف کرلینا تولے جانے کے منافی نہیں رومال میں آکر بھی خشک ہو جائے گا۔ بدن پر رہنے کی صورت میں بھی خشک ہو جائے گا اس لئے صحیح بات یا تو استعمال مندیل کا استحباب ہے یا اباحت ہے

قائلین کراہت صحیح بخاری کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں حضرت[4] میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ غسل کے بعد آپ کو تولیہ پیش کیا گیا تو آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ لیکن اس سے کراہت پر استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ کراہت ہی کی وجہ سے آپ نے تولیہ قبول نہ فرمایا ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے نجس ہونے کا احتمال ہو اس لئے رد فرما دیا ہو یا گرمیوں کا موسم ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جسم کو تر رکھنا چاہتے ہوں۔

۱، ۲ کذا فی معارف السنن ص ۲۰۳ ج ۱ ۳ کذا فی عمدۃ القاری ص ۱۹۴ ج ۳۔
۴ صحیح بخاری ص ۴۰ ج ۱۔

بابُ الغسل

عن ابی هریرۃؓ .... انما الماء من الماء ص۴۷

انما الماء من الماء میں پہلے ماء سے غسل کا پانی مراد اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے اور انما کلمہ حصر ہے مطلب حدیث کا یہ ہوا کہ انما وجوب استعمال الماء بالمنی یعنی پانی کو استعمال کر کے غسل کرنا اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ انزال منی ہوا ہو۔ بدوں انزال غسل واجب نہیں۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ جماع میں دخول ذکر ہو گیا۔ اور انزال منی نہیں ہوا تو غسل واجب نہیں۔ کیونکہ حدیث میں حصر کے ساتھ کہہ دیا گیا ہے کہ منی سے ہی غسل واجب ہوتا ہے

اس مسئلہ میں پہلے صحابہؓ کا اختلاف ہوا تھا بعض حضرات یہ فرماتے تھے کہ جماع کے وقت دخولِ حشفہ ہو جائے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو تو غسل واجب ہے۔ اس کی دلیلیں بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً حدیث ابی ہریرۃؓ اذا جلس احدکم بین شعبہا الاربع ثم جہدھا فقد وجب الغسل وان لم ینزل۔ متفق علیہ۔ ثم جہدھا کا معنی ہے جامعہا اس میں تصریح ہے کہ بدون انزال منی بھی جماع سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

اسی طرح سے حدیث عائشہؓ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جاوز الختان الختانَ فقد وجب الغسل ختان ختنہ کی جگہ کو کہتے ہیں۔ پہلے ختان سے مراد مرد کے ختنے کی جگہ ہے اور دوسرے سے عورت کے ختنے کی جگہ مراد ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ جب مرد کا موضع الختنہ عورت کے موضع الختنہ سے آگے گذر جائے۔ تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔ تجاوز الختان من الختان یہ کنایہ ہوتا ہے دخول حشفہ سے اسی طرح سے دیگر روایتوں میں التقاء الختانین کا لفظ آرہا ہے۔ یعنی جب التقاء ختانین ہو جائے۔ تو غسل واجب ہے۔ التقاء ختانین بھی کنایہ ہے دخول حشفہ سے۔ غرضیکہ روایات صحیحہ کثیرہ اس بات پر دال ہیں کہ دخول حشفہ موجب غسل ہے اگرچہ انزال منی نہ ہو بعض صحابہؓ فرماتے تھے۔ کہ جب تک انزال منی نہ ہو محض دخول حشفہ ذکر سے غسل واجب نہیں ہوتا ان کی دلیل حضرت ابو سعید خدری کی حدیث انما الماء من الماء تھی جس کی تقریر ہو چکی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں یہ اختلاف پیش ہوا صحابہؓ سے مشاورت ہوئی۔ ازواجِ مطہرات سے اس مسئلہ کی تحقیق کی گئی انہوں نے وجوب غسل کی حدیث سنائی اس کے بعد سب صحابہؓ کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ دخولِ حشفہ ذکر فی الفرج خواہ انزال ہو یا نہ ہو موجب غسل ہے حضرت عمرؓ نے اس کے بعد اس مسئلہ میں اختلاف

سے ممانعت کردی۔[1] صحابہؓ کے اتفاق کے بعد ائمہ اربعہ اور فقہاء امت کا اس پر اجماع رہا ہے کہ اس صورت میں غسل واجب ہے داؤد ظاہری کے علاوہ اور کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا......

حدیث انما الماء من الماء بظاہر اجماع کے بھی خلاف ہے اور حدیث ابی ہریرہ اور حدیث عائشہ اور دوسری ان حدیثوں کے بھی خلاف ہے جن میں بدون انزال بھی وجوب غسل کا حکم معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں تاویل کرنے کی ضرورت ہے۔ دو تاویلیں مشہور ہیں اور دونوں محی السنۃ نے نقل فرمائیں۔

ا۔ محی السنۃ فرماتے ہیں کہ ھذا منسوخ" یعنی یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا پھر منسوخ ہوگیا اب یہ حکم ہے کہ دخول حشفہ کے ساتھ منی نکلنے کے بغیر بھی غسل واجب ہے۔ فصل ثالث کی پہلی حدیث میں اس نسخ کی تصریح ہے۔

وہ حدیث یہ ہے عن ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نھی عنھا یعنی انما الماء من الماء سے اس صورت میں جو عدم وجوب غسل کا حکم سمجھ میں آتا ہے یہ شروع شروع اسلام میں رخصت تھی بعد میں اس رخصت سے روک دیا گیا۔ پھر وہی حکم ہوگیا جو دوسری حدیثوں میں ہے۔ کہ غیبوبت حشفہ سے غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔

۲۔ ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول ہے کہ انما الماء من الماء فی الاحتلام۔ یعنی حدیث انما الماء من الماء احتلام کی صورت پر محمول ہے۔ جماع کی صورت میں یہ حکم نہیں۔ جماع کی صورت میں وہی حکم ہے جو دیگر احادیث سے سمجھ میں آتا ہے۔ کہ دخول حشفہ سے غسل واجب ہے یہ حکم احتلام اور خواب کی صورت میں ہے۔ نیند میں اپنے آپ کو ہمبستری کرتے دیکھا تو غسل اسی صورت میں واجب ہوگا جبکہ منی نکلی ہو۔ اگر خواب تو یاد ہے لیکن منی نہیں نکلی تو غسل واجب نہیں۔ اور احتلام کے بارے میں اب بھی یہی حکم ہے۔ اس کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔

عن عائشۃ .... کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابۃ الخ[۴۸]

ثم یتوضاء کما یتوضاء للصلوٰۃ۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ "یتوضاء" کہدینا کافی تھا "کما یتوضاء للصلوٰۃ" کہنے میں کیا نکتہ ہے؟ اس میں دو نکتے ہو سکتے ہیں۔

ا۔ یہ بتانا مقصود ہے کہ غسل کے شروع میں وضو کرتے ہوئے سر کا مسح بھی کرتے تھے۔ یہ بتانے کی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ یہ اشتباہ ہو سکتا تھا کہ جب بعد میں سر دھو لیا جائے گا۔ تو مسح کی کیا ضرورت ہے۔

۲۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ جس طرح نماز کے لئے وضو میں پاؤں بھی دھوئے جاتے ہیں اسی طرح غسل سے

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۴۷، ۴۸ ج ۱

پہلے وضوء کرتے ہوئے بھی پاؤں ساتھ ہی دھولیا کرتے تھے۔

غسل کا مسنون طریقہ تو حدیث کے ترجمہ سے واضح ہے۔ البتہ ایک امر کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ حضرت عائشہ کی اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضوء کے ساتھ ہی پاؤں دھولیا کرتے تھے۔ حضرت میمونہ کی روایت (جو حدیث زیر بحث کے بعد مذکور ہے) میں ہے کہ ثم تنحی فغسل قدمیہ یعنی غسل کے بعد غسل والی جگہ سے ہٹ کر پاؤں دھوئے۔ دونوں روایتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ یہاں دو چیزوں کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ ایک دونوں روایتوں میں تطبیق دوسرے مسئلہ کی وضاحت کہ غسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ روایتوں میں تطبیق تو بالکل آسان ہے۔ کہ کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل سے پہلے وضوء کے ساتھ پاؤں دھو لیتے اور کبھی بعد میں۔

غسل میں پاؤں کب دھونے چاہئیں۔ اس میں مشائخ حنفیہ کی تین رائیں ہیں[1]

۱۔ مطلقاً غسل کے بعد دھونے چاہئیں۔ اکثر مشائخ حنفیہ نے اسی کو پسند کیا ہے۔

۲۔ غسل سے پہلے وضوء کے ساتھ دھوئے۔ اکثر شافعیہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔

۳۔ اگر غسل کی جگہ میں پانی ٹھہر رہا ہو اور تلویث قدمین کا خطرہ ہو تو بعد میں دھونے چاہئیں۔ دگرنہ وضوء کے ساتھ۔ صاحب ہدایہ وغیرہ نے اسی تفصیل کو اختیار کیا ہے۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتوضاء بالمد ویغتسل بالصاع الی خمسة امداد ص۲۸۔ اس حدیث اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد پانی سے وضوء اور ایک صاع سے غسل فرمالیا کرتے تھے۔ اس بات پر فقہا کا اتفاق ہے کہ اس باب میں توقیت اور تحدید نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ وضوء ایک مد ہی سے کیا جائے اور غسل ایک صاع ہی سے کیا جائے۔ بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ اسراف اور تقتیر سے بچتے ہوئے جتنے پانی کی ضرورت ہو استعمال کرلیا جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عموماً حدیث میں ذکر کردہ مقدار پر کفایت فرمایا کرتے تھے۔

ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے اور ایک مُد امام ابو حنیفہ امام محمد اور اکثر فقہاء عراق کے نزدیک دو رطل کا ہوتا ہے اس لحاظ سے ایک صاع آٹھ رطل کا بنتا ہے۔

---

[1] معارف السنن ص ۳۵۹ ج ۱۔

الفصل الثانی

عن عائشة قالت سُئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلل الخ ص۴۸ ۔

اس حدیث میں دو سوالوں کا جواب مذکور ہے۔ سوال اول یہ ہے کہ کوئی شخص سونے کے بعد اپنے بستر یا ران یا کپڑے پر تری دیکھتا ہے لیکن اس کو کوئی خواب یا احتلام یاد نہیں یہ شخص غسل کرے یا نہیں؟ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا یَغْتَسِلُ یعنی اس کو غسل کرنا چاہیئے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ایک شخص کو خواب اور احتلام یاد ہے لیکن جب بیدار ہوتا ہے۔ تو کوئی تری نظر نہیں آتی۔ اس کے بارہ میں غسل کا کیا حکم ہے۔ اس کا جواب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا کہ لَا غُسْلَ عَلَیْہِ اس پر غسل ضروری نہیں ہے۔

جب کوئی شخص خواب دیکھتا ہے اور اسے اپنا احتلام یاد ہے لیکن اس کی ران وغیرہ پر کوئی تری نظر نہیں آتی تو سب آئمہ کا اتفاق ہے کہ غسل ضروری نہیں حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے۔ اس میں کسی مُعتد بہ شخصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ پہلی صورت کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے احتیاط غسل کر لینے میں ہی ہے۔ صورتوں کی تفصیلات اور احکام شامی وغیرہ مطولات فقہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ اختصاراً اسے ترک کیا گیا ہے۔

وعنها قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغسل رأسہ بالخطمی وھو جنب یجتزئ بذلک ص۴۸

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانی میں خطمی ملا کر غسل کے وقت سر دھویا کرتے تھے۔ اس سے میل بکلیل اچھی طرح اتر جاتی ہے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اگر کوئی پاک چیز پانی میں مل جائے اور اس کا اثر پانی میں آجائے اور اس کو کھانے کی نیت سے پکایا نہ گیا ہو تو اس پانی سے وضو یا غسل جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ایسے پانی سے وضو یا غسل جائز ہے۔ شافعیہ کے ہاں جائز نہیں۔

اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ حدیث کے یہاں ذکر کردہ الفاظ نے ہر قسم کی تاویل رد کر دی ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں دوسرا صاف پانی بہا لیتے ہوں اس لئے کہ حدیث کے لفظ ہیں "یجتزئ بذلک ولا یصب علیہ الماء" یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ خطمی والا پانی جنابت کے علاوہ کسی غسل مسنون میں استعمال کرتے ہوں گے اس لئے کہ حدیث میں "وھو جنبٌ" کی تصریح ہے۔

باب مخالطۃ الجنب وما یباح لہ۔

عن ابی ھریرۃ قال لقیني رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فأخذ بیدی الخ ص۴۹

اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ان المؤمن لا ینجس" اس کا مطلب یہ ہے کہ مومن اگرچہ ناپاک ہوتا ہے لیکن اس کی ناپاکی ایسی نہیں ہوتی جو مجالست۔ مصافحت اور مکالمت وغیرہ سے مانع ہو۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی کے متعلق کسی بدگمانی کا خدشہ ہو تو متعلقہ شخص سے بات پوچھ لینی چاہیئے اور دوسرے شخص کو بھی صاف بات بتا دینی چاہیئے۔ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ سے پوچھ لیا کہ تم کھسک کر کہاں چلے گئے تھے اور حضرت ابوہریرہ نے بھی اصل بات بتادی۔ اخفاء نہیں کیا۔

عن ابن عمر قال ذکر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أنہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل ص۴۹

رات کو اگر جنابت لاحق ہو جائے تو فوراً غسل کرنا ضروری نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ استنجاء اور وضوء کرلے۔ استنجاء اور وضوء کا امر استحبابی ہے۔ وضوء کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے جنابت کے اثر میں تخفیف ہو جاتی ہے۔

عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یطوف علی نسائہ بغسل واحد ص۴۹

یعنی بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی رات میں تمام بیویوں سے مجامعت کی اور آخر میں ایک مرتبہ غسل فرمالیا۔ ہر مجامعت کے بعد الگ الگ غسل نہیں فرمایا۔ اس طرح آپ نے بیان جواز کے لئے کیا ہے۔ بعض مرتبہ آپ نے ہر مجامعت کے بعد الگ الگ غسل فرمایا ہے۔ یہ طریقہ آپ نے بیان فضیلت کے لئے اختیار فرمایا ہے چنانچہ دوسری قسم کی روایت کے آخر میں آپ کا یہ ارشاد مذکور ہے" ھذا ازکی و اطیب واطھر" یہ حدیث اس باب کی فصل ثالث میں بحوالہ احمد، ابوداؤد موجود ہے۔

اشکال اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو اس پر قسم واجب ہے یعنی ہر بیوی کی باری مقرر کرکے اس کی پابندی ضروری ہے اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رات سب بیویوں کے پاس گئے۔ یہ بظاہر اصول قسم کے خلاف ہے۔

جواب سب سے پہلے تو یہ بات قابل غور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب بھی ہے یا نہیں۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب نہیں یہ آپ کی خصوصیت ہے اس رائے کیمطابق

کوئی اشکال نہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ آپ پر بھی قسم واجب ہے اس رائے کیمطابق اشکال ہوگا اس کے جواب کی ضرورت ہے۔ اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باری والی بیوی سے اجازت لے لی ہو۔

۲۔ حضر میں بھی سب کی باریوں کے ایک دور ختم ہوجانے کے بعد ایک رات مشترک ہوسکتی ہے۔

۳۔ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع کے موقعہ کا ہے۔ جب مرد وعورت دونوں نے احرام باندھنا ہو تو مرد وعورت دونوں کے لئے مستحب ہے کہ احرام باندھنے سے پہلے مجامعت کرلیں۔ یہ سفر تھا۔ سفر میں ویسے ہی قسم واجب نہیں اور یہاں تمام ازواج مطہرات کا مستحب پورا کرنا تھا اس لئے طواف علی النساء فرمایا ایسے ہی طواف افاضہ کے بعد بھی وظیفہ زوجیت پورے کرنے چاہئیں اس لئے طواف افاضہ کے بعد آپ تمام بیویوں کے پاس گئے۔ گویا آپ نے طواف علی النساء دو مرتبہ فرمایا ایک مرتبہ ایک ہی غسل سے اور ایک مرتبہ الگ الگ غسل سے۔

فائدہ ایک ہی رات میں تمام ازواج مطہرات کے پاس جانا کوئی مستبعد یا محال نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چالیس جنتی مردوں کی طاقت دی گئی تھی[۱] اس قوت کے ہوتے ہوئے اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس بات سے ملحدین کے ایک اور اشکال کا جواب بھی ہوگیا مخالفین اسلام کی طرف سے بعض اوقات یہ غلط پروپیگنڈا کیا جاتا ہے کہ رسول اسلام (نعوذباللہ) شہوت پرست تھے اسی لئے تو انہوں نے عام امتوں کو بیک وقت چار سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت نہیں دی۔ اور خود ان کے نکاح میں بیک وقت نو تک بیویاں رہی ہیں۔ اس اعتراض کے بہت سے تشفی بخش اور مسکت جواب دیئے گئے ہیں۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ آپ کی طاقت چالیس جنتی مردوں کے برابر تھی۔ اور ایک جنتی کی طاقت دنیا کے عام سو انسانوں کے برابر ہوگی[۲] اس طرح آپ کی قوت چار ہزار عام انسانوں کے برابر ہوتی ہے اگر ایک عام مرد کو ایک وقت میں چار بیویوں کی اجازت ہے۔ تو نبی کو سولہ ہزار بیویوں کی اجازت ہونی چاہیئے پھر نو بیویوں میں کیا اشکال رہا۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی پر غور کیا جائے تو اس میں شہوت پرستی کی بو تک نہیں ملتی بلکہ پوری زندگی سراپا تقدس ہی تقدس نظر آتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی کی اس وقت آپ اپنے حسن وجمال، بے پناہ صلاحیتوں اور

---

[۱] معارف السنن بحوالہ "الحلیۃ" لابی نعیم ص ۴۶۷ ج ۱

[۲] معارف السنن (بحوالہ احمد، نسائی، حاکم، ترمذی) ص ۴۶۷ ج ۱

صداقت دامانت جیسے اخلاق کی وجہ سے عرب میں مشہور تھے جس کی وجہ سے آپ کو نکاح کے لئے بڑی بڑی حسینہ وجمیلہ نوجوان لڑکیوں کے رشتے مل سکتے تھے لیکن آپ نے محض ان چیزوں کو شروع ہی سے کبھی معیار انتخاب نہیں بنایا بلکہ آپ نے پچیس سال کی عمر میں ایک چالیس سالہ خاتون سے نکاح کیا جو دو خاوندوں سے بیوہ تھیں۔ اپنی قوت وشباب کا زمانہ انہی کے ساتھ گذارا تقریباً پچاس سال کی عمر تک کوئی اور شادی نہیں کی اور نہ ہی اس دوران کوئی ناخوشگوار واقعہ پیش آیا جس پر کوئی مخالف انگلی بھی اٹھا سکے۔ آپ کی تعداد ازواج کا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جبکہ زمانہ شباب گذر کر کہولت کا زمانہ شروع ہوجاتا ہے اور اب بھی جن سے نکاح کیا حضرت عائشہ کے علاوہ سب بیوہ تھیں جس شخص نے قوت شباب کا زمانہ ایک بیوہ کے ساتھ گذار دیا۔ اور نکاح کے لئے اکثر بیوہ عورتوں ہی کو ترجیح دی

کیا ایسی شخصیت کے بارہ میں (نعوذ باللہ) شہوت پرستی جیسے الزام سراسر بے انصافی نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازدواجی زندگی کی تاریخ واضح شہادت دے رہی ہے کہ آپ نے اتنی عورتوں سے نکاح نفسانی اغراض کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ اس میں بہت سے دینی مقاصد پیش نظر تھے مثلاً یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انسانی زندگی کے ہر شعبہ میں ہدایات دینے کے لئے مبعوث فرمائے گئے ہیں۔ آپ کا ہر ہر قول وفعل پوری انسانیت کے لئے نمونہ ہدایت ہے۔ انسانی زندگی دو اہم شعبوں پر منقسم ہے۔ ایک باہر کی زندگی ایک خانگی زندگی۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیرونی زندگی کے متعلق اقوال وافعال یاد کرکے امت تک پہنچانے والے سینکڑوں جانثار صحابہؓ موجود تھے۔ لیکن خانگی امور میں آپ کا طرز عمل کیا تھا؟ یہ بات صرف ازواج مطہرات ہی ضبط کرکے امت تک پہنچا سکتی ہیں۔ اگر ازواج مطہرات کی تعداد چار تک محدود رکھی جاتی تو اس مستقل شعبۂ زیست کے متعلق بہت سی ہدایات ضائع ہوجاتیں اور امت ان سے محروم رہتی۔ اس لئے آپ کو چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی۔

اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا تقدس بھی معلوم ہوگیا۔ عام طور پر خانگی امور کو چھپانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں ان کی نشر واشاعت کی کوشش کی جارہی ہے یہ آپ کی زندگی کے انتہائی پاکیزہ ہونے کی دلیل ہے۔

عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله عزوجل على كل احيانه ص۴۹

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر کیا کرتے تھے حالانکہ بہت سے مواقع ایسے ہیں جن میں ذکر کرنا جائز نہیں جیسے قضائے حاجت کے وقت "کل احیانہ" ایسے اوقات

کو بھی شامل ہے۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ ذکر سے مراد عام ہے خواہ ذکر لسانی ہو یا ذکر قلبی۔ قضائے حاجت کے وقت ذکر لسانی نامناسب ہے ذکر قلبی میں کوئی حرج نہیں۔

۲۔ علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اشکال اس وقت ہوتا ہے جبکہ "احیانہ" کی "ہ" ضمیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ اب واقعی اشکال ہوتا ہے لیکن ضمیر کا مرجع یہ نہیں بلکہ ضمیر کا مرجع ذکر ہے۔ جو "یذکر اللہ" سے مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کے تمام اوقات میں ذکر کیا کرتے تھے۔ ذکر کے اوقات سے مراد وہ اوقات ہیں جن میں ذکر مناسب ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس قال اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جفنۃ الخ ص۴۹

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے مرد کا طہارت کرنا جائز ہے۔

مرد اور عورت ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے طہارت کر سکتے ہیں یا نہیں اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ مرد اور عورت دونوں یک برتن میں اکٹھے طہارت یعنی وضو یا غسل کریں۔ اس صورت کے جواز پر امام نوویؒ وغیرہ حضرات نے اجماع نقل کیا ہے[۱]

۲۔ مرد کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے عورت طہارت کرے۔ اس صورت کے جواز پر بھی امام نووی نے اجماع نقل کیا ہے[۲]۔ ان دونوں صورتوں میں اگرچہ خلاف قول ملتے ہیں۔ لیکن چونکہ وہ شاذ اور غیر معتد بہ ہیں۔ اس لئے ایسے خلاف کا ہونا منافی اجماع نہیں۔

۳۔ پہلے عورت کسی برتن سے وضو یا غسل کرے اس کے بچے ہوئے پانی سے مرد طہارت کرے اس میں اختلاف ہے[۳]۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمابیر فقہاء اس کو بھی جائز سمجھتے ہیں امام احمد کے نزدیک اگر عورت نے تنہائی میں طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کا استعمال مرد کے لئے مکروہ ہے اگر عورت نے مرد کے سامنے طہارت کی ہو تو بچے ہوئے پانی کو مرد بلا کراہت استعمال کر سکتا ہے۔ امام احمد کی دلیل وہ حدیث ہے جو اس باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتوضاء الرجل بفضل طہور المرأۃ۔ فضل سے مراد وہ پانی ہے جو وضو یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچ گیا ہے۔ جمہور کی دلیل ابن عباس کی حدیث زیر بحث ہے جس کو صاحب مشکوۃ نے بحوالہ ترمذی و ابوداؤد

---

[۱] شرح مسلم للنووی ص ۱۴۸ ج ۱۔ [۲] ایضاً [۳] معارف السنن ص ۲۱۷ ج ۱۔

ابن ماجہ ذکر کیا ہے۔

جوابات احادیث نہی نہی کی حدیث کے جمہور کی طرف سے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔ ۱۔ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے۔ ۲۔ فضل الطہور کے دو معنی ہیں ایک وہ پانی جو وضوء یا غسل کرنے کے بعد برتن میں بچا رہے۔ دوسرا معنی یہ کہ وہ پانی جو وضوء یا غسل کرتے ہوئے اعضاء پر سے گرے علامہ خطابی نے نہی کی اس حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی انما الماء المتساقط من الاعضاء اور اس سے وضوء کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ یہ مستعمل پانی ہے اور مستعمل پانی مختار قول کے مطابق طاہر تو ہے لیکن طہور نہیں ہے۔ اس لئے اس سے وضوء کرنا جائز نہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ اختلاف فضل بالمعنی الاوّل میں ہے اور حدیث میں فضل کا دوسرا معنی مراد ہے۔ جس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۳۔ سب سے اچھا جواب یہ ہے کہ یہاں فضل سے پہلا معنی ہی مراد ہے لیکن نہی تنزیہی ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اگرچہ عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کرنا جائز ہے۔ لیکن خلاف اولیٰ اور خلاف احتیاط ہے۔ اس لئے کہ عورت کی طبیعت میں نظافت کا مادہ کم ہے۔

۴۔ اصل میں یہ حدیث باب الطہارۃ سے نہیں بلکہ باب العفۃ سے ہے۔ عورت سے مراد اجنبیہ ہے مطلب یہ کہ اجنبیہ کے بچے ہوئے پانی سے وضوء غسل نہیں کرنا چاہیئے۔ اس لئے نہیں کہ وہ پانی ناپاک ہوگیا ہے بلکہ اس لئے کہ اس سے غلط تصورات پیدا ہوں گے۔ جو عفت کے منافی ہیں۔

عن ابن عمر...... لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیاء من القرآن۔

جنبی اور حائض کے لئے قرأۃ قرآن کا حکم امام بخاریؒ، طبری، ابن المنذر اور داؤد کے نزدیک جنبی اور حائض کے لئے قرأت القرآن جائز ہے۔ امام مالک جنبی کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ آیات یسیر تعوذ کے لئے پڑھ سکتا ہے۔ حائضہ کے بارہ ان کی دو روائتیں ہیں۔ ایک تقرأ، ایک لاتقرا اور ایک روایت انکی مطلق جواز کی بھی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اور امام احمد اور جماہیر سلف کا مذہب یہ ہے کہ جنبی اور حائض کے لئے قرآۃ القرآن جائز نہیں۔[1]

دلائل احناف ۱۔ حدیث زیر بحث لاتقرء الحائض ولا الجنبُ شَیاءً مِنَ القرآن۔ اس حدیث میں لا تقرأ کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے۔ ایک یہ کہ نہی کا صیغہ ہو اس صورت میں ہمزہ کے نیچے کسرہ ہوگا۔ دوسرا یہ کہ یہ نفی کا صیغہ پڑھا جائے اس صورت میں ہمزہ پر پیش ہوگا۔ یہ نفی

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۴۴۵ ج ۱۔

نہی کے معنی میں ہوگی۔

۲۔ حضرت علیؓ کی حدیث جو یہاں بحوالہ ابوداؤد، نسائی ابن ماجہ مذکور ہے۔ اس میں یہ جملہ بھی ہے۔ لم یکن یحجبہ او یحجزہ عن القرآن شئ لیس الجنابۃ۔ اس حدیث سے دو مسئلے ثابت ہوتے۔ ایک یہ کہ حدثِ اصغر میں قرأتِ قرآن جائز ہے دوسرے یہ کہ حالتِ جنابت میں قرأتِ قرآن جائز نہیں۔ اسی طرح کی حدیث کی امام ترمذی نے بھی تخریج کی ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرئنا القرآن علی کل حال مالم یکن جنبا[۱]

علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ص ۱۹۵، ص ۱۹۶ پر ممانعت کی احادیث کی تفصیل سے تخریج کی ہے۔ مجوزین حضرات نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے کَانَ یَذْکُرُ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ اَحْیَانِہٖ ذکر کے عموم میں قرأت قرآن بھی داخل ہے اور احیانہ کے عموم میں حالت حیض اور حالتِ جنابت بھی داخل ہیں ان کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں جو خاص طور پر اس بات پر دلالۃ کرے کہ حالت حیض اور جنابت میں قرآن پڑھنا جائز ہے۔ صرف حدیثِ بالا کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کچھ آثار پیش کرتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ ذکر کے عموم میں داخل کرکے قرأت قرآن کو اس حالت میں جائز تب کہا جا سکتا تھا جبکہ خاص قرأت کے بارہ میں کوئی نہی کی روایت نہ ہوتی نہی کے ہوتے ہوئے یہ استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔

مذہب حنفی کی چند وضاحتیں

۱۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جنب اور حائض کے لئے تلاوتِ قرآن جائز نہیں پوری آیت کا پڑھنا تو سب حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ مادون الآیۃ کے جواز یا عدم جواز میں امام کرخی اور امام طحاوی کا اختلاف مشہور ہے، امام کرخی کے نزدیک مادون الآیۃ کا پڑھنا بھی دونوں کے لئے جائز نہیں اس لئے کہ جن نصوص میں نہی وارد ہے وہ مطلق ہیں آیت یا مادون الآیت کی کوئی تفصیل نہیں امام طحاوی کے نزدیک مادون الآیت کا پڑھنا جائز ہے اس لئے کہ اتنی مقدار میں نظم اور معنی کے اعتبار سے قرآنیت کا تحقق یقینی نہیں یعنی اتنی مقدار پڑھنے والے کو یقینی طور پر قرآن خواں نہیں کہہ سکتے۔ صاحب ہدایہ نے تجنیس میں اور قاضیخاں نے شرح جامع صغیر میں اور ولوالجی نے اپنے فتاویٰ میں اور صاحب کنز نے اپنے مستصفی اور کافی میں قول کرخی کو ترجیح دی ہے صاحب بدائع نے اس قول کو اکثر مشائخ کی طرف منسوب کیا ہے۔ بہت سے مشائخ نے طحاوی کے قول کو بھی ترجیح دی ہے۔ تو تصحیح اور ترجیح میں بھی اختلاف ہوا لٰہٰذا احتیاط کرخی کے مذہب میں ہے[۲]۔

۲۔ اگر کوئی عورت معلمۂ قرآن ہو اور حیض کے دن آجائیں تو کیا کرے چونکہ حیض کئی دن تک چلتا ہے تعلیم کے

---

[۱] جامع ترمذی ص ۳۸ ج ۱۔ [۲] البحر الرائق ص ۱۹۹ ج ۱۔

ناغہ میں حرج ہے۔ فقہاء کہتے ہیں کہ اس کو اپنی تعلیم مخصوص طریقہ سے جاری رکھنی چاہیے۔ قول طحاوی پر طریقہ تعلیم یہ ہے۔ کہ وہ نصف آیۃ تک ایک سانس میں سبق پڑھا سکتی ہے۔ آیت کا تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رک جائے پھر تھوڑا سا حصہ پڑھے پھر رک جائے یوں وقفات میں پڑھائے۔ متواتر پوری آیت نہ پڑھے کرخی کے مسلک پر طریقہ تعلیم یہ ہے کہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھائے پہلے ایک کلمہ کی تلقین کرے پھر ٹھہر جائے علی ہذا القیاس کرخی کے مذہب پر صاحب بحر نے یہ اشکال کیا ہے کہ یہ مادون الآیۃ کو بھی ناجائز سمجھتے ہیں اور ایک کلمہ بھی مادون الآیۃ میں داخل ہے تو اُن کے مسلک پر اس طریقہ تعلیم کی تفریع کیسے ہو سکتی ہے۔

سید محمد امین شامی نے البحر الرائق کے حاشیہ میں اس اشکال کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ کرخی کے نزدیک اگرچہ مادون الآیۃ بھی جائز نہیں لیکن وہ مادون الآیۃ کو ناجائز تب کہتے ہیں جبکہ اتنا اور اس طرح سے پڑھے کہ اس کو تالی اور قاری سمجھا جاسکے ایک ایک کلمہ پڑھنے میں یہ بات نہیں ہے اس لئے یہ انداز ان کے مسلک پر جائز ہونا چاہیئے۔ پھر علامہ شامی نے یعقوب پاشا کا حوالہ دیا ہے۔ انھوں نے کرخی کے مذہب کی تقریریوں کی ہے کہ ان کے نزدیک مادون الآیۃ جب مرکبات ہوں تو ناجائز ہے۔ مفردات ناجائز نہیں ہیں [1]

عن عائشة .... وجهوا هذه البيوت عن المسجد فانى لا احل المسجد لحائض ولا جنب منه

دخول الحائض والجنب فى المسجد

علماء کا اختلاف ہوا ہے کہ حائض اور جنب کا مسجد میں داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ داؤد اور ابن المنذر اور مزنی کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، سفیان ثوری اور جمہور فقہاء کے نزدیک ان دونوں کو مسجد میں داخل ہونا مطلقاً ناجائز ہے۔ علیٰ وجہ المرور والعبور بھی اور علیٰ وجہ المکث بھی۔ امام شافعی کے نزدیک جنبی کے لئے مسجد سے عبور اور مرور جائز ہے مکث جائز نہیں۔ حائضہ کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک جمہور کے مطابق کہ اس کا دخول مطلقاً ناجائز ہے اور دوسری یہ کہ عبور جائز ہے۔ مکث جائز نہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ حائض کے لئے تو دخول مطلقاً جائز نہیں اور جنبی کے لئے مرور اور مکث دونوں جائز ہیں بشرطیکہ رفع الحدث کے لئے وضو کرے [2]

دلیل حنفیہ

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی زیر بحث حدیث جس کو صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ابوداؤد نقل کیا ہے اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے فانى لا احل المسجد لحائض ولا جنب۔ سنن ابن ماجہ میں ام سلمہ رضی اللہ عنہا

---

[1] البحر الرائق ص ۱۹۹ ج ۱ مع حاشیہ ابن عابدین ص ۲۰۲ ج ۱ [2] مذاہب از معارف السنن ص ۴۵۲ ج ۱

کی حدیث ہے۔ ان المسجد لا یحل لحائض و لا جنب[۱] دونوں صراحۃً ہمارے مذہب کی تائید کر رہی ہیں ان میں مرور اور مکث کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

امام شافعی نے جو عبور للجنب کو جائز رکھا ہے۔ انہوں نے استدلال کیا ہے۔ سورہ نساء کے ساتویں رکوع کی پہلی آیت سے۔ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ انہوں نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ صلوٰۃ سے مراد مَوَاضِعُ الصَّلٰوۃِ ہیں یعنی مسجدیں تو مطلب یہ ہوا کہ مسجدوں کے قریب نہ جاؤ جبکہ تم نشہ کی حالت میں ہو جب تک کہ نشہ اُتر نہ جائے ایسے ہی مسجدوں کے قریب نہ جاؤ جب کہ تم جنبی ہو حتی کہ غسل کرو اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ۔ اس کا مطلب یہ ہے مگر جبکہ صرف راستہ کو عبور کرنا مقصود ہو تو پھر یہ ممانعت نہیں جنابۃ کی حالت میں مسجد سے عبور کر سکتے ہو۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ صلوٰۃ سے مُراد خود نماز ہے۔ نماز کی جگہیں مراد نہیں۔ نماز کے متعلق دو حکم دینے مقصود ہیں ایک یہ کہ نشہ کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ دوسرا یہ کہ جنابت کی حالت میں نماز مت پڑھو۔ یہاں تک کہ نہالو۔ اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ۔ مگر یہ کہ تم راستہ عبور کرنے والے ہو۔ یعنی تم مسافر ہو۔ مسافر ہونے کی حالت میں اگر جنابت ہو اور پانی نہ ملے تو پھر حکم الگ ہے۔ تیمم کر لیا جائے جیسا کہ اس کے ساتھ ہی تیمم کا حکم مذکور ہے۔

عن علی .... لا تدخل الملٰئکۃ بیتًا فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب منہ۔

ملائکہ سے مراد رحمت کے فرشتے ہیں۔ صورت سے مراد ذی روح کی تصویر ہے۔ جنب سے مراد وہ شخص ہے جو سستی کی وجہ سے غسل میں تاخیر کرنے کا عادی ہو حتی کہ نمازوں میں بھی تاخیر ہو جاتی ہو۔

عن عبد اللہ بن ابی بکر..... لا یمس القرآن الا طاھر۔

بغیر طہارت کے مس مصحف کا حکم

امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد۔ ثوری اور اسحٰق اور اکثر علماء کا مسلک یہی ہے کہ بغیر طہارت کے مَس قرآن جائز نہیں امام مالک کے نزدیک جیسے قرات القرآن کے لئے طہارت شرط نہیں[۲]۔ ایسے ہی مس مصحف کیلئے بھی طہارت شرط نہیں۔ جمہور کی دلیل بہت سی حدیثیں ہیں جن کا قدر مشترک مضمون یہ ہے۔ لَا یَمَسُّ الْقُرْاٰنَ اِلَّا طَاھِرٌ۔ اس مضمون کی حدیثوں کی تخریج حافظ زیلعی نے پانچ صحابیوں سے طرق مختلفہ سے کی ہے وہ پانچ صحابی یہ ہیں۔ ۱۔ عمرو بن حزم ۲۔ ابن عمر ۳۔ حکیم بن حزام ۴۔ عثمان بن ابی العاص ۵۔ ثوبان۔ ان پانچوں حدیثوں کی تخریج ملاحظہ ہو نصب الرایہ جلد اول صـ۱۹۶ سے

---

[۱] متن باب ماجاء فی اجتناب الحائض المسجد [۲] معارف السنن ص۴۹۸ ج ۱

ص۱۹۹ تک۔ ان میں سے نمبر کو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ مالک و دارمی ذکر کیا ہے۔ قرآن پاک کی آیت لَا یَمَسُّہٗ اِلَّا المطھرون کی بھی ایک تفسیر یہی ہے کہ ضمیر کا مرجع قرآن ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ نہ مس کریں قرآن کو مگر وہی لوگ جو طہارت والے ہیں اس تفسیر کے لحاظ سے یہ جمہور کی دلیل ہے دوسری تفسیر اس آیت کی یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع تو قرآن ہی ہے لیکن مس سے مراد قرآن کے حقائق اور معارف تک رسائی حاصل کرنا ہے اور مطہرون سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنے ظاہر و باطن کا تزکیہ کئے ہوئے ہیں۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ قرآنی حقائق تک رسائی انہی لوگوں کا حصہ ہے جو ہر طرح سے پاک صاف ہیں۔ تیسری تفسیر یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع کِتٰب مَّکْنُوْن۔ یعنی لوح محفوظ ہے اور مطہرون سے مراد ملائکہ ہیں مطلب یہ ہے کہ اُس کتاب مکنون یعنی لوح محفوظ تک رسائی صرف فرشتوں کو ہوتی ہے۔ شیاطین وہاں نہیں پہنچ سکتے آخری دونوں تفسیروں کے لحاظ سے یہ آیت اس مسئلہ میں کسی کی بھی دلیل نہیں۔

عن نافع قال انطلقت مع ابن عمر فی حاجۃ الخ ص۵۳

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر طہارت کے آج اللہ تعالیٰ کا نام لینا پسند نہیں کیا اس لئے تیمم کر کے سلام کا جواب دیا۔ یہ واقعہ مدینہ طیبہ کا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ اس وقت آپ قادر علی الماء تھے اس کے باوجود آپ نے تیمم کیا اس سے فقہاء نے دو ضابطے نکالے ہیں۔ ایک کو تمام احناف نے تسلیم کیا ہے اور دوسرے کو بعض نے تسلیم کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا۔

پہلا ضابطہ جس کو سب نے تسلیم کیا ہے یہ ہے کہ اگر کسی کام کے لئے طہارت ضروری ہو اس کام کے لئے اگر وضو کرنے لگ جائیں تو اس کے فوات لا الی خلف ہونے کا خطرہ ہو (یعنی فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضاء نہ ہو سکتی ہو) تو پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کر کے وہ کام کرنا جائز ہے۔ مثلاً نماز جنازہ شروع ہو چکی ہو اس وقت اگر وضو میں مشغول ہو جائے تو نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہے اور اس کا کوئی بدل اور قضاء بھی نہیں اس لئے اب تیمم کر کے نماز جنازہ میں شریک ہونا جائز ہے۔

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے طہارت شرط نہ ہو۔ اُس کے لئے پانی موجود ہونے کی صورت میں بھی تیمم جائز ہے۔ مثلاً مسجد میں داخل ہونا، زبانی قرآن پڑھنا۔ اسلامی کتابوں کو ہاتھ لگانا ہونا ان کاموں کے لئے طہارت شرط نہیں لیکن بہتر ہے کہ طہارت پر یہ کام کئے جائیں۔ ایسے کاموں کے لئے تیمم کر سکتا ہے خواہ پانی موجود ہو اور کوئی عذر نہ ہو۔ صاحب درمختار نے بھی اس ضابطے کو قبول کر لیا ہے لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے اس پر کچھ اعتراض کئے ہیں حضرت شاہصاحب کا میلان تصحیح ضابطہ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

باب احکام المیاہ

عن السائب بن یزید قالت ذھب بی خالتی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۵۱

فشربت من وضوئہ. وضور سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہیں. ۱. وضور کے بعد برتن میں بچا ہوا پانی ۲. اعضار وضور سے گرا ہوا پانی. دوسرا مطلب راجح معلوم ہوتا ہے. اس لئے کہ یہاں پانی شفار کے لئے پلانا مقصود ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر سے جتنا تلبس زیادہ ہوگا اتنی ہی شفار زیادہ ہوگی. اگر یہ دوسرا مطلب لیا جائے تو یہ حدیث مار مستعمل کے طاہر ہونے کی دلیل بن جائے گی

مار مستعمل کا حکم جمہور کا مذہب اور حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ مار مستعمل طاہر غیر مطہر ہے. یعنی اس سے ازالہ حدث تو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کپڑے یا بدن وغیرہ پر لگ جائے تو ناپاک نہیں ہوگا امام صاحب کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں.

۱. نجاست غلیظہ ہے ۲. نجاست خفیفہ ہے. ۳. طاہر غیر مطہر ہے. فتوی اس آخری روایت پر ہے.

امام صاحب نے جو مار مستعمل کو ناپاک کہا اس کا منشار یہ تھا کہ آپ کو وضور کے پانی میں لوگوں کے گناہ دھلتے ہوئے نظر آتے تھے. گناہوں کی نجاست دیکھ کر آپ نے اس پانی کو ناپاک کہا.

فنظرت الی خاتم النبوۃ

مہر نبوت کے متعلق کچھ وضاحت اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھوں کے درمیان مہر نبوت تھی. یہ بدن مبارک ہی کا ابھرا ہو نہایت خوشنما حصہ تھا. رسولیوں کی طرح بدنما نہیں تھا یہ مہر نبوت بائیں کندھے طرف مائل تھی گویا قلب مبارک کی محاذات میں تھی. یہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاتم النبیین ہونے کی علامات میں سے ایک علامت تھی جس کا ذکر کتب سابقہ میں بھی موجود تھا. سلمان فارسی جن علامات کو دیکھ کر اسلام لائے تھے ان میں سے ایک مہر نبوت بھی تھی. اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ مہر نبوت پیدائش ہی کے وقت موجود تھی یا بعد میں پیدا ہوئی ہے. بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ مہر پیدائش ہی کے وقت موجود تھی. دوسری رائے یہ ہے کہ پیدائش کے وقت نہیں تھی بلکہ بعد میں پیدا ہوئی ہے. بالکل صحیح روایت کسی طرف بھی نہیں ہے حافظؒ نے فتح الباری میں ترجیح اس بات کو دی ہے کچھ روایات ایسی پیش کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ شق صدر کے موقعہ پر مہر نبوت عطا ہوئی ہے [1]

[1] دیکھئے فتح الباری ص ۵۶۱، ۵۶۲ ج ۶.

اسمیں بحث چلی ہے کہ خاتم نبوت پر کچھ لکھا ہوا تھا یا نہیں؟ صحیح روایات سے لکھا ہوا ہونا معلوم نہیں ہوتا۔ بعض غیر صحیح روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لکھا ہوا تھا۔ بعض میں ہے لکھا ہوا تھا۔ "محمد رسول اللہ" بعض میں ہے "سر فأنت المنصور"[1] وغیر ذلک من الروایات۔ یہ روایات پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچتیں۔

مثل زر الحجلۃ۔ "حجلہ مسہری کو کہتے ہیں جو دلہن کے لئے سجائی جاتی ہے۔ اس پر خوبصورت پردے لٹکانے کے لئے جو گھنڈیاں لگائی جاتی ہیں اس کو زر (بتقدیم زا معجمہ) کہتے ہیں۔ جمع اس کی ازرار ہے "زر الحجلۃ" کا ترجمہ ہوا مسہری کی گھنڈیاں۔

بعض نے اس لفظ کو اور طرح ضبط کیا ہے "رز الحجلۃ" (بتقدیم راء مہملہ) رز انڈے کو کہتے ہیں۔ حجلہ ایک پرندہ ہے بعض نے اس کا ترجمہ چکور کیا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یہ مہر نبوت چکور کے انڈے کی طرح تھی۔

اشکال مہر نبوت کی مقدار کے بارہ میں روایات مختلف ہیں۔ دو یہی ہوگئیں (زر الحجلۃ اور رز الحجلۃ) بعض روایات میں ہے کبوتری کے انڈے کی طرح تھی بعض روایات میں ہے "شعرات مجتمعۃ" بعض میں سیب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ ان روایات میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب علمائے نے یہاں تطبیق کے کئی راستے اختیار فرماتے ہیں۔ ۱۔ ان روایات میں تشبیہ سے مقصود مقدار بیان کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تشبیہات مہر نبوت کی شکل اور ہیئت بیان کرنے کیلئے ہیں۔ ایک چیز اپنی شکل و ہیئت کے اعتبار سے کئی چیزوں کے مشابہ ہو سکتی ہے کسی وصف میں کسی چیز کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے کسی میں کسی اور کے ساتھ۔ یہاں راوی اپنے اپنے ذوق سے مختلف اوصاف جمیلہ کے اعتبار سے مختلف اشیاء کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ ذوق مختلف ہوتے ہیں جس راوی کے ذوق نے جس وصف کو اہمیت دی اس کے اعتبار سے کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے دی

۲۔ بعض علماء نے احتمال کے درجہ میں فرمایا ہے کہ مہر نبوت چھوٹی بڑی ہوتی رہتی تھی[2] کسی نے چھوٹی ہونے کی حالت میں دیکھی کسی نے بڑی ہونے کی حالت میں اپنی اپنی رؤیت کے اعتبار سے سب نے تشبیہ دی ہے۔

۳۔ بعض علماء نے احتمال کے درجہ میں یہ فرمایا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ مہر نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد اطہر پر متعدد ہو[3]

---

[1] فتح الباری ص ۵۶۳ ج ۶۔ [2] فتح الباری ص ۵۶۳ ج ۶ [3] فتح الباری ص ۵۶۲ ج ۶۔

الفصل الثانی

حدیثِ بئرِبضاعۃ وحدیثِ قلتین ص۵۱

مسئلہ وقوع النجاستہ فی الماء

پانی نجاست گرنے کی صورت میں کب ناپاک ہوتا ہے ؟ اس میں مذاہب بہت مختلف ہیں صاحب سعایہ وغیرہ نے پندرہ تک اقوال ذکر کئے ہیں۔ یہاں اہم مذاہب خصوصًا مذاہب ائمہ اربعہ نقل کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔

۱۔ بعض اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑنے سے جب تک نجاست کا پانی پر غلبہ بالذات نہ ہوجائے۔ اس وقت تک یہ پانی طاہر ہے اس سے وضوء اور غسل جائز ہے[۱]۔ نجاست کے پانی پر غلبہ بالذات ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ پانی میں اتنی نجاست پڑجائے۔ جس سے پانی کی رقت اور سیلان ختم ہوجائے اس مذہب کا حاصل یہ ہوا کہ وقوع نجاست سے جب پانی کی رقت اور سیلان ختم ہوگئی تو پانی کی ذات اور ماہیت باقی نہ رہی اس لئے اس سے غسل وضو جائز نہیں یہ ناپاک ہے۔ اگر وقوع نجاست کے باوجود پانی کی رقت اور سیلان باقی ہے تو یہ پاک ہے اگرچہ پانی کے اوصاف میں تغیّر ہوچکا ہو۔ رقت اور سیلان کو پانی کی طبع، ذات اور ماہیت سمجھا جاتا ہے اور اوصاف سے مراد رنگ بو اور مزہ ہوتا ہے۔

۲۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جب پانی میں اتنی ناپاکی پڑجائے جس سے پانی کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا۔ اگر ناپاکی کے پڑنے سے پانی کے کسی وصف میں تغیّر نہ ہوا تو یہ پانی پاک ہوگا۔[۲] اس مذہب میں پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا مدار ناپاکی کے پڑنے سے تغیّر اوصاف ہونے یا نہ ہونے پر ہے۔

۳۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ پانی جب دو قلے یا اس سے زیادہ ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوگا جب تک کہ پانی کا کوئی وصف نہ بدلے۔ اگر پانی قلتین سے کم ہے۔ تو وقوع نجاست سے ناپاک ہوجائے گا خواہ اس کا کوئی وصف نہ بدلا ہو[۳]۔

۴۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ پانی کی دو قسمیں ہیں۔ کثیر اور قلیل۔ مارکثیر

---

[۱] حاشیۂ الکوکب الدری ص ۳۹ ج ۱ [۲] الکوکب الدری ص ۳۹ ج ۱ مع حاشیہ ص ۴۰۔
[۳] الکوکب الدری مع حاشیہ ص ۴۰ ج ۱ [۴] البحر الرائق ص ۷۵، ۷۶ ج ۱۔

میں ناپاکی پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا جب تک کسی وصف کا تغیّر نہ ہوا ہو۔ اگر قلیل ہو تو وقوع نجاست سے ناپاک ہو جائے گا۔ خواہ کسی وصف کا تغیر نہ ہو۔ قلیل وکثیر میں حنفیہ کے نزدیک فرق کا مدار مبتلیٰ بہ کا ظن اور رائے ہے۔ جس پانی کے بارے میں مبتلیٰ بہ کا ظن یہ ہو کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی سرایت کر کے دوسری طرف نہیں پہنچ سکتی وہ کثیر ہے۔ اور جس پانی کے بارنے میں مبتلیٰ بہ کا ظن یہ ہو کہ اس میں پڑی ہوئی ناپاکی کا اثر سرایت کر کے دوسری طرف پہنچ سکتا ہے یہ قلیل ہے۔

خلاصہ ائمہ اربعہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماء قلیل اور کثیر کے حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ کثیر بدون تغیر وصف ناپاک نہیں ہوتا اور قلیل وقوع نجاست سے ہی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو ائمہ کا اختلاف اس بات میں ہے کہ قلیل وکثیر میں حد فاصل کیا ہے؟ امام مالک تغیر وصف ہی کو فاصل قرار دیتے ہیں یعنی جس پانی میں وقوع نجاست سے تغیر وصف نہ ہو وہ کثیر ہے اور جس میں ہو جائے وہ ماء قلیل ہے امام شافعی کے نزدیک قلتین حد فاصل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک قلیل وکثیر میں امتیاز مبتلیٰ بہ کے ظن سے ہوگا یہ بات بھی یاد رہے کہ جب وقوع نجاست سے تغیر وصف ماء ہو جائے تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ یہ ناپاک ہے۔

دلائل مذہب اوّل والوں کا استدلال حدیث بئر بضاعۃ سے ہے۔ اِنَّ الماءُ طهورٌ لاینجسهٗ شئی[1] یہ حضرات کہتے ہیں کہ ماء پر الف لام جنسی ہے اور شئی عام ہے۔ اس لئے کہ یہ نکرہ تحت النفی ہے مطلب حدیث کا یہ ہوگا۔ کہ جنس پانی طہور ہے جب تک وہ پانی ہے کوئی چیز اُس کو ناپاک نہیں کر سکتی البتہ جب اتنی نجاست پڑ گئی کہ پانی کی رقت اور سیلان ہی ختم ہو گیا تو یہ پانی پانی ہی نہ رہا کیونکہ پانی کی ذات اور ماہیت اور طبیعت تو سیلان ہی ہے جب یہ نہ رہا تو ذات الماء ہی ختم ہو گئی۔

مالکیہ کی دلیل امام مالک کے مذہب کی دلیل بھی یہی حدیث ہے۔ لیکن مالکیہ پر یہ سوال ہوگا کہ اُن کے نزدیک تغیر وصف سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یہ اس حدیث کے ظاہر کے خلاف ہے۔ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ پانی بالکل ناپاک ہوتا ہی نہیں خواہ تغیّر وصف ہو یا نہ ہو۔ تغیّر وصف کی اس حدیث میں کوئی قید نہیں مالکیہ کی طرف سے استدلال کو تام کرنے کے لئے اس سوال کے جواب میں دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ایک جواب یہ کہ ابن ماجہ وغیرہ کی روایت میں اس حدیث میں ایک زیادتی ہے اِلَّا مَا غَلَبَ عَلٰی رِیْحِهٖ وطعمه وَلَوْنِهٖ۔ مطلب یہ ہوا کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی مگر جب ناپاکی پانی کی بو اور مزہ اور رنگ پر غالب آ جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تغیّر وصف کے بعد پانی کا ناپاک ہو جانا اجماعی مسئلہ ہے۔ تغیّر وصف کے بعد ناپاک ہو جانا انہوں نے اجماع سے ثابت کیا ہے۔ یہی جواب بہتر ہے۔ اس لئے کہ پہلے جواب میں

---

[1] نصب الرایہ ص ۹۴ ج ۱۔

جس زیادتی کا ذکر کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے ایسے مسئلہ میں قابل استدلال نہیں [۱]

شافعیہ و حنابلہ کی دلیل شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث القلتین سے ہے۔ اِذَا کَانَ الْمَاءُ قُلَّتَین لَمْ یَحْمِلِ الخبث۔ یعنی جب پانی دو قلے ہو جائے تو ناپاکی کو نہیں اٹھاتا۔ نہ اٹھانے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ناپاکی کی پرواہ ہی نہیں کرتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا۔ لَمْ یَحْمِلِ الخبث لَمْ یَنْجَسْ کے معنی میں ہے جیساکہ حدیث کی بعض روایتوں میں اس کی جگہ لَا یَنْجَسُ کے لفظ ہیں وہ روایت اس کے لئے مُفَسِّر ہے۔ شافعیہ نے حدیث القلتین کو تحدید حقیقی پر محمول کیا ہے یعنی انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ حدیث مائے قلیل اور مائے کثیر میں حد فاصل بیان کرنے کے لئے ضابطہ کلیہ ہے۔

دلائل احناف حنفیہ کو اس مسئلہ میں دو نقطوں پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ مار قلیل کے وقوع نجاست سے ناپاک ہونے کے لئے تغیر اوصاف کی ضرورت نہیں مار قلیل بغیر تغیر اوصاف کے بھی نجاست گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے دوسرا یہ کہ قلیل اور کثیر میں حد فاصل مبتلیٰ بہ کے ظن کو قرار دیا جائے۔

پہلے نقطہ پر دلائل ۱۔ متفق علیہ روایت میں ہے۔ اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء الحدیث، سو کر اٹھنے کے بعد بغیر دھونے کے ہاتھ اگر پانی کے برتن میں ڈال دے ظاہر ہے کہ اس سے پانی کے وصف میں تغیر نہ ہوگا پھر بھی ہاتھ ڈالنے سے منع کرنا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ پانی کے ناپاک ہونے کا مدار صرف تغیر وصف نہیں۔ تغیر وصف کے بغیر بھی پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۲۔ شیخین کی حدیث میں ہے۔ اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات۔ ظاہر ہے کہ کتے کے منہ ڈالنے سے تغیر وصف نہیں ہوتا پھر بھی اس چیز کو ناپاک قرار دیا اور سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا معلوم ہوا کہ تغیر وصف کے بغیر بھی وقوع نجاست سے پانی ناپاک ہو سکتا ہے۔

۳۔ اس باب کی پہلی حدیث میں مار راکد میں پیشاب کرنے سے منع کیا مار راکد میں پیشاب کرنے سے تغیر وصف لازم نہیں پھر بھی بول کرنے سے مطلقاً روک دیا گیا ہے۔

دوسرے نقطہ پر دلائل ۱۔ سنن ابی داؤد میں حدیث ہے اذا وقعت الفارۃ فی السمن فان کان جامدًا فالقوھا وما حولھا وان کان مائعا فلا تقربوہ [۲] اس حدیث سے دو باتیں ثابت ہوئی ایک یہ کہ چوہے کے مر جانے سے گھی

---

[۱] انظر نصب الرایہ ص ۹۴ ج ۱ [۲] سنن ابی داؤد ص ۱۸۱ ج ۱۔

ناپاک ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے تغیر اوصاف نہیں ہوتا دوسرا یہ کہ گھی کے جامد ہونے کی صورت میں حکم دیا گیا ہے کہ چوہے کو بھی پھینک دو اور اس کے ارد گرد والے گھی کو بھی۔ اس "ماحولہا" کی حدیث میں کوئی تحدید نہیں کی گئی کہ کتنی دور تک گھی نکالا جائے گا بلکہ اس کو مبتلیٰ بہ کے ظن پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ مبتلی بہ خود تحری کرے اور سوچے کہ اس چوہے کا اثر کہاں تک سرایت کر گیا ہوگا۔ بس اتنا گھی نکال دے۔ شریعت نے اس مسئلہ میں اور اس جیسے اور مسائل میں مبتلی بہ کے ظن کو معیار قرار دیا ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء راکد میں خصوصیت کے ساتھ بول سے نہی فرمائی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نظر شارع میں ماء راکد اور ماء جاری کے حکم میں فرق ہے۔ یہ فرق نصوص سے ثابت ہے اس کا کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ جاری اور غیر جاری میں وجہ امتیاز صرف یہی ہو سکتی ہے کہ ماء جاری میں ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ تک اثر انداز نہیں ہوتی۔ مدار احکام علل ہوتی ہیں۔ اگر کسی ماء راکد میں یہی وسعت پائی گئی یعنی وہ اس قدر ہوا کہ ایک جگہ کی ناپاکی دوسری جگہ نہیں پہنچ سکتی تو اشتراک علت سے اس کا حکم بھی جاری والا ہونا چاہیئے اسی پانی کو جو اس بات میں جاری جیسا ہو ماء کثیر کہا جاتا ہے یہ وقوع نجاست سے ناپاک قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ تغیر وصف نہ ہو جائے جیسا کہ جاری پانی کا حکم ہے۔ اور جس ماء راکد میں ایک طرف ناپاکی دوسری طرف پہنچ سکتی ہے۔ یہ جاری جیسا نہ ہوا اس کو قلیل کہا جاتا ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ پانی کی دو قسمیں ہیں جاری اور غیر جاری اور غیر جاری دو قسم کا ہے ایک وہ جو بمنزلہ جاری کے ہے ایک وہ جو بمنزلہ جاری کے نہیں۔ اب یہ بات رہ گئی یہ کیسے معلوم ہو کہ یہ پانی جاری کی طرح اور یہ غیر جاری کی طرح تو اس میں شریعت کا مزاج یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ظن مبتلی بہ کو معیار قرار دیا جائے۔ شریعت نے ایسے مسائل میں ظن مبتلی بہ کا اعتبار کیا ہے اور ظن مبتلی بہ کو فیصل بنانا اسہل بھی ہے اس لئے کہ اس سے ہر مقام پر کام لیا جا سکتا ہے۔ بخلاف قلتین وغیرہ کے کہ اتنے بڑے برتن سفر میں آدمی کے پاس نہیں ہوتے ان کو مدار بنانا شریعت کے مزاج تسہیل کے بھی خلاف ہے۔

جوابات حدیث بئر بضاعۃ

۱۔ ان الماء طہور میں الف لام جنسی نہیں عہد خارجی ہے اس سے مراد خاص پانی ہے یعنی بئر بضاعۃ کا پانی علامہ تفتازانی اور سید شریف نے لکھا ہے کہ الف لام کی قسموں میں اصل عہد خارجی ہے اگر عہد خارجی کو اصل نہ بھی مانیں تب بھی یہاں اس کو عہد خارجی پر محمول کرنا ضروری ہے اس لئے کہ یہ جملہ سوال کے جواب میں واقع ہوا ہے۔ جس پانی کے متعلق سوال تھا۔ جواب میں وہی خاص پانی مراد ہوگا اب مطلب

حدیث کا یہ ہوگا کہ یہ خاص پانی طہور ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں ان سے ناپاک نہیں ہوتا بئر بضاعۃ کا پانی نکال کر باغوں کو دیا جاتا تھا اگر اس میں ناپاکی پڑی بھی ہو تو بساتین کو پانی دینے کی وجہ سے یہ ناپاکیاں بھی نکل چکیں اور گندہ پانی بھی بارہا نکل چکا۔ صحابہ کرام کے سوال کا منشا یہ تھا کہ اگرچہ نجاسات اور نجس پانی اس سے نکل چکا ہے لیکن پھر بھی یہ اشکال ہے کہ نیچے کچھ نہ کچھ گندا پانی رہ جاتا ہے کیچڑ بھی گندہ ہو چکا ہے اور دیواریں بھی گندی ہو چکی تھیں۔ جب کنوئیں کا اور پانی نکلے گا تو ان گندی چیزوں سے مل کر وہ بھی ناپاک ہوگا۔ تو پھر اس سے وضوء کیسے کیا جا سکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ یہ نجاست اور نجس پانی نکالے جانے کے بعد شریعت کی نظر میں طہور سمجھا جاتا ہے۔ جس قسم کے خیالات تمہارے دلوں میں ہیں۔ شریعت ان کی وجہ سے پانی کے ناپاک رہ جانے کا فتوے نہیں دیتی۔ بلکہ جب نجاسات نکل گئیں اور بقدر راجب پانی بھی نکالا جا چکا تو شریعت اس قسم کے خیالات سے قطع نظر کر کے کنوئیں کو پاک قرار دیتی ہے۔

۲۔ سائلین کا یہ سوال بنا بر احتمال اور توہم کے تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ محض احتمالِ وقوعِ نجاست کی بنا پر پانی کو ناپاک نہیں کہا جا سکتا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سائلین کا یہ مطلب نہیں تھا کہ یہ ناپاکیاں کنوئیں میں ڈالی ہوئی اور پڑی ہوئی ہم نے خود مشاہد کی ہیں اس سے وضوء کریں یا نہ کریں؟ بلکہ مطلب یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ کبھی ہواؤں سے ایسی چیزیں اڑ کر کنوئیں میں پڑ جاتی ہوں ایسی حالت میں اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ پانی طہور ہے نجاست گرنے کے ایسے احتمالات کی وجہ سے اس کو ناپاک قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۳۔ اگر حدیث کے یہ محمل قبول نہ کئے جائیں اور حدیث کو بالکل اپنے ظاہر پر رکھا جائے تو یہ حدیث خود مالکیہ کے بھی خلاف ہوگی اس لئے کہ ظاہر لفظوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیض کے چیتھڑے اور کتوں کے گوشت اور بدبودار چیزیں ٹوکرے بھر بھر کر اس میں ڈالی جاتی تھیں۔ جب اتنی مقدار ناپاکیوں کی کنوئیں میں ڈال دی جائے گی تو بالکل بدیہی بات ہے کہ اس کنوئیں کے پانی کے سب اوصاف نمایاں طور پر بدل جائیں گے بلکہ اتنے ٹوکرے پڑنے کے بعد تو پانی کی رقت اور سیلان باقی رہنی بھی مشکل ہے۔ بہر کیف تغیر وصف اس صورت میں لازمی ہے اور تغیرِ وصف کے بعد تو مالکیہ بھی اس کو پاک نہیں کہتے اس لئے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر نہیں رکھا جا سکتا۔

۴۔ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر اس لئے بھی محمول نہیں کیا جا سکتا کہ "یلقی فیہ" سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نجاست بالقصد پانی میں ڈالی جاتی تھیں۔ حالانکہ مسلمان اور کافر سب ہی پینے کے پانی کو نجاسات سے محفوظ رکھنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ خاص طور پر جہاں پانی کی قلت ہو صحابہؓ طاہرین کی طہارت اور نظافت کا

مقام تو بہت اونچا ہے۔ وہ خود اس میں کیسے گندگیاں ڈال سکتے ہیں اور یہ بھی محال ہے کہ گندگیوں کا ڈھیر کنوئیں میں پڑا ہوا نظر آئے ایسی حالت کے متعلق سوال کریں کہ اس سے وضو کرنا ہے یا نہیں اور اگر بالفرض یہ ایسی حالت میں سوال کر ہی بیٹھیں تو نبی طاہر کے متعلق یہ بات محال ہے کہ وہ اس حالت میں اس سے وضو کی اجازت دے دیں۔ اس لئے اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ صحابہؓ پوچھتے ہوں کہ اتنی گندگیاں اس میں پڑی ہوئی ہم اس میں مشاہدہ کرتے ہیں اور ابھی وہ نکالی نہیں گئیں۔ بدستور پڑی ہیں اس حالت میں اس سے وضو کریں یا نہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمادیں کہ کرلو۔ اس لئے یہ بات متعین ہے کہ یا تو سوال احتمال کی بنا پر تھا۔ اور یا ناپاکی پڑنے کا یقین تھا اور ناپاکی اور ناپاک پانی کے نکل جانے کا بھی یقین تھا بساتین کی طرف جاری ہونے کی وجہ سے لیکن سوال کیا ہے بقیۃ الماء اور طین اور جُدران کی ناپاکی کی وجہ سے۔

۵۔ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ پانی میں نجاست پڑنے کے باوجود وہ طہور ہی رہتا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقائق مذکورہ سے قطع نظر کرکے آپ اس پانی کو طہور تو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جائز الاستعمال نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ قلیل پانی میں جب نجاست ملجاتی ہے تو پانی کے ہر حصہ میں اجزاء نجاست کا اختلاط ہوجاتا ہے۔ پانی کے جس حصے کو استعمال کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ اجزائے نجاست کا استعمال بھی لازم آئے گا۔ اور شریعت مطہرہ میں استعمال نجاست کی گنجائش نہیں۔ نبی طاہر صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب قرآن نے بیان کیا ہے۔ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ خبائث کو حرام کرنے کے لئے آپ تشریف لائے اور نجاست یقیناً خبائث میں سے ہے۔ جس پانی میں اجزائے نجاست مختلط ہوں تو نماز کی تیاری کے لئے اس کے استعمال کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے تو اگر حدیث کے ظاہری لفظوں پر نظر رکھتے ہوئے تسلیم بھی کرلیا جائے کہ وقوع نجاست پانی کو ناپاک نہیں کرسکتا۔ وہ طہور ہی رہے گا۔ لیکن دوسری نصوص اور کلیات کے پیش نظر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ پانی جائز الاستعمال ہے۔ اصل نزاع تو اس کے استعمال کے جائز ہونے یا ناجائز ہونے میں ہے اس کا استعمال ناجائز ہونا ثابت ہوگیا۔ یہی ہمارا مقصود ہے۔ اس جواب کی تفصیل فتح الملہم[1] میں ملاحظہ فرمائیے۔

حدیث القلتین کے جوابات

امام شافعیؒ نے حدیثِ قلتین کو تحدید حقیقی پر محمول کیا ہے۔ یعنی قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے قلتین کو حد حقیقی اور معیار فاصل سمجھتے ہیں اور ہم اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کرتے ان کا استدلال تام ہونے کے لئے ایک بات تو یہ ضروری ہے کہ یہ حدیث ایسے اہم مسئلہ میں قابلِ استدلال ہو اور دوسرے یہ کہ علی تقدیر

---

[1] ص ۲۳۳ ج ۱۔

تسلیم صحت یہ ثابت کیا جائے کہ اس سے مقصود حدِ حقیقی بیان کرنا ہے ہم جوابات کی شکل میں جو باتیں کہیں گے ان میں سے بعض کا تعلق پہلی بات سے ہے اور بعض کا تعلق دوسری بات سے۔ سب جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم وہ عذر بتانا چاہتے ہیں جن کی بناء پر ہم نے اسے تحدید حقیقی پر محمول نہیں کیا۔ اب جوابات مختصراً بیان کئے جاتے ہیں۔

۱۔ یہ حدیث سند کے لحاظ سے مضطرب ہے آثار السنن کے حاشیہ میں اس اضطراب کی تفصیل موجود ہے[۱]۔ اس کی سند کبھی کسی طرح سے نقل کی جاتی ہے کبھی کسی طرح سے تفصیل تعلیق آثار السنن میں ملاحظہ فرمائیے۔ سند کا اضطراب موجب ضعف ہوتا ہے۔

۲۔ اس کے متن میں بھی اضطراب ہے[۲] اس متن میں اِذَا کَانَ الْمَاءُ قُلَّتَیْنِ کے لفظ ہیں اور اس حدیث کی بعض روایتوں میں اِذَا کَانَ الْمَاءُ قُلَّتَیْنِ اَوْ ثَلٰثًا کے لفظ ہیں۔ اَوْ ثلاثًا نقل کرنے والے بھی کافی راوی ہیں[۳] اس اَوْ کو شک راوی پر محمول کرنا مشکل ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ اَوْ ثلاثًا کے لفظ صاحب رسالت سے ثابت ہیں۔ اور اَوْ تنویع کے لئے ہے تو جب اس میں یہ فرمادیا کہ جب پانی دو قلے ہوں یا تین تو معلوم ہوا کہ یہ حدِ حقیقی بتانے کے لئے نہیں حدِ حقیقی تو ایک متعین مقدار ہو سکتی ہے۔ اس میں یا کہنے کا کیا مطلب عبداللہ بن عمرو سے ایک موقوف روایت میں اربعین قُلّة کے لفظ ہیں یہ روایت سنداً صحیح ہے متن کا یہ اختلاف حدِ حقیقی پر محمول کرنے سے مانع ہے۔

۳۔ اس حدیث کے معنی میں اضطراب ہے۔ اس لئے کہ قُلّہ کے لغتِ عرب میں بہت سے معانی آتے ہیں۔ اس کا معنی پہاڑ کی چوٹی کا بھی آتا ہے۔ آدمی کی قامت کا بھی آتا ہے۔ اور مٹکے کا بھی آتا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہاں مٹکا ہی مراد ہے تو نامعلوم کس شہر کا مٹکا مراد ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ قلال ہجر مراد ہیں اگر ثابت ہو جائے کہ قلال ہجر مراد ہیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ہجر میں ایک ہی مقدار کے مٹکے بنتے تھے۔ حدِ حقیقی بیان کرنے کے لئے کوئی ایسی مقدار بتانی چاہیئے جو واضح اور متعین ہو۔ اس میں کمی بیشی نہ ہو سکتی ہو۔ تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے سنداً بھی متناً بھی معناً بھی۔ ایک اضطراب بھی احتجاج میں قادح ہوتا ہے جب تینوں اضطراب مل جائیں گے تو اس سے استدلال اور بھی کمزور ہو جائے گا۔

۴۔ حدیث قلتین کی صحت یا عدم صحت میں علماء کا کافی اختلاف ہے۔ بہت سے محققین نے اس کی تصحیح کی ہے اور مذاہب اربعہ کے بہت سے نجوم نے اس کی تضعیف بھی کی ہے[۴]۔ بہر حال اتنی بات ثابت ہوگئی کہ اس کی

---

[۱] ص ۳ [۲] اضطراب فی المتن کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۱۰۸ تا ۱۱۰ ج ۱
[۳] ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۲۳۱ ج ۱

صحت مختلف فیہ ضرور ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ صحیح ہے اس میں جو اسباب ضعف ہیں ان کو نظر انداز کر دیا جائے تب بھی دین کے اس بڑے ضابطہ میں اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ پانیوں کے مسئلہ کی ضرورت عام ہے اگر کثیر اور قلیل پانی میں فرق کرنے کا ضابطہ یہی ہوتا تو تمام صحابہ اور بعد کے علماء میں یہ مشہور ہوتا سب اس کی تلقی کرتے کیونکہ جتنی کسی مسئلہ کی ضرورت زیادہ ہو جتنا کسی مسئلہ میں ابتلاء زیادہ۔ اتنی ہی اس کی تعلیم عام ہونی چاہیئے۔ اور شہرت بھی عام ہونی چاہیئے اور حدیث قلتین کا حال یہ ہے کہ صحابہؓ میں اس کو روایت کرنے والے صرف عبداللہ بن عمر ہیں۔ اور عبداللہ بن عمر سے اس کو نقل کرنے والے صرف ان کے دو صاحبزادے عبیداللہ اور عبداللہ ہیں کوئی تیسرا ان سے ناقل نہیں۔ اگر یہ اتنے بڑے مسئلہ میں دین کا ضابطہ ہے تو عبداللہ بن عمر کے اجلہ تلامذہ کیوں اس سے ساکت ہیں نافع کہاں ہیں؛ سالم کہاں ہیں؛ ایوب کہاں ہیں؛ سعید بن جبیر کہاں ہیں؛ اہل مدینہ کہاں ہیں؛؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنے بڑے مسئلہ میں ایک صاف ضابطہ اُن کے ہاتھ لگ سکتا ہے وہ اپنا عمل اور فتوے اس کے مطابق کیوں نہیں رکھتے۔ غرضیکہ اگر اس کی سند صحیح بھی ہو تب بھی اس کی نقل اتنی مستفیض نہیں ہے جتنی ایسے عام ابتلاء والے مسئلہ میں ہونی چاہیئے تھی معلوم ہوا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور ضابطہ ارشاد نہیں فرمائی۔

۵۔ بعض حنفیہ نے جواب یہ دیا ہے کہ لم یحمل الخبث۔ کا معنیٰ یہ ہے کہ دو قلے پانی اتنا کم ہے کہ ناپاکی کو برداشت نہیں کر سکتا اتنے پانی میں جب ناپاکی گر جائے تو ناپاک ہو جاتا ہے۔ یعنی لم یحمل الخبث۔ ینجس کے معنیٰ میں ہے۔ شافعیہ کا استدلال ساقط ہو گیا اس جواب پر یہ شبہ ہے کہ بعض روایتوں میں لم یحمل کی جگہ لا ینجس ہے اس توجیہ کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے اصل لفظ لم یحمل الخبث ہوں اور اس کا معنیٰ ینجس ہی ہو۔ لیکن کسی راوی نے اس کا معنیٰ لا ینجس سمجھا اور اپنے فہم کے مطابق بطور روایت بالمعنیٰ لا ینجس نقل کر دیا۔

۶۔ حضور صلی اللہ علیہ کا یہ جواب علیٰ اسلوب الحکیم ہے سائیں کا سوال بنا بر احتمال اور توہم کے تھا انہوں نے درندوں کو ان پانیوں میں منہ ڈالتے دیکھا نہیں تھا صرف احتمال تھا کہ شاید منہ ڈال جاتے ہوں۔ جواب میں اصل بات یہ کہنی مقصود ہے کہ وہم اور احتمال کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ لیکن جواب میں اسلوب ایسا حکیمانہ اختیار فرمایا کہ وہم کٹ جائے کہ بھائی اگر سچ مچ منہ ڈال بھی دیتے ہوں تو بھی اتنے پانی میں اُن کے مُنہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ حدیثوں میں اس کی مثالیں بکثرت ملیں گی کہ بہت سے عنوانات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہم کو کاٹنے کے لئے اختیار فرمائے مثلاً صحیح بخاریؒ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے

لے ص ۸۲۸ ج ۲

کسی نے عرض کیا کہ ہمارے سامنے ذبح کئے ہوئے گوشت آتے ہیں۔ نامعلوم اُن پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا منشا بھی توہم تھا اصل بات تو جواب میں یہ کہنی تھی کہ بھائی ایسے وہموں کا اعتبار نہ کیا کرو لیکن اس سے مادۂ وہم منقطع نہ ہوتا آپ نے ایسے اسلوب میں جواب دیا کہ جو قاطع للوہم ہو آپ نے فرمایا بھائی تم کھاتے وقت اللہ کا نام لے لیا کرو حالانکہ اگر ذبح کے وقت بسم اللہ نہیں پڑھی تھی تو کھانے کے وقت کی بسم اللہ اس کے قائمقام نہیں ہوسکتی یہ بات صرف قطع وہم کے لئے فرمائی ہے۔

ایسے ہی احادیث میں آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کسی عورت نے سوال کیا کہ راستہ میں چلتے ہوئے میرا کپڑا زمین پر گھسٹتا ہے اور نجاست پر لگ جاتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یُطَهِّرُهٗ مَا بَعْدَهٗ[1] حالانکہ کپڑے کو اگر ناپاکی لگ جائے تو کسی کے نزدیک بھی وہ زمین پر رگڑنے سے وہ پاک نہیں ہوتا دھونا ہی پڑے گا یہ عنوان صرف وہم دور کرنے کے لئے ہے۔ عورت کا یہ سوال بنا بر توہم تھا کہ شاید کپڑے کو ناپاکی لگ جاتی ہو۔ اگر جواب میں اتنا ہی فرمادیتے کہ وہم کا کوئی اعتبار نہیں تو اس کا وہم دور نہ ہوتا اور تسلی نہ ہوتی آپ نے ازالۂ وہم کے لئے یہ فرمادیا کہ اگر تیرے دامن کو ناپاکی لگتی ہوگی تو بعد میں جھڑ بھی تو جاتی ہوگی اس لئے تیرا کپڑا پاک ہوگیا۔ ایسے نظائر احادیث میں بہت ملیں گے حاصل اس جواب کا یہ نکلا کہ سوال بنا بر توہم تھا اصل بات یہ کہنا ہے کہ ایسے توہم کا کوئی اعتبار نہیں۔ قطع وہم کے لئے یہ عنوان اختیار فرمایا ہے۔

۷۔ قلتین کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے نہیں فرمایا کہ یہ بطور ضابطہ قلیل وکثیر کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ بلکہ قلتین کا ذکر اس لئے فرمایا کہ سائل اور مبتلیٰ بہ کے ظن میں قلتین کثیر سمجھا جاتا تھا کیونکہ قلّہ عرب کے برتنوں میں سے سب سے بڑا ظرف ہے جب وہ بھی تعدد کی حد تک پہنچ جائے گا تو مخاطب کی نظر میں یہ ضرور کثیر ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ جنگلوں کا یہ پانی کم از کم دو قلے ہوتا ہی ہے اور یہ تیرے ظن میں بھی کثیر ہے تو پھر اس میں درندوں کے منہ ڈالنے سے کیا ہوتا ہے۔ تو اس میں کثیر اس پانی کو کہا گیا جس کو مبتلیٰ بہ کثیر سمجھتا ہے یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کے بالکل مطابق ہے۔

۸۔ حضرت عالی گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ حدیث پڑھی تھی تو گڑھا کھود کر دو قلے اس میں پانی ڈال کر دیکھا کہ آیا حنفیہ کے مذہب پر یہ غدیر عظیم بنتا ہے یا نہیں؟ تو دیکھا گیا کہ اس میں ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر انداز نہیں ہوتی تھی تو یہ دو قلے پانی ہمارے مسلک پر بھی کثیر میں داخل ہوا۔ اس لئے یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہم بھی اس پر عامل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہم نے اس کو تحدید حقیقی پر حمل نہیں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے جس کے موانع ہم پیش کر چکے ہیں۔ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مُد پانی

---

[1] مشکوٰۃ ص ۵۳ بحوالہ مالک، احمد، ترمذی، ابوداؤد، دارمی۔

سے وضوء اور ایک صاع پانی سے غسل کرتے تھے۔ اس حدیث کے ماتحت امام ترمذیؒ نے امام شافعی احمد اور اسحٰق کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث توقیت اور تحدید پر محمول نہیں ہے۔ اس سے کم و بیش بھی جائز ہے۔ ہم بھی حدیث قلتین میں صرف اتنی بات ہی کہتے ہیں کہ یہ توقیت اور تحدید پر محمول نہیں ہے اور توقیت اور تحدید پر محمول کرنے کے لئے موانع شرعیہ ہم پیش کر چکے ہیں۔

اہم فائدہ قلیل اور کثیر پانی میں فرق کرنے کے لئے اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ مبتلی بہ کے ظن پر مدار ہے جس پانی کے بارہ میں اس کی غالب رائے یہ ہو کہ ایک طرف پڑی ہوئی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک پہنچ جائے گا یہ قلیل ہے۔ اور اس کے خلاف کثیر ہے۔ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ بعض متون متاخرین کے اندر جو یہ مسئلہ لکھدیا گیا ہے کہ کثیر پانی وہ ہے جو عشر فی عشر ہو یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے یہ اس طرح سے شہرت پا گیا کہ امام محمد سے کسی نے پوچھا کہ غدیر عظیم کتنا ہوتا ہے تو آپ نے فرمایا میری مسجد کے برابر لوگوں نے مسجد کو ناپنا شروع کیا اندر سے وہ ثمانیۃ فی ثمانیۃ اور باہر سے عشر فی عشر تھی اس سے سمجھ لیا گیا کہ ان کے نزدیک غدیر عظیم کی حد عشر فی عشر ہے حالانکہ امام محمد کا مقصود تحدید نہیں تھا بلکہ تقریب تھا اور اگر مان لیا جائے کہ ان کی مقصود تحدید تھا تو اس سے ان کا رجوع ثابت ہے نیز انہوں نے غدیر عظیم کی حد بتائی ہے یہ اپنے ظن سے بتائی ہے مطلب یہ ہے کہ میرے ظن میں اتنا پانی کثیر سمجھا جاتا ہے۔ ظن مبتلی بہ کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ ایک مبتلی بہ کا ظن دوسروں کے لئے لازم نہیں ہوتا۔ اس لئے صحیح یہ ہے کہ امام محمد بھی اس مسئلہ میں شیخین کے ساتھ ہیں۔ تینوں میں سے کوئی بھی تحدید حقیقی کے قائل نہیں ہیں حنفیہ کا اصل مذہب تفویض الی ظن المبتلی بہ ہی ہے۔ عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں۔ بعد کے مشائخ متاخرین نے اسے سہولت کے لئے اختیار کیا ہے ہر آدمی ذی رائے نہیں ہوتا۔ عام آدمی کو ایسے موقعہ پر فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے عوام کی آسانی کے لئے عشر فی عشر کی تحدید کی ہے اس لئے کہ جو پانی دہ در دہ ہو گا۔ اس میں ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف تک نہیں پہنچتا جب عشر فی عشر اصل مذہب حنفی نہیں ہے تو ہم دلائل سے اس بات کو ثابت کرنے کے ذمہ دار نہیں ہیں۔ ہم پر ذمہ داری صرف اصل مذہب حنفی کے اثبات کی ہے۔ حنفیہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ عشر فی عشر کا مذہب کسی حدیث سے ثابت نہیں اس کا جواب یہی ہے جو عرض کیا گیا کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے ہی نہیں لہٰذا ہم اس کے اثبات کے ذمہ دار نہیں ہیں۔

۱؎ جامع ترمذی ص ۱۸ ج ۱

۲؎ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو البحر الرائق ص ۷۵، ۷۶ ج ۱۔

شارح[1] وقایہ نے عشر فی عشر کو حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے حدیث میں آتا ہے۔

[2] من حفر بئرا فله اربعون ذراعا عطنا لماشیته یعنی جو شخص کسی مباح زمین میں کنواں کھودے تو اس کا حریم چالیس ذراع ہوگا۔ اس حریم کے اندر کسی اور شخص کو نہ پانی کا کنواں کھودنے کی اجازت ہوگی نہ بئر بالوعہ کھودنے کی۔ اس حدیث میں حریم چالیس ذراع بتایا گیا ہے۔ چالیس ذراع کا مطلب شارح وقایہ نے یہ لیا ہے۔ کہ چاروں طرف دس دس ذراع ہو۔ اس مطلب کے لحاظ سے دس ذراع کے اندر دوسرا آدمی بئر الماء اور بئر بالوعہ کھودنے کا مجاز نہ ہوگا۔ دس ذراع سے باہر کھود سکتا ہے۔ یہاں سے شارح وقایہ نے استدلال کیا ہے کہ دیکھو شریعت دس ذراع تک بئر بالوعہ کھودنے کی اجازت نہیں دیتی اس سے آگے اجازت ہے اس کی علت یہی ہو سکتی ہے کہ دس ذراع تک نجاست کا اثر سرایت کر کے کنوئیں میں آئے گا۔ پورے دس ذراع یا اس سے آگے اگر بئر بالوعہ ہوا تو نجاست کا اثر پانی تک نہ آئے گا اس سے معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں دس ذراع سے نیچے نیچے تک ایک طرف کی ناپاکی دوسری طرف تک اثر کرتی ہے لہٰذا دس ذراع سے کم حوض کو قلیل کہیں گے۔ اور دس ذراع اور اس سے زیادہ کو کثیر کہیں گے۔

صاحب[3] بحر نے شارح وقایہ کے اس استدلال پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حدیث میں جو اربعون ذراعا حریم آتا ہے۔ شارح وقایہ نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ دس ذراع ہر طرف حریم ہوگا۔ صاحب بحر کہتے ہیں کہ یہ مطلب ٹھیک نہیں صحیح مطلب یہ ہے کہ اس کنوئیں کا حریم چالیس ذراع ہر طرف ہوگا۔ لہٰذا وہ استدلال ختم ہوگیا

دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ بات جو کہی گئی ہے کہ دس ذراع تک بئر بالوعہ نہیں کھود سکتا اس کے آگے کھود سکتا ہے یہ اصل مذہب حنفی نہیں ہے بلکہ مذہب حنفی یہ ہے کہ زمین کی تاثیر سمجھنے والے دو عادل تجربہ کاروں سے پوچھا جائے کہ ایسی زمین میں کتنی دور تک نجاست کا اثر کنوئیں میں پہنچ سکے گا جہاں تک اثر پہنچنے کا خطرہ ہے۔ وہاں تک بئر بالوعہ نہ کھودنے دیا جائے اور جتنی دور سے اثر پہنچنے کا خطرہ نہیں ہے وہاں تک کھودنے کی اجازت ہوگی یہ مقدار زمین کے سخت یا نرم ہونے کے اعتبار سے بدل سکتی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ پانی کو زمین پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے زمین کثیف چیز ہے اور پانی اس کی نسبت لطیف ہے۔ زمین میں سے نجاست کا اثر اس قدر سرایت نہیں کر سکتا جس قدر تیزی سے پانی میں سرایت کرے گا۔ دس ذراع سے بئر بالوعہ کا اثر زمین میں سے ہوتا ہوا اگر کنوئیں

---

[1] شرح وقایہ ص ۸۷ ج ۱ [2] سنن ابن ماجہ ص ۱۸۱ [3] البحر الرائق ص ۷۸ ج ۱

تک پہنچے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ پانی کے تالاب میں سے بھی ایک طرف کی ناپاکی کا اثر اتنی دور ہی سے دوسری طرف پہنچے گا بلکہ پانی کی لطافت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں اس سے کم ساخت سے ایک طرف کی ناپاکی کا اثر دوسری طرف پہنچ جائے گا۔

عن ابی ھریرہ قال سأل رجل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یارسول اللہ انا نرکب البحر ص۵۱۔ اس حدیث کے اہم مباحث کو فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

فائدہ اولیٰ۔ حاصل حدیث وتعیین سائل

اس حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ جب ہم سمندر کا سفر کرتے ہیں ہم تھوڑا سا پانی ساتھ لے کر جاتے ہیں اگر اس پانی سے ہم وضوء وغیرہ کرلیں تو پینے کیلئے ہمارے پاس پانی نہیں رہے گا کیا ایسی صورت میں سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا "ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ" یہ سوال کرنے والا کون تھا۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سائل قبیلہ بنی مدلج کا شخص تھا۔ اس کے نام میں کئی آراء ہیں مثلاً عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن صخرۃ [1] یہ شخص کشتی بانی کرتا تھا[2]

فائدہ ثانیہ۔ منشائے سوال

یہ بات قابلِ غور ہے کہ سائل کا سوال کرنے کا منشاء کیا ہے۔ سمندری پانی سے وضوء کے بارہ میں اُسے کیا تردّد اور خلجان پیش آیا جس کی وجہ سے یہ سوال کیا ہے علماء نے اس سوال کے منشاء مختلف بیان کیے ہیں

۱۔ ابوداؤد کی ایک روایت میں آتا ہے ان تحت البحر لنارا[3] یعنی سمندر کے نیچے دوزخ ہے شاید اس سائل تک یہ حدیث پہنچ گئی ہو وہ سمجھے ہوں کہ سمندر کے پانی میں دوزخ کا اثر ہے جس کی وجہ سے یہ اس قابل نہیں کہ اس سے وضوء کیا جائے حافظ عسقلانی نے فتح الباری میں طبرانی کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک یہودی سے پوچھا کہ دوزخ کہاں ہے؟ اس نے کہا کہ سمندر میں تو حضرت علیؓ نے فرمایا ما اراہ الا صادقا پھر اس کی تاکید میں یہ آیت پڑھی وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ۔ اور دوسری آیت میں ہے

---

[1] معارف السنن ص۲۵۴ ج ۱ [2] اوجز المسالک ص ۴۸ ج ۱
[3] سنن ابی داؤد ص ۳۳۷ ج ۱۔

وَ اِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ غرضیکہ یہ باتیں منشاء سوال بن سکتی ہیں۔

۲. سمندر میں بہت تعداد میں حیوانات مرتے رہتے ہیں سائل نے شاید یہ سمجھا ہو کہ جس پانی میں اس قدر جانور مرتے ہیں وہ ان کے مرنے سے ناپاک ہو گیا ہو اس لئے سوال کیا۔

۳. سمندر کا مزہ اور رنگ عام طور پر تغیر ہوتا ہے شاید ذائقہ کے کڑوے ہونے اور رنگ کے متغیر ہونے کی وجہ سے یہ سمجھا ہو کہ یہ طہور نہیں

فائدہ ثالثہ۔ ایک اشکال کا جواب

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر حج وعمرہ اور جہاد کے بھی سمندر کا سفر جائز ہے جبکہ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے لا یرکب البحر الا حاج او معتمر او غازی فی سبیل اللہ[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کسی کیلئے سمندری سفر جائز نہیں۔ دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد والی روایت میں نہی تحریمی نہیں بلکہ نہی ارشادی ہے نہی ارشادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ نہی اس کام کے حرام ہونے کی وجہ سے نہیں کی جا رہی بلکہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ یہ کام مخاطب کے مفادات و مصالح کے خلاف ہے یہاں نہی اس لئے کی گئی کہ اس زمانہ میں سمندری سفر خطرناک ہوتا تھا مطلب یہ ہے کہ ایسا خطرناک سفر حج، عمرہ یا جہاد جیسے کسی اہم کام کے لئے ہی کرنا چاہیئے۔

فائدہ رابعہ ماء البحر کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سمندر کے پانی سے وضوء وغیرہ جائز ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک سمندر کے پانی سے طہارت مکروہ ہے۔ عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو سے بھی یہی منقول ہے[2]

فائدہ خامسہ جواب میں اطناب کی وجہ

سائل کے اس سوال کے جواب میں صرف "نعم!" فرما دینا کافی تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا بلکہ فرمایا "ھو الطھور ماءہ الخ" اس اطناب میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں مثلاً

۱. اگر نعم فرما دیتے تو اس میں شبہ ہوتا کہ شاید صرف وضوء کے لئے اس کو استعمال کر سکتے ہیں، غسل کیلئے نہیں کر سکتے اس لئے کہ سوال وضوء کے متعلق ہے اور یہ اشتباہ بھی ہو سکتا تھا کہ وضوء کے لئے عام حالات میں ماء البحر کا استعمال درست نہیں بلکہ صرف اس حالت میں اس سے وضوء ہو سکتا ہے جو سوال کے وقت تھی۔

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۳۳۷ ج ۱ [2] جامع ترمذی ص ۲۱ ج ۱۔

یعنی حالتِ اضطرار میں اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے۔ اس جواب میں تعمیم ہوگئی کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس لیے ہر طہارت کے لئے ہر موقعہ پر تطہیر کے لئے اس کو استعمال کر سکتے ہیں۔ حالت اختیار میں بھی اور حالت اضطرار میں بھی۔

۲۔ اگر نعم فرما دیتے تو اس سے جوازِ وضو کا حکم سمجھ میں آجاتا۔ لیکن اس کی علت سمجھ میں نہ آتی۔ اس جواب میں حکم مع علت بتادیا گیا ہے یعنی اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ یہ طہور ہے۔

فائدہ سادسہ — بحری جانوروں کا حکم

اس حدیث کے تحت شارحین حدیث نے ایک اختلافی مسئلہ کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ یہ کہ سمندری جانوروں میں سے کس کس کا کھانا حلال ہے مچھلی کا کھانا تو بالاجماع جائز ہے۔ باقیوں میں اختلاف ہے حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ حیوانات البحر میں سے صرف سمک حلال ہے بجمیع اقسامہا۔ باقی سب جانور حرام ہیں۔ شافعیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں ۱؎ تمام سمندری جانور حلال ہیں حتیٰ کہ کلب البحر خنزیر البحر حیّاتُ البحر سب حلال ہیں ۲؎ دوسرا قول یہ ہے کہ سمندر کے سب جانور حلال ہیں ماسوا ضفدع۔ اور تمساح اور سلحفاۃ کے۔ ۳؎ تیسرا قول یہ کہ جن سمندری جانوروں کی نظیر برّی جانوروں میں حلال ہے وہ سمندری جانوروں میں بھی حلال ہے جیسے بکری، اونٹ وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر برّی جانوروں میں حرام ہے وہ سمندری میں بھی حرام ہیں۔ جیسے خنزیر، کلب وغیرہ۔ اور جن سمندری جانوروں کی نظیر بر میں نہیں وہ بھی حلال ہیں۔ شافعیہ کے ہاں اِن تینوں میں مختار قول یہی ہے کہ سب حلال ہیں ماسوائے ضفدع کے امام مالک اور امام احمد کا مذہب بھی مختارِ شافعیہ کے قریب قریب ہے یعنی سب حلال ہیں چند ایک مستثنیٰ ہیں۔ استثنا میں اِن کا اختلاف ہے[۱]۔ بہرکیف ائمہ ثلثہ مچھلی کے علاوہ بھی بعض سمندری جانوروں کی حلت کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل ۱۔ ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ نے اس مسئلہ میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ وَالْحِلُّ مَيْتَتُهٗ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میتہ کی جو اضافت ہے بحر کی طرف یہ اضافت استغراق کیلئے ہے۔ معنیٰ یہ ہوا کہ سمندر کے سب میتات حلال ہیں۔ اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کرتے ہیں کہ تم صرف مچھلی کو حلال کہتے ہو باقیوں کو حرام کہتے ہو۔ یہ اس حدیث کے خلاف ہے۔

۲۔ آیتِ قرآنی احل لکم صید البحر۔ اس آیت میں صید بمعنی ''مصید'' ہے یعنی شکار کیے ہوتے جانور۔ آیت سے سمندر کے شکار کردہ جانوروں کا جواز مطلقاً ثابت ہو رہا ہے۔ سمک کی کوئی تخصیص نہیں۔

۱؎ مذاہب کی تفصیل معارف السنن ص ۲۵۶ ج ۱۔

۳۔ احادیث میں واقعہ آرہا ہے کہ ایک سفرِ بحر میں صحابہؓ کو بہت سخت بھوک لگی ہوئی تھی۔ کھانے کے لئے پاس کچھ نہ تھا۔ قدرت نے یہ انتظام فرمایا کہ سمندری جانوروں میں سے العنبر ان کے ہاتھ لگا۔ جس کو یہ کئی دن تک کھاتے رہے۔ تو عنبر کا کھانا بھی صحابہؓ سے ثابت ہوگیا۔

جوابات

پہلی دلیل کے جوابات

۱۔ میتۃ کی اضافت استغراقی نہیں عہدی ہے اس سے مراد مخصوص میتہ ہے یعنی سمک جیسا کہ دوسرے دلائل کا تقاضا ہے۔

۲۔ اگر یہ تسلیم کریں کہ یہ اضافت استغراق کے لئے ہے۔ تب بھی یہ ہمارے خلاف نہیں اس لئے کہ یہاں حِلّ کا معنی ہے طاہر۔ حِلّ کے دو معنی آتے ہیں ایک کسی چیز کا کھانا حلال ہونا۔ دوسرا کسی چیز کا پاک ہونا نجس نہ ہونا خواہ اس کا کھانا حلال ہو یا نہ۔ یہاں حِلّ دوسرے معنی میں ہے یعنی طاہر اس سے یہ بات نکلی کہ سمندر کے سب میتات طاہر ہیں۔ یعنی نجس نہیں ہیں۔ طاہر ہونے سے حلت اکل لازم نہیں آتی جیسے مٹی طاہر ہے۔ اس کے باوجود اس کا کھانا ٹھیک نہیں۔ حِلّ کو یہاں طاہر کے معنی میں لینا سیاق کے زیادہ مطابق ہے۔ اس صورت میں اس جملے کا ربط ماقبل سے بالکل ظاہر ہوجاتا ہے پہلے فرمایا تھا کہ سمندر کا پانی طہور ہے۔ اس پر یہ اشکال ہوسکتا تھا کہ سمندر میں اتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے طہور رہا تو جواب یہ ہوا کہ اس کے سب میتے طاہر ہیں۔ اس لئے ان سے سمندر کا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب

آیت میں صید بمعنی ”مصید“ نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مصدری معنی پر ہے اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی یہی ہے۔ صید بمعنی مصید مجاز ہے۔ اس سے حالتِ احرام میں فعل اصطیاد کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس سے اس کے کھانے کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری دلیل کا جواب

عنبر والی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عنبر انواع سمک میں سے ہی ایک نوع ہے۔ اس کا حکم سمک والا ہی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اس واقعہ کی بعض روایتوں میں عنبر کی جگہ حُوت کا لفظ آیا ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں فَاَلْقَی الْبَحْرُ حُوْتًا مَیْتًا لَمْ نَرَ مِثْلَہٗ یُقَالُ لَہُ الْعَنْبَرُ[1] اس میں تصریح ہوگئی کہ عنبر بھی مچھلی کی ایک قسم ہے۔ اگر بالفرض تسلیم کریں کہ جس عنبر کو صحابہؓ نے کھایا تھا وہ غیر سمک ہے۔ تب بھی ہمارے لئے مُضر نہیں۔ اس سے غیر سمک کا حلال ہونا ثابت نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان احادیث میں تصریح ہے کہ جب یہ کھائی

---

[1] صحیح بخاری ص ۶۲۶ ج ۲.

گئی تھی اس وقت ان کو شدید بھوک تھی اور کچھ کھانے کے لئے نہ تھا تو یہ حالتِ اضطرار ہوئی۔ اس کا جواز حالتِ اضطرار میں ثابت ہوا۔ گفتگو حالتِ اختیار میں ہے۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کہتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ تمام میتات البحر حرام ہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن مجید کی نصِ قطعی میں میتہ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ اور اس میں اطلاق ہے۔ خواہ میتۃ البحر ہو خواہ میتۃ البر ہو۔ اطلاق آیت سے معلوم ہوا کہ بحر اور بر کا ہر میتہ حرام ہے البتہ حدیث مشہور سے دو میتہ کی تخصیص ثابت ہے۔ اُحِلَّتْ لَنَا الْمَيْتَتَانِ. اَلسَّمَكُ وَالْجَرَادُ۔ باقی میتات کا حکم وہی رہے گا حرمت والا۔

ان دونوں میتوں کی تخصیص پر اجماع بھی ہے۔ مچھلی کے علاوہ کسی بحری جانور کا کھانا صحابہؓ سے ثابت نہیں ہے[۱] یہ تعامل بھی دلیل ہے کہ صرف مچھلی حلال ہے۔

فائدہ سابعہ "الحل میتۃ" کا ماقبل سے ربط

حدیث کے دونوں جملے ھو الطھور ماءُہٗ وَالحِلُّ مَيْتَتُہٗ ان دونوں میں ربط کیا ہے سائل نے تو صرف پہلی بات پوچھی ہے کہ اس سے وضوء جائز ہے یا نہیں دوسری بات کیوں ارشاد فرمائی اس کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ اس کا اضافہ بطورِ اسلوب حکیم کے ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سمجھا کہ جیسے سمندری سفر میں وضوء اور پینے کے لئے پانی کی ضرورت ہے جس کی بنا پر اُس نے سوال کیا ہے ایسے ہی کبھی کھانے کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے تو اس کی ضرورت کا احساس فرما کر جواب میں اضافہ فرما دیا۔

۲۔ یہ دوسرا جملہ منشار سوال کے ازالہ کے لئے ہے سائل کے ذہن میں یہ بات تھی کہ سمندر میں کتنے جانور مرتے ہیں تو یہ کیسے پاک رہ سکتا ہے۔ اس کے منشار کو یوں دور فرمایا کہ یہ سب میتے تو طاہر ہیں۔ ان کے مرنے سے طہارت پر کیا حرف آئے گا۔

۳۔ سمندر کے پانی سے وضوء کا جائز ہونا ایک ظاہر مسئلہ تھا جس کو سب جانتے ہیں۔ البتہ میتہ کا حلال ہونا یہ مسئلہ ذرا سا ظاہر نہیں جب سائل پہلے بدیہی مسئلہ سے ناآشنا ہے۔ تو دوسرا مسئلہ جو ضروری بھی ہے اور پہلے سے دقیق بھی ہے تو اُس سے یہ ضرور ہی ناواقف ہوگا۔ اس لئے جواب میں یہ بات بھی فرما دی۔

---

[۱] کذا فی معارف السنن ص ۲۵۷ ج ۱۔

فائدہ ثامنہ ایک اشکال کا جواب

حدیث کے جملہ ھوالطھور ماءہ میں مسندین معرفہ ہیں۔ اور تعریف مسندین مفید قصر ہوتا ہے۔ تو لبظاہر اس کا معنی یہ بنا کہ یہی پانی طہور ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی پانی طہور ہیں۔

جواب یہ ہے کہ تعریف مسندین کی دلالۃ قصر پر لازمی نہیں ہے۔ کبھی خبر کو معرفہ لانے میں اور نکات بھی ہوتے ہیں۔ قصر مقصود نہیں ہوتا علامہ جرجانی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے اور اگر مان لیا جائے کہ یہاں قصر ہے تو قصر کی دو قسمیں ہیں۔ کبھی قصر مسند کا مسند الیہ پر ہوتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ایک صورت میں جملے کا معنی یہ بنے گا کہ یہی پانی پاک ہے۔ اس پر اشکال ہے لیکن یہ معنی مراد نہیں یہاں دوسری صورت مراد ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ پانی طہور ہی ہے یعنی اس کے غیر طہور ہونے کا شبہ نہ کیا جائے۔

عن ابی زید عن عبداللہ بن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ لیلۃ الجن الخ صدا۔

نبیذ بر وزن فعیل ہے بمعنی مفعول۔ النبذ کا معنی ہے "پھینکنا" نبیذ اس پانی کو کہتے ہیں جس میں کھجوریں وغیرہ پھینک دی گئی ہوں۔ جس پانی میں کھجوریں ڈالی جائیں اسکو نبیذ تمر کہتے ہیں اور جس میں کشمش ڈالی جائے اس کو نبیذ زبیب کہتے ہیں علی ہذا القیاس۔ نبیذ کی اقسام میں سے کس کا پینا جائز ہے کس کا نہیں یہ بحث اپنے موقعہ پر آئے گی ان شاء اللہ۔

نبیذ تمر سے وضوء کا حکم

نبیذ تمر کے ساتھ وضوء جائز ہے یا نہیں۔ نبیذ تمر کے کئی حالات ہیں بعض حالات میں بالاتفاق اس سے وضو جائز ہے۔ اور بعض حالات میں بالاتفاق جائز نہیں اور بعض حالات میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ متنازعہ فیہ صورت کی تعیین کرنے کے لئے سب صورتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۱۔ ایک صورت اس کی یہ ہے کہ پانی میں کھجوریں ڈالی گئیں ابھی اس میں شیرینی نہیں آئی یہ سب کے نزدیک ابھی ماء مطلق ہے۔ اس سے وضوء جائز ہے۔

۲۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ کھجوریں ڈالنے سے پانی میٹھا ہوا۔ لیکن اس کی رقت بھی ختم ہو چکی ہے۔ اب یہ رقیق اور سیال نہیں رہا یعنی اتنا گاڑھا ہو گیا ہے کہ بہہ نہیں سکتا بالاتفاق اس سے وضوء جائز نہیں۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ پڑے پڑے یہ نبیذ مسکر ہو چکا ہے۔ اس سے بھی بالاتفاق وضوء جائز نہیں۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کو آگ پر پکایا گیا ہے اس میں بھی امام صاحب کا قول مختار یہی نقل کیا جاتا

ہے کہ اس سے وضوء جائز نہیں۔

اب محلِ نزاعِ ائمہ کے درمیان یہ نکلا۔ نبید التمر الحلو الرقیق غیر مُسکر اور غیر مطبوخ۔ جس نبیذ تمر میں یہ صفتیں پائی جائیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ۔ امام مالکؒ۔ امام احمدؒ۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اور پانی موجود نہ ہو............ صرف ایسا نبیذ تمر ہو تو تیمم کیا جائے اس سے وضوء جائز نہیں[1]۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جمع بین الوضوء والتیمم کرنا واجب ہے جس کو چاہے پہلے کرے[2]۔ امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں چار روایتیں ہیں[3]۔

۱۔ ایسی حالت میں ایسے نبیذ تمر سے وضوء واجب ہے تیمم کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اس حکم میں متفرد نہیں ہیں۔ امام ترمذی نے سفیان وغیرہ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے[4]۔ امام اوزاعی تو تمام نبیذوں سے وضوء کو جائز سمجھتے ہیں[5]۔ حضرت علیؓ[6]۔ حضرت ابن عباسؓ[7]۔ حضرت حسنؒ ایک روایت کے مطابق حضرت عکرمہؒ[8] بھی نبیذ تمر سے توضی کے جواز کے قائل ہیں۔

۲۔ ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی ہے کہ اس سے وضوء کرے اور مستحب یہ ہے کہ ساتھ تیمم بھی کرلے۔ امام ترمذی نے اسحٰق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔

۳۔ جمع بین الوضوء والتیمم واجب ہے کما قال محمدؒ۔

۴۔ تیمم کرے اس سے وضوء جائز نہیں مِثلُ مَذھبِ الجمھور۔ پہلی تین روایتیں امام صاحب کی مرجوع عنہا ہیں اور چوتھی روایت جو جمہور کے مطابق ہے یہ مرجوع الیہ ہے امام طحاوی محقق ابن نجیم اور قاضیخان اور اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ اور مختار یہی چوتھی روایت ہے جو جمہور کے مطابق ہے۔ اس کی دلیل قرآن پاک کا ظاہر ہے۔ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ یعنی جب ماء مطلق نہ ملے تو تیمم کرو اور ایسا نبیذ تمر ماء مطلق میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے اس کے ہوتے ہوئے تیمم کا حکم ہوگا۔ جب اور پانی نہ ملے۔ امام صاحب کا قولِ مختار بھی چونکہ جمہور کے مطابق ہے۔ اس لئے آپ کے پہلے قول کی تائید میں دلائل پیش کرنے اور اُس پر وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دینے کی تکلیف کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔ کیونکہ امام صاحب خود اس سے رجوع فرما چکے ہیں۔ لیکن چونکہ اس مقام میں یہ چیزیں زیر بحث لائی جارہی ہیں اس لئے تحقیق علمی کے طور پر اُن مباحث کا ملخص پیش کیا جاتا ہے وَھُوَ ھٰذا۔

---

[1] معارف السنن ص ۳۱۰ ج ۱ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] جامع ترمذی ص ۲۶ ج ۱ [5] ایضاً [6] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۶ ج ۱ [7] السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱ [8] و [9] فتح الباری ص ۳۵۴ ج ۱۔

امام صاحب کا قول اوّل یہ ہے کہ ایسی حالت میں ایسے نبیذ تمر سے وضوء کیا جائے اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ حدیث ہے جس میں ہے تَمْرَۃٌ طَیِّبَۃٌ وَمَاءٌ طَھُوْرٌ فتوضأ منہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نبیذ تمر کو طہور فرمایا اور خود اس سے وضوء بھی کرلیا معلوم ہوا کہ اس سے وضوء جائز ہے۔

اس حدیث پر تین سوالات ہیں۔

۱۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرنے والے ابوزید ہیں ان کو محدثین نے مجہول کہا ہے۔ اس لئے یہ روایت صالح للاستدلال نہیں۔

۲۔ اس کی سند میں ابوفزارہ ہیں ان کے متعلق یہ تردّد ہوا ہے کہ یہ راشد بن کیسان ہی ہیں یا کوئی اور ہیں۔

۳۔ تیسرے یہ کہ یہ حدیث لیلۃ الجنّ کی ہے۔ اس کے متعلق خود حضرت ابن مسعودؓ کا یہ مقولہ ثابت ہے کہ مَا شَھِدَھَا مِنَّا اَحَدٌ او کما قال۔ یعنی ہم میں سے کوئی بھی اس واقعہ میں موجود نہ تھا معلوم ہوا کہ یہ خود بھی ساتھ نہ تھے ان کا یہ کہنا اس حدیث کے معارض ہے جس سے آپ استدلال کررہے ہیں

سوال اوّل کا جواب اس ابوزید کے متعلق کتب رجال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ یہ ابوزید عمرو بن حریث کے مولیٰ ہیں اور ان سے یعنی ابوزید سے دو شخص حدیث روایت کرنے والے ملتے ہیں۔ ایک ابوفزارہ راشد بن کیسان دوسرے اَبُوْرَوْق[1] فن اصول حدیث کا یہ ضابطہ ہے کہ جس شخص سے دو ثقہ روایت کرنیوالے ملتے ہوں اس کی جہالۃ الذات ختم ہوجاتی ہے۔ اب ان کو مجہول الذات نہیں کہتے معلوم الذات کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابوزید مجہول الذات نہیں ہیں۔ البتہ مجہول الاسم ہیں۔ ابوزید ان کی کنیت ہے نام معلوم نہیں۔ ایسا ہونے سے قبول روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہت سے اکابر اُمت ایسے ملتے ہیں جو کنیت سے مشہور ہیں ان کا نام معروف نہیں اس کے باوجود ان کی روایت سب قبول کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوزید کے بہت سے متابع موجود ہیں جیسے ابوزید عبداللہ بن مسعودؓ سے اس واقعہ کو نقل کرتے ہیں چودہ شخص اور ہیں جو ابوزید کی طرح عبداللہ بن مسعودؓ سے اس حدیث کو نقل کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل عمدۃ القاری[2] میں موجود ہے۔ **سوال ثانی کا جواب** ابوفزارہ کے بارے میں یہ تردّد صحیح

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۳۱۰ ج ۱ [2] ص ۱۸۰ ج ۳

نہیں۔ اس لئے کہ محدثین کبار نے یہ تصریح کردی ہے کہ ابوفزارہ سے مراد راشد بن کیسان ہیں۔ ابوفزارہ راشد ہی کی کنیت ہے۔ اس کی تصریح ابن معین۔ ابن عدی۔ ابن عبدالبرؒ بیہقی اور دارقطنی وغیرہ حضرات نے کی ہے [1]۔

سوال ثالث کا جواب ۔ اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

۱۔ حافظ بدرالدین شبلی حنفی نے اپنی کتاب آکام المرجان میں تصریح کی ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ متعدد مرتبہ ہوا ہے چھ مرتبہ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ بعض مرتبہ ابن مسعودؓ ساتھ تھے بعض مرتبہ نہیں تھے اس لئے کوئی تعارض نہیں۔

۲۔ ابن مسعودؓ نے یہ جو فرمایا ہے کہ میں وہاں نہیں تھا۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ عین تبلیغ کیوقت میں پاس نہیں تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک دائرہ کھینچ کر اس میں بٹھا دیا تھا اور خود جنوں کے پاس چلے گئے تھے سفر میں ساتھ تھے عین اس موقع پر ساتھ نہ تھے۔

۳۔ ابن مسعودؓ نے جو یہ کہدیا ہے مَاشَہِدَ ھَا مِنَّا اَحَدٌ۔ اس کا مطلب یہ ہے مَاشَہِدَ مِنَّا اَحَدٌ غَیْرِیْ۔ چونکہ ان کا واقعہ میں ساتھ ہونا سب جانتے تھے۔ اس لئے اپنے استثنا کی انہوں نے ضرورت نہیں سمجھی۔ دوسروں کے ساتھ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ الجوہر النقی میں ایک روایت نقل کی گئی ہے جس میں غیری کا لفظ موجود ہے [2]۔ اس سے بات اور بھی صاف ہوجاتی ہے۔

طریق ترجیح اب تک جو گفتگو کی ہے وہ دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کیلئے ہے۔ اگر تطبیق کی ان تقریروں سے قطع نظر کرلیا جائے تو ترجیح اس روایت کو ہوگی جس سے ان کا ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہوجائے تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔

فائدہ یہ اختلاف صرف نبیذ تمر کے بارہ میں ہے روایت بھی صرف اسی کے متعلق وارد ہوتی ہے۔ زبیب اور شعیر وغیرہما اور چیزوں سے جو نبیذ بنائے جاتے ہیں وہ اگر حد مذکر تک پہنچ جائیں تو امام صاحب اور باقی جمہور ائمہ سب اس سے وضوء جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ یہ ماء مطلق نہیں ہے البتہ اوزاعی نبیذ تمر کے علاوہ دوسرے انبذہ سے بھی وضوء جائز سمجھتے ہیں۔

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۳۱۱ ج ۱

[2] الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۱۲ ج ۱۔

عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابى قتادة ان ابا قتادة دخل عليها الخ[۱]

وعن داؤد بن صالح بن دينار عن امه ان مولاتها ارسلتها بهريسة الى عائشة الخ[۱]

سؤرِ ہرہ کا حکم

بلی کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک اس میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک سؤر ہرہ طاہر ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ کراہت سے کون سی کراہت مراد ہے تنزیہی یا تحریمی؟ اسکی تخریج میں اختلاف ہوا ہے۔ امام طحاوی کی تخریج کے مطابق کراہت تحریمی مراد ہے امام کرخی کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ اس اختلاف کا منشاء علت کراہت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سؤر ہرہ کے مکروہ ہونے کی علت یہ ہے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے۔ اور ناپاک گوشت سے جو لعاب پیدا ہوگا یہ بھی ناپاک ہوگا۔ اس علت کا تقاضا کراہت تحریمیہ کا ہے۔ بعض نے علت کراہت یہ بیان کی ہے کہ بلی ناپاک چیزوں میں منہ ڈالنے سے گریز نہیں کرتی۔ اس لئے احتمال ہے کہ شاید منہ کو نجاست لگی ہو اور ایسی حالت میں پانی میں منہ ڈال دیا ہو۔ اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہونی چاہیئے اس لئے کہ احتمال کی بناء پر کراہت تحریمی ثابت نہیں ہوتی۔ کراہت تنزیہی ثابت ہوسکتی ہے راجح اور مختار اکثر مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا پاک ہے اس میں کراہت تنزیہی ہے اور یہ بھی اس وقت جبکہ اور پانی ملتا ہو۔ اگر اور پانی موجود نہ ہو تو کراہت تنزیہی بھی نہیں۔ اس مختار کی بناء پر ائمہ ثلثہ اور حنفیہ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں رہ جاتا۔ سب طہارت کے قائل ہیں۔ البتہ دوسرے دلائل کی بناء پر حنفیہ طہارت کے ساتھ کراہت تنزیہیہ کے بھی قائل ہوگئے۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ کی دلیل حضرت کبشہ بنت کعب اور داؤد بن صالح وغیرہ کی روایات زیر بحث ہیں جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا گیا ہے۔

انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم۔ یعنی یہ ناپاک نہیں کیونکہ اس کا طواف اور آمد ورفت تم پر بکثرت رہتی ہے اگر اس کے سؤر کو ناپاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل

۱۔ طحاوی وغیرہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے۔ طهور الاناء اذا ولغ فيه الهر ان يغسل مرة او مرتين[۱] کہ جس برتن میں بلی منہ ڈال جائے اس کی طہارت یوں ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دھویا جائے۔ طہور کا لفظ بتلاتا ہے کہ دھونے سے پہلے اس برتن میں طہارت نہ تھی اور حدیث میں دھونے کی ضرورت

[۱] شرح معانی الآثار ص۱۸ ج ۱ ورو الحاکم معناہ ص۱۶۰ ج ۱

بیان کی گئی ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس میں طہارت نہیں ہے۔

۲۔ ترمذی شریف میں ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت [۱] ہے۔ جس کے آخر میں یہ جملہ ہے۔ و اذا ولغت فیہ الہرۃ غسل مرۃ۔ جس برتن میں بلی منہ ڈال جائے اس کو ایک مرتبہ دھونے کا حکم کیا گیا ہے۔

۳۔ حدیث میں ہے۔ السنور سبع [۲] یعنی بلی بھی ایک درندہ ہے اور درندوں کا گوشت حرام ہے تو لعاب بھی حرام ہے۔ اور جس چیز میں یہ لعاب مل گیا وہ بھی حرام ہونا چاہیئے۔ تو مقتضائے حدیث یہ ہے کہ سؤر ہرہ کو ناپاک قرار دیا جائے۔

ان حدیثوں سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ لیکن اس کے کثرت طواف کی وجہ سے اگر ناپاکی کا حکم لگایا جائے تو حرج لازم آتا ہے۔ تو تمام ادلہ کو جمع کرنے کے لئے امام صاحب اس کے قائل ہوئے کہ بلی کا جھوٹا طاہر تو ہے لیکن مکروہ ہے۔

جوابات احادیث طہارت

۱۔ حدیث کبشہ کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ اِنَّھَا لَیْسَتْ بِنَجَسٍ میں بلی کے جھوٹے کا حکم بتانا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ مماسۃ الثیاب پر محمول ہے یعنی بلی ناپاک نہیں اگر کپڑوں کو لگ گئی اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا حدیث کا جو مرفوع حصہ ہے اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حکم السؤر بتانا مقصود ہے۔

۲۔ اگر مان لیا جائے کہ اس میں بلی کے سؤر ہی کا حکم بتانا مقصود ہے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا حاصل یہی ہوگا۔ کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں۔ ہم کب ناپاک کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی تو طاہر ہی ہے۔ اور طاہر ہونے کی علت حدیث میں کثرت طواف بیان کی گئی ہے معلوم ہوا کہ اس کی طہارت اِس علت کی وجہ سے ہے۔ فی ذاتہ یہ طاہر کہنے کے قابل نہیں خود اس انداز میں کراہت کیطرف اشارہ ہے اور کبشہ کا دیکھکر تعجب کرنا اپنے سُسر کے فعل پر یہ تعجب خود اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہؓ کے ماحول میں ذہنوں میں اسکی کراہت بیٹھی ہوئی تھی تو بہت سے قرائن اور دلائل کی بنا پر ہم سؤر ہرہ کو طاہر سمجھتے ہوئے اسکی کراہت کے قائل ہوگئے ہیں۔

فائدہ بلی کے ناپاک نہ ہونے کی علت اس کی آمد ورفت کی کثرت بیان کی گئی ہے۔

---

[۱] جامع ترمذی ص ۲۷ ج ۱ بلکہ حاکم کی روایت سے سات مرتبہ دھونا معلوم ہوتا ہے حاکم نے اس کو علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے (مستدرک حاکم ص ۱۶۰ ج ۱) [۲] مستدرک حاکم ص ۱۸۳ ج ۱۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۹ ، ۲۵۲ ج ۱۔

اس سے دین کا یہ ضابطہ نکلا کہ اَلضَّرَرُ مُسْقِطٌ اور یہ بھی نکلا کہ اَلْحَرَجُ مدفُوعٌ اور یہ بھی نکلا کہ اَلْمُشَقَّۃُ تَجْلِبُ التَّسیر الاشباہ والنظائر میں اس قسم کے ضوابط بیان کرکے اُن پر بہت سی تفریعات بٹھائی گئی ہیں۔

عن جابر قال سئل رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتوضاء بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع کلھا ۔[۱]

سؤر سباع کا حُکم

حنفیہ کے نزدیک سؤر سباع ناپاک ہے۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک پاک ہے۔ حنابلہ کی دو روایتیں ہیں ایک حنیفہ کے ساتھ دوسری مالکیہ و شافعیہ کے ساتھ سؤر حمار حنفیہ کے نزدیک مشکوک ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک یہ شک طہارت میں ہے بعض کے نزدیک طہوریت میں ہے۔ شک کا منشا ریا تو اختلاف ادلہ ہے یا اختلاف صحابہ۔

دلیل قائلین طہارت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع اور اسی طرح سے حضرت ابوسعید خدری کی حدیث ان رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الحیاض التی بین مکۃ والمدینۃ تردھا السباع والکلاب والحمر عن الطھر منھا فقال لھا ما حملت فی بطونھا ولنا ما غبر طھور۔ یہ روایات سؤر السباع کے طاہر ہونے کی دلیلیں ہیں۔

حنفیہ کی دلیل ۱۔ سباع کا گوشت حرام ہے۔ اس لئے ان کا لعاب بھی حرام اور نجس ہوگا کیونکہ حرام گوشت سے متولد ہے۔ جب یہ لعاب کسی چیز میں ملے گا تو قاعدہ کی رد سے وہ سؤر ناپاک ہونا چاہیئے۔

۲۔ فصل ثالث کی پہلی روایت۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق اور حضرت عمرو بن عاص ایک قافلے میں حوض پر آئے عمرو بن عاص نے صاحب حوض سے استفسار کیا ھل ترد حوضک السباع۔ یہ سوال اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عمرو بن عاص درندوں کے سؤر کو ناپاک سمجھتے ہیں ورنہ

---

[۱] اوجز المسالک ص ۵۲ ج ۱۔

سوال کی ضرورت ہی نہیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صاحب حوض کو جواب دینے سے روکا ہے اس لئے کہ محض احتمال کی بنار پر شریعت حکم نہیں لگاتی اور نہ احتمالات کی بنار پر تحقیق و کرید کو واجب کرتی ہے محض احتمال کی بنار پر تحقیق کرنا یہ غلو ہے اس لئے جواب دینے سے روکا ہے۔ حضرت عمرو بن عاص کے ذہن کی تردید نہیں فرمائی بلکہ من وجہ تائید ہے اگر حضرت عمر بن خطاب سور سباع کو طاہر سمجھتے تو یہ فرماتے کہ اگر سباع کے منہ ڈالنے کی تحقیق بھی ہو جائے تو ہم اس سے وضو کریں گے کیونکہ پاک ہے۔

جوابات دلائل طہارت

۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو سوالات کیے گئے تھے وہ احتمال اور توہم کی بنار پر تھے شاید ان حوضوں میں درندے منہ ڈال گئے ہوں اس سے وضو کریں یا نہ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان پانیوں کو طاہر سمجھا جائے گا اس سے وضو کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ گو درندوں کا جھوٹا شریعت میں ناپاک ہے لیکن ان پانیوں میں درندوں کے منہ ڈالنے کا احتمال اور توہم ہے اور احتمال و توہم سے ناپاکی کا حکم نہیں لگ سکتا اس لئے احتمالات کے پیچھے نہ پڑو۔

۲۔ جن حوضوں کے متعلق سوالات کئے گئے ہیں وہ کثیر الماء تھے اور ماء کثیر میں ناپاکی کے پڑنے کا یقین بھی ہو جائے تو جب تک تغیر وصف نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوگا۔ اس وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرنے کی اجازت دی ہے۔

ان توجیہوں کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید کی حدیث میں ان حوضوں کے متعلق سوال ہے جن پر سباع اور کلاب آتے جاتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی پاک قرار دیا ہے حالانکہ شافعیہ کے نزدیک بھی سور کلب نجس ہے اس سے وضو نہیں کیا جا سکتا تو یہ روایت ان کے بھی خلاف ہے۔ جو توجیہ وہ کریں وہی ہماری طرف سے تصور کر لی جائے۔

۳۔ حمر والی روایات کا ایک اور جواب بھی بن سکتا ہے وہ یہ کہ ان حمر سے مراد حمر وحشیہ ہیں یعنی گورخر (جنگلی گدھا) اور ان کا گوشت حلال ہے اس لئے جھوٹا بھی حلال ہے حمر والی روایت اس تقدیر پر ہمارے خلاف ہی نہیں۔

باب تطہیر النجاسات

عن ابی ھریرۃؓ .... اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات ؎۔

جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے اس کے متعلق حدیث کی روایات مختلف ہیں بعض روایتوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ بعض روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ دارقطنی کی ایک روایت میں ہے۔ یغسل ثلثاً اوخمساً اوسبعًا اس حدیث میں مرات غسل کی تعیین نہیں کی گئی بلکہ تخییر دی گئی ہے چاہے تین مرتبہ دھولو چاہے پانچ مرتبہ چاہے سات مرتبہ۔ پھر بعض روایتوں میں تتریب اور تعفیر کا ذکر نہیں اور بعض روایتوں میں تتریب کا حکم ہے۔ پھر جن روایتوں میں تتریب کا حکم ہے وہ بھی مختلف قسم کی ہیں بعض میں ہے اُولٰھن بالتراب اور بعض روایتوں میں ہے اخرٰھن بالتراب اور بعض میں ہے احدٰھن بالتراب اور بعض میں ہے عفّروا السابعۃ۔ اور بعض روایتوں میں ہے۔ عفّروا الثامنۃ۔ اب یہاں دو باتیں قابل غور ہیں ایک یہ کہ حدیث کی مختلف روایات میں تطبیق کیا ہے یا کس کو ترجیح ہے۔ دوسرے یہ کہ اس مسئلہ میں ائمہ کے کیا اقوال ہیں اور کیا دلائل ہیں ولوغ کلب کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں۔ جن کی ضروری تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسئلہ اولیٰ جس چیز اور برتن میں کتا منہ ڈال جائے آیا وہ ناپاک ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ۔ امام شافعی۔ امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نجس ہے برتن کو دھونے کا حکم نجاست کی وجہ سے ہے امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ یہ برتن پاک ہے اور یہ چیز بھی پاک ہے پھر ان پر سوال ہوگا کہ دھونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ مالکیہ سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں اگر طاہر ہے تو یہ کیوں؟ اس کے علماء مالکیہ نے دو جواب دیتے ہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم تعبدی ہے۔ امر تعبدی اُس کو کہتے ہیں۔ جس کی علت سمجھ میں نہ آتی ہو اسی کو غیر معقول المعنی بھی کہہ دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی امر تعبدی ہے۔

حدیث میں سات مرتبہ دھونے کا حکم آگیا ہم اس کے قائل ہیں اس کی علت ہماری سمجھ میں نہیں آئی۔ بعض مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ امر معقول المعنی ہے لیکن دھونے کی علت نجاست نہیں بلکہ سمیّت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کلب جس نے منہ ڈالا ہو یہ کلب اور جس چیز میں منہ ڈالا اس میں زہریلا اثر آگیا ہو۔ اس لئے سات

مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اِس برتن کو دھونے کا حکم معقول المعنیٰ اور علت نجاست ہے۔ بعض مالکیہ کے نزدیک دھونے کا حکم معقول المعنی ہے لیکن علت نجاست نہیں بلکہ زہریلے اثر کا خدشہ ہے اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ امر تعبدی ہے۔ یہ امام مالک کا قول مشہور نقل کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ان کے اور قول بھی ہیں ایک یہ کہ یہ نجس ہے کَمَا قَالَ الْجُمْهُوْر۔ اور ایک قول امام مالک کا یہ بھی ہے کہ جس کُتّے کے رکھنے کی اجازت ہے۔ اس کا جھوٹا طاہر ہے جس کے رکھنے کی اجازت نہیں اُس کا جھوٹا نجس ہے۔

صحیح مذہب جمہور کا ہے کہ یہ چیز اور برتن ناپاک ہے اس کی دلیل مُسلم شریف کی حدیث کے لفظ ہیں طُهُوْرُ اِنَاءِ اَحَدِكُمْ اِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْكَلْبُ اَنْ يَّغْسِلَهٗ سَبْعَ مَرَّاتٍ طہور کا لفظ بتاتا ہے کہ یہ دھونا طہارت حاصل کرنے کے لئے ہے۔ یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ دھونے سے پہلے ناپاک ہو گیا تھا۔

مسئلہ ثانیہ جس برتن میں کُتّا مُنہ ڈال جائے اس کو دھونا سب کے نزدیک ضروری ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کتنی مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک ایسے برتن کو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ یہ حضرات ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے۔ جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسری نجاسات برتن کو لگنے کی صورت میں تطہیر کا جو طریقہ ہے وہی یہاں ہے اگر کوئی نجاست برتن وغیرہ کو لگ جائے اس کو اس قدر دھونا ضروری ہے۔ کہ جس سے زوال نجاست کا ظن مبتلیٰ بہ کو ہو جائے۔ یہ ظن عام طور پر تین مرتبہ دھونے سے ہوتا ہے۔ اس لئے کبھی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ تین مرتبہ دھونا واجب ہے لیکن اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اتنا دھونا ضروری ہے کہ جس سے مبتلیٰ بہ کو ازالہ نجاست کا ظن ہو جائے اگر ایک مرتبہ اس زور سے پانی بہایا کہ ظن ہو گیا کہ ازالہ نجاست ہو گیا ہے تو کافی ہے۔

یہی حکم اس برتن کا بھی ہے جس میں کُتّا منہ ڈال جائے یا کُتّا پیشاب کر دے خلاصہ یہ کہ جس برتن میں کُتّا مُنہ ڈال جائے اس کو تین مرتبہ کافی دھونا ہے سات مرتبہ دھونا یا آٹھ مرتبہ دھونا یا تعفیر واجب نہیں۔

حنفیہ کے دلائل ۱- حدیث میں ہے اذا استیقظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدہ فی الاناء حتی یغسلہ ثلثا۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ یہاں ہاتھ دھونے

کا امر احتمالِ نجاست کی وجہ سے ہے۔ اور یہاں تین مرتبہ ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ اغلظ النجاسات لگنے کی صورت میں تین مرتبہ دھونا کافی ہے جب اغلظ النجاسات (ٹٹی پیشاب ہیں) تین مرتبہ دھونا کافی ہے تو دوسری نجاسات میں بدرجۂ اولیٰ کافی ہوگا۔[1]

۲۔ ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں حسین بن علی الکرابیسی کی سند سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات[2] اس حدیث کی سند کا مدار کرابیسی پر ہے اور وہ ثقہ ہیں۔

۳۔ طحاوی و دارقطنی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ تین مرتبہ دھونے کا منقول ہے۔[3]

۴۔ دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اپنا عمل نقل کیا ہے کہ وہ تین مرتبہ دھویا کرتے تھے۔ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔[4]

جوابات احادیثِ تسبیع

تسبیع وغیرہ کی روایات استحباب پر محمول ہیں اور استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔ امر میں اصل وجوب ہے لیکن یہاں بہت سے قرائن ایسے موجود ہیں جو امر کے لئے صارف عن الوجوب ہیں۔ مثلاً

ا۔ حدیث مرفوع جس میں تین مرتبہ دھونے کا امر ہے۔ اگر تسبیع والی روایات کو وجوب پر محمول کیا جائے تو دونوں قسم کی روایات میں تعارض ہوگا۔

ب۔ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ۔ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ خود ہی تسبیع والی روایت کے راوی ہیں۔ راویِ روایت کا فتویٰ اپنی روایت کے خلاف ہونا اس کے منسوخ یا مصروف عن الظاہر ہونے کی دلیل ہوتا ہے۔

ج۔ دارقطنی میں اس حدیث کے لفظ اس طرح ہیں یغسل الإناء من ولوغ الکلب ثلاثًا او خمسًا أو سبعًا[5] اس تخییر سے معلوم ہوا کہ سات مرتبہ دھونا واجب نہیں۔

۲۔ تسبیع یا تتریب وغیرہ پہلے واجب تھی پھر وجوب منسوخ ہوگیا جیسے پہلے تمام کتوں کے قتل کا حکم تھا۔ پھر یہ تشدید ختم ہوگئی۔ تفصیل یہ ہے کہ یہود سے اختلاط کی وجہ سے اہلِ مدینہ کو کتوں سے شغف تھا۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۱۹۷ ج ۱ [2] شرح معانی الآثار ص ۲۱ ج ۱ و نصب الرایہ ص ۱۳۱ ج ۱ بحوالہ دارقطنی [3] نصب الرایہ ص ۱۳۱ ج ۱
[4] ایضاً

اس شوق اور شغف کو ختم کرنے کے لئے اور کتوں کی دل میں نفرت پیدا کرنے کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہایت حکیمانہ اسلوب اختیار فرمایا وہ یہ کہ پہلے ہر کلب کے قتل کا حکم فرمایا اس کے بعد تدریجا تخفیف فرما دی صرف کالے کتے کے قتل کا حکم فرمایا۔ اس کے بعد مزید تخفیف ہوگئی۔ کلب صید، کلب ماشیہ کے رکھنے کی اجازت دے دی اور باقیوں کے قتل کا حکم بدستور رہا۔ اسی طرح سے جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے اس کے متعلق بھی ایسی ہی تدریج اختیار فرمائی پہلے آٹھ مرتبہ مع تتریب دھونے کا حکم ہوا پھر قدرے تخفیف کردی گئی۔ سات مرتبہ دھونے کا حکم مع تتریب پھر مزید تخفیف سات مرتبہ کا حکم اور تتریب معاف پھر اس کے بعد اصلی حکم باقی رکھا گیا جو عام نجاسات کے ازالے کا ہے یعنی تین مرتبہ دھونے کا پہلے احکام منسوخ ہوگئے یہی حکم باقی ہے۔

مسئلہ ثالثہ جس برتن میں کتا منہ ڈال جائے حدیث میں اس کو مٹی سے ملنے کا بھی امر ہے۔ آیا یہ تتریب واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک وجوب تتریب کے قائل نہیں۔ امام شافعی اور امام احمد وجوب تتریب کے قائل ہیں۔ پھر امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں فرق ہے امام شافعی کے نزدیک تو تتریب سات مرتبہ میں داخل ہے۔ امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک تو یہی اور دوسری یہ کہ سات مرتبہ دھونا الگ ہے اور ایک مرتبہ مٹی ملنا الگ ہے۔ جن روایتوں میں آٹھ مرتبہ دھونا آرہا ہے وہ بھی سنداً صحیح ہیں حالانکہ یہ حضرات صرف سات مرتبہ دھونے کو واجب سمجھتے ہیں۔ اس صحیح حدیث کا جواب ان کے ذمہ ہوگا۔ ترک تو مناسب نہیں۔ ہم نے تو استحباب پر محمول کرکے سب پر عمل کرلیا ہے۔

وعنہ قال قام اعرابی فبال فی المسجد فتناولہ الناس ص۵۲

تطہیر ارض کا طریقہ

اگر زمین ناپاک ہوجائے تو امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس کی تطہیر کا صرف یہ طریقہ ہے کہ اس کو پانی سے دھویا جائے حنفیہ کے نزدیک ناپاک زمین کے پاک ہونے کے کئی طریق ہیں ۱۔ پانی سے دھونا یہ پاک کرنے کا اتفاقی طریقہ ہے ۲۔ جتنے حصے تک گندگی کا اثر پہنچا ہے اتنی مٹی کو کھود دیا جائے اس کی جگہ پاک مٹی ڈال دی جائے۔ ظاہر ہے کہ جب گندی مٹی ہی نہ رہی تو اس کو ناپاک کہنے کی کوئی وجہ نہیں ۳۔ خشک ہوجانے سے بھی ناپاک زمین پاک ہوجاتی ہے[1]

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص۲۹۸ ج۱۔

حنفیہ کے دلائل

۱. بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے۔ کانت الکلاب تقبل و تدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلک[1] ظاہر ہے کہ جب کتے بیرونی دیوار نہ ہونے کی وجہ سے آمد و رفت مسجد میں رکھتے تھے تو ان کا مسجد میں پیشاب کر دینا بھی مظنون ہے۔ حالانکہ مسجد نبوی کی تطہیر کا شدید انتظام تھا لیکن اس پر پانی بہانے کا معمول نہ تھا بعض روایتوں میں کتوں کے پیشاب کرنے کی تصریح ہے۔ کانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون من ذلک[2] اسی لئے امام ابو داؤد نے طہور الارض اذا یبست کا ترجمہ قائم کر کے نیچے یہ حدیث درج کی ہے۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

۲. ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں محمد بن حنفیہ کا اثر نقل کیا ہے۔ اذا جفت الارض فقد زکت[3] یعنی زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے۔ عبدالرزاق نے ابو قلابہ کا اثر اسی مضمون کا اپنے مصنف میں نقل کیا ہے[4] یہ آثار اس بات کے دلائل ہیں کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔

۳. زمین کے جتنے اجزاء تک نجاست سرایت کر کے پہنچی ہے۔ اتنی مٹی اٹھالی جاتے اور دوسری مٹی رکھ دی جاتے۔ اب نہ نجاست رہی نہ محل نجاست۔ اس لئے تطہیر کے اس طریق میں کوئی اشکال نہیں۔

حنفیہ پر الزام اور اس کا جواب

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے بعض لوگ زیر بحث حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کر دیتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ زمین سوکھنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں دھونے کا حکم دیا ہے۔ لیکن اس حدیث کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا بہت افسوس ناک بات ہے۔ اس لئے حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ دھونا بھی پاکی کا ایک طریقہ ہے۔ اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں۔ تو جب حنفیہ مَا ثَبَتَ بِالْحَدِیْث کے قائل ہیں تو حدیث ان کے خلاف کیسے ہوئی البتہ حنفیہ طریق تطہیر کو دھونے میں منحصر نہیں سمجھتے اور حصر حدیث سے ثابت بھی نہیں۔ بلکہ دوسرے طریقے بھی حدیث سے ثابت ہیں۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۹ ج ۱ [2] سنن ابی داؤد ص ۵۵ ج ۱ وقد ثبتت ہذہ الزیادۃ فی روایۃ الاسماعیلی وابی نعیم والبیہقی ایضا (عمدۃ القاری ص ۴۴ ج ۱) [3] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۷ ج ۱
[4] نصب الرایہ ص ۲۱۲ ج ۱

کَمَاذَکَرْنَا۔ اور اتنی بات کہنے کی ضرورت بھی اُس وقت ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ پانی کا ڈول بہانے کا حکم تطہیر کے خیال سے تھا ہم اس میں بھی مناقشہ کر سکتے ہیں۔ ابو داؤد کی دوسری روایت سے یہ ثابت ہے کہ جہاں پیشاب کیا تھا پہلے مٹی وہاں سے کھودی گئی۔ پھر بعد میں پانی بہانے کا حکم ہوا ہے تو یہ پانی کا بہانہ صرف بو وغیرہ کے زائل کرنے کے لئے ہوگا۔ تطہیر کے لئے نہ تھا۔

فائدہ یہ بات یاد رہے کہ خشک ہو کر اثرِ نجاست ختم ہو جانے کی صورت میں زمین نماز کے لئے پاک ہوتی ہے اس سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نص قطعی سے ثابت ہے کہ تیمم کے لئے صعید طیب کا ہونا ضروری ہے اور خشک ہو کر زمین کا پاک ہونا خبر واحد اور دلیل ظنی سے ثابت ہے۔

عن سلیمان بن یسار قال سألت عائشة عن المنی یصیب الثوب فقالت کنت اغسلہ الخ ص۵۲، وعن الأسود وهمام عن عائشة قالت کنت افرك المنی من ثوب رسول الله صلی الله علیہ وسلم ص۵۲

منی طاہر ہے یا نجس ؟

امام ابوحنیفہ، امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب یہ ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک جس کپڑے پر منی لگ جائے اس کی تطہیر صرف غسل سے ہی ہو سکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک منی ناپاک ہے تطہیر کے دو طریقے ہیں اگر منی خشک ہو چکی ہے تو فرک بھی کافی ہے یعنی رگڑنے سے پاک ہو جائے گی اور اگر منی تر ہو تو دھونا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ منی طاہر ہے ایک روایت امام احمد سے نجاست کی ہے[1]۔

دلیل قائلین طہارت ۱۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت افرك المنی من ثوب رسول الله صلی الله علیہ وسلم بعض روایات میں ہے۔ ثم یصلی فیہ یعنی صرف فرک کے بعد بغیر دھونے کے نماز پڑھ لیتے تھے۔ معلوم ہوا منی پاک ہے۔

۲۔ عن ابن عباس رضی الله عنہ قال سئل النبی صلی الله علیہ وسلم عن المنی یصیب الثوب قال انما هو بمنزلة المخاط والبزاق الحدیث رواه دارقطنی[2] منی کو رینٹھ کے ساتھ تشبیہ

---

[1] معارف السنن ص ۲۸۲ ج ۱ [2] نصب الرایہ ص ۲۱۰ ج ۱

گئی ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جیسے مخاط پاک ہے ایسے منی بھی پاک ہے۔

جواب دلیل اوّل۔ یہ حدیث مالکیہ پر تو حجت ہو سکتی ہے کیونکہ وہ یابس ہونے کی صورت میں بھی فرک کو کافی نہیں سمجھتے لیکن منفیہ پر حجت نہیں کیونکہ وہ منی کے یابس ہونے کی صورت میں فرک کو تطہیر کے لئے کافی سمجھتے ہیں۔ فرک کرکے رسول اللہ کا اس میں نماز پڑھ لینا اس لئے نہ تھا کہ منی پاک ہے۔ بلکہ اس لئے تھا کہ گو منی ناپاک ہے لیکن فرک تطہیر کے لئے کافی ہے جبکہ یابس ہو۔ منی رطب اور منی یابس میں منفیہ نے جو فرق کیا ہے۔ یہ صراحتہً صحیح ابوعوانہ اور طحاوی کی ایک حدیث سے ثابت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کنت افرك المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابسًا و اغسله اذا کان رطبًا [1] اسی مضمون کی روایت دارقطنی میں بھی ہے۔

جواب دلیل ثانی اس حدیث کی سند پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے اور اس کو مرفوع کر کے بیان کرنا وہم ہے البتہ بیہقی نے حضرت ابن عباس کا اسی قسم کا قول موقوفًا نقل کیا ہے اس کی سند اچھی ہے [2] نیز منی کو جو مخاط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وجہ تشبیہ طہارت نہیں۔ بلکہ وجہ تشبیہ طریق ازالہ ہے۔

دلائل احناف ۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو مشکوٰۃ کے اسی باب کے فصل اول بحوالہ شیخین ہے ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کنت اغسله من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیخرج الی الصلوٰۃ واثر الغسل فی ثوبه دھونے کا معمول تبلاتا ہے کہ منی ناپاک ہے۔ حتی کہ دھونے کا اتنا اہتمام کیا گیا کہ گیلے کپڑے لے جا کر مصلیٰ پر کھڑا ہونا گوارا کر لیا گیا لیکن منی والے کپڑے میں نماز ادا نہیں کی۔ اگر منی پاک ہوتی تو اس تکلف کی ضرورت نہ تھی۔ یا کم از کم منی کے اتارنے کے بغیر منی والے کپڑے میں کبھی تو بیان جواز کے لئے نماز پڑھتے اذلیس فلیس۔

۲۔ باب مخالطة الجنب میں متفق علیہ روایت گذر چکی ہے کہ جنابت لاحق ہونے کی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا توضأ واغسل ذکرك ثم نم غسل ذکر کا حکم بظاہر نجاست منی کی دلیل ہے۔

۴۔ ابوداؤد وغیرہ میں اسنادِ صحیح سے روایت ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنی ہمشیرہ ام المومنین

---

[1] آثار السنن بحوالہ دارقطنی، طحاوی و ابی عوانہ (ص ۱۷) وشرح معانی الآثار ص ۴۱ ج ۱

[2] دیکھئے نصب الرایہ ص ۲۱۰ ج ۱

حضرت ام حبیبہؓ سے پوچھا ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامعھا فیہ تو ام المومنینؓ نے فرمایا نعم اذا لم یر فیہ اذی[1]

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ اس میں منی کو " اذی " (گندگی) سے تعبیر کیا ہے دوسرا یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ منی والے کپڑے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث اور آثار صحابہؓ سے منی کا نجس ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کسی حدیث سے یہ بات ثابت نہیں کہ منی کے تر ہونے کی صورت میں بغیر دھونے کے اور خشک ہونے کی صورت میں بغیر رگڑنے کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی ہو۔

الفصل الثانی

عن لبابۃ بنت الحارث قالت کان الحسین بن علی فی حجر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبال علی ثوبہ الخ ص۵۲۔

بچہ اور بچی جب کھانا کھانے لگ جائیں تو سب کا اتفاق ہے کہ ان کا پیشاب ناپاک ہے اور جس کپڑے وغیرہ کو لگ جائے اس کی تطہیر دھونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ محض چھینٹے مارنے سے یہ کپڑا کسی کے نزدیک بھی پاک نہیں ہوگا۔ یہاں گفتگو اس بچے یا بچی کے متعلق کرنی ہے جو دودھ پیتے ہوں ابھی کوئی اور غذا کھانے نہ لگے ہوں ائمہ اربعہ کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ غلام اور جاریہ دونوں کا پیشاب ناپاک ہے صرف داؤد ظاہری کا یہ مسلک ہے کہ بچے کا پیشاب پاک ہے بچی کا ناپاک ہے[2] ائمہ اربعہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ان کے نزدیک نجس ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام شافعی کا قول داؤد کی طرح نقل کر دیا جاتا ہے کہ یہ بھی بول غلام کو پاک سمجھتے ہیں لیکن یہ حکایت غلط ہے۔ کتبِ شافعیہ میں اس کے ناپاک ہونے کی تصریح ہے۔ بہرحال ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء غلام اور جاریہ دونوں کے پیشاب کو نجس سمجھتے ہیں۔ البتہ ان کا آپس میں طریقِ تطہیر

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۵۲ ج ۱ سنن ابن ماجہ ص ۴۱ سنن نسائی ص ۵۶ ج ۱ شرح معانی الآثار ص ۴۲ ج ۱ (مع فرق فی اللفظ) منتقی ابن جارود ص ۵۴۔

[2] شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۳۹ ج ۱

میں اختلاف ہوا ہے۔ طریق تطہیر میں علماء کے تین مذہب ہیں لہ

۱۔ جس کپڑے کو لڑکی کا پیشاب لگ جائے اس کو دھونا ضروری ہے اور جس کو بچے کا پیشاب لگ جائے اس میں رش اور نضح یعنی چھینٹے مارنا کافی ہے اسی سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔ یہ امام احمد اسحاق داؤد ظاہری اور امام شافعی کا مذہب ہے

۲۔ دونوں میں نضح کافی ہے یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے امام مالک اور امام شافعی کی ایک ایک روایت شاذہ بھی اسی طرح سے ہے لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

۳۔ دونوں میں غسل ضروری ہے کسی میں بھی نضح یعنی چھینٹے مارنا کافی نہیں یہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ سفیان ثوری وغیرہم کا مذہب ہے۔ مذہب حنفی کے مطابق دونوں کا غسل ضروری ہے لیکن اتنا فرق حنفیہ نے بھی کیا ہے کہ بچی کا پیشاب زائل کرنے کے لئے غسل بالمبالغہ کی ضرورت ہے لیکن ازالۂ بول غلام کے لئے غسل خفیف کافی ہے یعنی پانی بہا دیا جائے دلک کی ضرورت نہیں

حنفیہ کی دلیل

وہ احادیث عامہ ہیں جن سے پیشاب لگنے کی صورت میں دھونے کا حکم سمجھ میں آتا ہے۔ عام نجاسات کے بارے میں بھی احادیث سے یہی حکم سمجھ میں آتا ہے کہ بدون غسل کپڑے کی تطہیر نہیں ہو سکتی ناپاک کپڑے پر جب صرف چھینٹے مارے جائیں گے تو ظاہر ہے کہ ناپاکی کپڑے میں اور پھیلے گی اور تطہیر کہتے ہیں ازالہ نجاست کو، تو عمومات نصوص شرعیہ کا مقتضیٰ یہی ہے کہ جب دونوں کا پیشاب ناپاک ہے تو تطہیر کے لئے غسل واجب ہے نضح کافی نہیں۔

مذہب اوّل وثانی کی دلیل

بعض روایتوں میں دونوں کے بارے میں نضح کا حکم سمجھ میں آتا ہے یعنی بچے اور بچی کی تفصیل اور تمییز نہیں کی گئی امام اوزاعی کا مستدل یہی ہے اور بعض روایات میں بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کیا گیا ہے بول ذکر کے بارے میں نضح اور رش کا لفظ آرہا ہے اور بول انثیٰ کے بارے غسل کا لفظ آرہا ہے۔ پہلے مذہب والے ان تفرقہ والی احادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

احادیث تفرقہ کے جوابات

۱۔ بعض حضرات نے تفرقہ والی احادیث کی سندوں پر کلام کیا ہے۔

۲۔ بچے کے پیشاب کے بارہ میں احادیث میں مختلف قسم کے لفظ وارد ہوئے ہیں ؎۔ (۱) اتباع الماء

لہ از معارف السنن ص ۲۶۸ ج ۱ ؎ مذکورہ چاروں قسم کے الفاظ صحیح مسلم ص ۱۳۹ ج ۱ پر موجود ہیں۔

(۲) صب الماء (۳) نضح (۴) رش۔ پہلے دو لفظ تو غسل کے معنی میں صریح ہیں دوسرا معنی لیا ہی نہیں جا سکتا۔ ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ بول صبی دھونا چاہیئے۔ تیسرے اور چوتھے قسم کے الفاظ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ نضح اور رش چھینٹے مارنے کے معنی میں ہو دوسرا یہ کہ یہ دونوں لفظ غسل خفیف کے معنی میں ہوں لے۔ اگر پہلا معنی لیا جائے تو ان روایات کا پہلی دو قسم کی روایات سے تعارض ہوگا اور اگر دوسرا معنی لیا جائے تو کوئی تعارض نہیں ہوگا ظاہر ہے کہ ان روایات کا وہی معنی لینا چاہیئے جس سے روایات میں تعارض لازم نہ آئے۔ اس لئے ہم نضح اور رش کو غسل خفیف کے معنی میں لیں گے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ بچی کا پیشاب

لے ابن اثیر جزری فرماتے ہیں "وقد یرد النضح بمعنی الغسل والازالۃ (النہایۃ ص ۷۰ ج ۵) بہت روایات ایسی ہیں جن میں غسل کے لئے نضح کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ مثلاً (۱) مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اول میں بحوالہ صحیحین اسمآءؓ بنت ابی بکرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریمؐ سے پوچھا گیا کہ حیض کا خون کپڑے کو لگ جائے تو کیا کیا جائے۔ آپؐ نے جو جواب ارشاد فرمایا اس میں یہ لفظ بھی ہیں "فلتقرصہ ثم لتنضحہ بماء" یہاں دم حیض کے بارہ میں نضح کا حکم ہے۔ اس سے مراد سب کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ (۲) اسمآء کی اسی حدیث کے لفظ ترمذی (ص ۳۵ ج ۱) میں اسطرح ہیں "حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ" اس پر امام ترمذی نے ترجمہ یہ قائم کیا ہے "باب ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب" معلوم ہوا امام ترمذی کے نزدیک رش بمعنی غسل ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ رسول اللہ کا وضو نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فقبض قبضۃ من الماء فرش علی رجلہ الیمنی" (عمدۃ القاری ص ۲۴ ج ۲ بحوالہ ابو داؤد) یہاں بھی رش سے مراد اہل السنت کے نزدیک غسل ہی ہوگا۔ (۴) حضرت سہل بن حنیفؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کپڑے کو مذی لگ جانے کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا "یکفیک ان تاخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبک" (جامع ترمذی ص ۳۱ ج ۱ ونحوہ فی سنن الدارمی (ص ۱۵۰ ج ۱) وابی داؤد (ص ۲۸ ج ۱) وابن ماجہ (ص ۳۹)) یہاں بھی نضح سے مراد جمہور کے نزدیک غسل ہی ہے۔ (۵) صحیح مسلم (ص ۱۴۳ ج ۱) میں روایت ہے حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے مقدادؓ کو نبی کریمؐ کے پاس مذی کے متعلق مسئلہ پوچھنے کے لئے بھیجا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "توضأ وانضح فرجک" سنن ابن ماجہ میں حدیث مقدادؓ میں لفظ یہ ہیں "قال اذا وجد احدکم ذلک فلینضح فرجہ یعنی لیغسلہ ویتوضأ" (ابن ماجہ ص ۳۹) اس میں تصریح ہوگئی کہ نضح بمعنی غسل ہے۔ امام نووی مسلم کی مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم وانضح فرجک فمعناہ اغسلہ فان النضح یکون غسلاً ویکون رشاً وقد جاء فی الروایۃ الاخری یغسل ذکرہ فتعین حمل النضح علیہ۔ امام نووی دوسری روایات جنمیں غسل کا ذکر ہے کے پیش نظر نضح کو بمعنی غسل لے رہے ہیں اسی نوعیت کا موقف یہاں حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔ لہٰذا اس موقف کی وجہ سے حنفیہ کو مخالفت حدیث یا احادیث میں تاویلیں کرنے کا الزام دینا صحیح نہیں، اس لیے کہ ے ایں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

کپڑے کو لگ جائے تو اس کو اچھی طرح مبالغہ کے ساتھ دھونا چاہیئے اور اگر بچے کا پیشاب لگ جائے تو غسل بالمبالغہ ضروری نہیں غسل خفیف ہی کافی ہے۔ احادیث تفرقہ ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہیں اس کے اس انداز سے ہم بھی تفرقہ کے قائل ہیں۔

اب ایک اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ اُمّ قیس بنت محصن کی حدیث جو فصل اوّل میں مذکور ہے اس میں صراحتہً غسل کی نفی کی گئی ہے لفظ یہ ہیں فنضحہ ولم یغسلہ لہٰذا آپ کا نضح کو غسل خفیف کے معنیٰ میں لینا صحیح نہ ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نفس غسل کی نفی مقصود نہیں بلکہ غسل بالمبالغہ کی نفی مقصود ہے۔ یعنی اس کپڑے کو مل کر مبالغہ سے نہیں دھویا بلکہ ہلکا سا دھویا دلیل اس کی یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں لفظ یوں ہیں " لم یغسلہ غسلاً "[1] مفعول مطلق تاکید کے لئے ہے جب مؤکد اور تاکید پر نفی داخل ہو تو عموماً تاکید کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تاکید اور مبالغہ کے ساتھ نہیں دھویا۔

بولِ غلام اور بول جاریہ میں وجہ فرق

اس تقریر کے مطابق حنفیہ اور دوسرے ائمہ سب ہی بول غلام اور بول جاریہ میں تفرقہ کے قائل ہوئے اگرچہ طریق تفرقہ میں فرق ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بچی کے پیشاب کو بالمبالغہ دھونا ضروری ہے اور بچے کے پیشاب کے لئے غسل خفیف کافی ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ کیا ہے۔ علماء نے فرق کی کئی وجہیں لکھی ہیں مثلاً

۱۔ بچی کے مزاج میں برودت غالب ہونے کی وجہ سے وسومت اور لزوجت زیادہ ہوتی ہے۔ غسل بالمبالغہ کے بغیر یہ پیشاب کپڑے سے زائل نہ ہوگا۔ بخلاف بچے کے کہ اس کے مزاج میں حرارت غالب ہے۔ اس کے پیشاب میں چکناہٹ نہیں ہوتی یہ پانی بہانے سے کپڑے سے جلد نکل جائے گا۔ دلک وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن جب یہ دونوں غذا کھانے لگ جائیں تو طبیعت کے اثر پر غذا کی تاثیر غالب آجاتی ہے۔ دونوں کے پیشاب میں غذا کا اثر ہوگا اور غذا دونوں کی ایک ہے۔

۲۔ بچے کا پیشاب ضیق مخرج کی وجہ سے زیادہ پھیلتا نہیں بخلاف بول انثیٰ کے کہ اس میں سعت مخرج کی وجہ سے پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے۔

۳۔ بعض نے وجہ فرق یہ بھی کہی ہے کہ بچوں کی طرف عام لوگوں کی رغبت زیادہ ہوتی ہے ان کو زیادہ اٹھاتے ہیں اور کھلاتے ہیں۔ اس لئے ان میں ابتلاء زیادہ ہے اور ابتلاء موجب تخفیف ہے۔

---

[1] صحیح مسلم ص ۱۳۹ ج ۱

اس لئے اس میں یہ تخفیف کردی گئی کہ معمولی پانی بہانہ کافی سمجھا گیا لیکن یہ عنوان اتنا مناسب نہیں ہے۔

۴ بچوں کو عام مجالس میں زیادہ لایا جاتا ہے۔ بچیوں کو کم لایا جاتا ہے۔ اس لئے بچے کے پیشاب میں ابتلاء بھی زیادہ ہوگا۔ ابتلاء کی وجہ سے تخفیف کردی گئی۔

عن ابی ھریرۃ .... اذا وطی احدکم بنعلہ الأذی فان التراب لہ طھور ص۵۲

اگر جوتے یا موزے کو ناپاکی لگ جائے تو اس کے حکم میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام محمد کے نزدیک چاہے نجاست یابس ہو یا تر جوتا اور موزہ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا۔ شیخین کے نزدیک اگر نعل یا خف کو غیر ذی جرم نجاست لگ جائے تو دھونا ہی پڑے گا۔ اگر متجسد ناپاکی موزے یا جوتے کو لگ جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر یہ ذی جرم ناپاکی تر ہے تو دھونا ہی پڑے گا۔ مٹی پر رگڑنے سے پاک نہ ہوگی اور اگر سوکھ چکی ہے تو پھر مٹی پر رگڑنے سے پاک ہو جائے گی۔ امام ابویوسف کا مذہب یہ ہے کہ متجسد ناپاکی جب خف یا نعل کو لگ جائے خواہ وہ یابس ہو یا تر ہو مٹی پر بالمبالغہ رگڑنے سے جوتا اور موزہ پاک ہو جائے گا۔ فتوٰے امام ابویوسف کے قول پر ہے[۱]

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جدید یہ ہے کہ پانی کے ساتھ دھونے کے بغیر پاک نہ ہوگا اور قول قدیم یہ ہے کہ دلک کافی ہے[۲]۔ ابوہریرہ کی روایت اذا وطئ احدکم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طھور۔ میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم احتمال نجاست کی صورت میں ہو یعنی خف اور نعل کو نجاست لگنے کا یقین نہیں صرف احتمال ہے اس صورت میں یہ حدیث سب کے نزدیک اپنے ظاہر پر رہے گی کسی کے بھی خلاف نہیں۔ کیونکہ احتمال نجاست سے کسی کے نزدیک ناپاکی کا حکم نہیں لگتا حدیث کا محمل ایک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الاذی سے مراد نجاست نہ ہو بلکہ کوئی ایسی چیز ہو جو طبعًا قابل نفرت اور گھن ہے اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی جوتا ناپاک نہیں ایک قابل گھن چیز لگی تھی مٹی نے دور کر دیا شرعًا وہ جوتا پہلے ہی سے ناپاک نہ ہوا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ الأذیٰ سے مراد راستہ میں پڑی ہوئی خشک ناپاکی ہو بعد کی مٹی سے یہ جھڑ جائے گی۔ امام ابویوسف کے مذہب پر اذی سے مراد نجاست متجسدہ بھی ہو سکتی ہے خواہ رطب ہو خواہ یابس ان کے نزدیک اس صورت میں فان التراب

---

[۱] ائمہ حنفیہ کے مذاہب از ہدایہ ص ۴۵ ج ۱ امام محمد کا اس قول سے رجوع بھی نقل کیا جاتا ہے کذا فی البحر (ص ۲۲۳ ج ۱) [۲] بذل المجہود (ص ۲۲۳ ج ۱)

لہٗ طہور اپنے ظاہر پر ہے کما یظہر من تفصیل مذہبہ ۔ امام ابُوحنیفہ کے مذہب پر اذی سے مراد ذی جرم یابس ناپاکی تو ہو سکتی ہے۔ ذی جرم رطب ناپاکی لگنے کی صورت میں آپ رگڑنے کو کافی نہیں سمجھتے۔ امام محمد مطلقاً دھونا ضروری سمجھتے ہیں اس لئے ان کے مذہب پر اس حدیث کے پہلے تین محمل ہی لئے جا سکتے ہیں۔

عن ام سلمۃ قالت لہا امرأۃ انی اطیل ذیلی وامشی فی المکان القذر قالت قال رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم یطہرہ مابعدہٗ ۵۳

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کپڑے کو تر نجاست لگ جائے تو دھونا ضروری ہے زمین وغیرہ پر رگڑنے سے کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دامن کو ناپاکی لگنے کے بعد والی زمین اس کو رگڑ کر پاک کر دے گی یہ ظاہر خلافِ اجماع ہے اس لئے اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ علماء نے کئی تاویلیں کی ہیں۔

۱۔ عورت کا سوال توہم کی بناء پر تھا یعنی نجاست کے لگنے کے یقین ہونے کی صورت میں حکم پوچھنا مقصود نہیں مطلب یہ کہ جب ہم ایسے راستے میں چلتی ہیں تو کپڑے کو ناپاکی لگنے کا احتمال ہوتا ہے۔ ہم کیا کریں!

اصل جواب یہ دینا مقصود ہے کہ ایسے احتمال سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا لیکن اس کے وہم اور وسوسہ کے ازالہ کے لئے عنوان یہ اختیار فرمایا کہ اگر بالفرض ناپاک ہوتا بھی ہوگا تو بعد والی مٹی اس کو پاک بھی کر دیتی ہے یہ کہنا مقصود ہے۔ یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر حقیقۃً ناپاکی لگ جائے تو مٹی پر رگڑنا پاک کر دے گا۔

۲۔ یہ حدیث محمول ہے نجاستِ یابسہ پر کہ راستے میں چلتے ہوئے کبھی خشک ناپاکی دامن سے لٹک جاتی ہے آپ نے فرمایا تو پھر کیا ہوا جب بعد کی زمین پر چلی تو اس کی رگڑ سے لگی ہوئی ناپاکی اتر گئی کپڑے کا کچھ خراب نہ ہوا۔

۳۔ مکان قذر سے مراد ناپاک جگہ نہیں بلکہ وہ جگہ مراد ہے جس میں ایسی چیز پڑی ہو جو قابلِ نفرت اور گھن ہے گو وہ چیز شرعاً ناپاک نہ ہو جیسے ریتھ۔ ایسی چیز کپڑے کو لگنے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔

۴۔ یہ گلی کوچوں کے ایسے کیچڑ پر محمول ہے۔ جس کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں ہوتا ایسا طین اگر کپڑے کو لگ جائے تو علماء کا فتوٰے یہ ہے کہ یہ کپڑا ناپاک نہیں ہوتا عموم بلوٰی کی وجہ سے۔

۵۔ یہ حکم قلیل ناپاکی لگنے کی صورت میں ہے یا زیادہ لگی تھی لیکن مٹی پر رگڑنے کے بعد اکثر زائل ہوگئی قدرے قلیل باقی رہ گئی ہے اور قلیل نجاست مسلک حنفیہ پر معاف ہے شافعیہ وغیرہ یہاں قلیل وکثیر میں فرق نہیں کرتے انکے نزدیک کپڑے یا بدن کو تھوڑی سی ناپاکی بھی لگ جائے تو نماز نہ ہوگی یہ جواب انکے مسلک پر نہ چل سکے گا۔

عن المقدام بن معد یکرب قال نہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لبس جلود السباع والرکوب علیہا ص۵۳۔

درندوں کی کھال پہننے سے مراد یہ ہے کہ اس سے لباس بناکر پہنا جائے اور اس پر سوار ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا گدا وغیرہ بناکر اس پر بیٹھا جائے۔ اگر یہ دباغت سے پہلے ہو تو یہ نہی تحریمی ہے اگر دباغت کے بعد ہو تو نہی تنزیہی ہے کیونکہ اس میں جابرہ اور متکبرین کے ساتھ تشبہ ہے۔

عن عبد اللہ بن عکیم قال اتانا کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب ص۵۳۔

مُردار کی کھال کا حکم۔

مردار کی کھال سے دباغت کے بغیر انتفاع بالاتفاق ناجائز ہے۔ مردار کی کھال کو جب دباغت دی جاچکے تو حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سے انتفاع جائز ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ صراحۃً جواز پر دال ہیں لہ۔ تقریباً پندرہ حضرات صحابہ رضوان اللہ اجمعین سے جواز کی روایتیں مروی ہیں بعض سلف اس کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ دباغت کے بعد بھی اہاب میتہ سے انتفاع جائز نہیں ان کا استدلال عبد اللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے۔ اتانا کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب اس میں مطلقاً اہاب میتہ کے انتفاع سے نفی ہے۔ دوسری بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ کتاب وفات سے ایک مہینہ پہلے کی ہے گویا یہ حکم آخری ہوا جواز والی روایتیں اس سے منسوخ ہوچکیں۔ لیکن صحیح جمہور ہی کا مذہب ہے۔ کئی وجوہ سے چند وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں۔

وجوہِ ترجیح

۱۔ دباغت کے بعد میتہ کے چمڑے سے انتفاع کے جواز پر احادیث صحیحہ کثرت سے دال ہیں جو قریب تواتر ہیں۔ یہ روایت ان کے معارض نہیں ہوسکتی۔

۲۔ جواز کی روایتیں سماع سے ہیں یعنی صحابہ رض سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں اور اس میں عبد اللہ بن عکیم کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع نہیں کتاب سے دیکھا ہے گو کتاب بھی فی نفسہ حجت ہے لیکن سماع جو اس سے بڑی حجت ہے وہ اس کے معارض ہے۔

۳۔ جواز کی احادیث کی دلالت جواز پر بالکل واضح اور ظاہر ہے اس میں تاویل کی گنجائش نہیں بخلاف

لہ روایات کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۱۱۵ تا ۱۱۹ ج ۱

اس روایت کے کہ اس کی دلالت عدم جواز پر ظاہر نہیں اس لئے کہ اہاب لغت میں کچے چمڑے کو کہتے ہیں۔ جلد مدبوغ کو اہاب نہیں کہتے اور اس حدیث میں اہاب کے لفظ سے ممانعت ہے مطلب یہ ہوا کہ میتہ کے غیر مدبوغ چمڑے کو استعمال نہ کرو اور یہ دوسری احادیث کے معارض نہیں۔

۴۔ صحابہؓ سے آج تک اُمّت کا تعامل میتہ کے مدبوغ چمڑے کے استعمال کا ہے یہ تعامل احادیث جواز کے لئے قوی مرجح ہے۔

امام شافعیؒ نے جلد خنزیر اور جلد کلب کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ان کی کھال دباغت کے بعد بھی استعمال کرنی جائز نہیں حنفیہ نے صرف خنزیر کا استثناء کیا ہے اس کی کھال باوجود دباغت کے جائز الانتفاع نہیں اس لئے کہ خنزیر خمر اور بول کی طرح نجس العین ہے۔ اور نجس العین شی کسی طرح پاک نہیں ہو سکتی اسی لئے زندہ خنزیر سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں۔ کُتّا اس درجہ میں نہیں۔ کُتّا بھی اگر خنزیر کی طرح نجس العین ہوتا تو اس سے بھی کسی قسم کا انتفاع جائز نہ ہوتا معلوم ہوا نجس العین نہیں دوسرے غیر ماکول اللحم جانوروں کی طرح ہے اس کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جائے گی۔

مردار کے پٹھوں کا حکم اس حدیث میں مردار کے پٹھوں کے انتفاع سے بھی نہی ہے مردار کے پٹھوں کے متعلق مذہب حنفی میں مختلف روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عصب المیتۃ نجس۔ عصب المیتۃ طاھر صحیح یہ ہے کہ عصب المیتہ نجس ہے اور یہ روایت ابن عکیم اس کی دلیل ہے۔ اختلاف قولین کا مدار ایک اور اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ آیا عصب میں حیات کا اثر ہے یا نہیں بعض کی رائے یہ ہے کہ اس میں اثر حیات ہے۔ دلیل یہ ہے کہ عصب کے کاٹنے سے تکلیف ہوتی ہے اور تکلیف ہونا اس میں حیات ہونے کی دلیل ہے اور جس میں اثر حیات ہوگا اس میں اثر موت بھی ہوگا، جیسے میتہ کا لحم اثر موت کی وجہ سے ناپاک ہے ایسے عصب ناپاک ہونا چاہیئے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ عصب میں حیات نہیں ہوتی یہ عظم غیر متصل کے قبیل سے ہے۔ اس لئے یہ ہڈی کیطرح پاک ہوگا اس میں موت کا اثر نہ ہوگا۔ والصحیح ھو الاول وحدیث عبد اللہ بن عکیم یؤیدہ۔

الفصل الثالث

عن امرأۃ من بنی عبد الأشھل قالت قلت یا رسول اللہ ان لنا طریقا الی الجنۃ منتنۃ الخ ص۵۳ اس روایت میں یہ تصریح نہیں کہ اس عورت کا یہ سوال جوتے کو نجاست لگنے کے متعلق تھا یا کپڑے کے متعلق تھا اگر کپڑے کے متعلق تھا تو اس پر وہی اشکال ہوگا جو فصل ثانی کی

حدیث میمونہ پر تھا اور وہی مذکورہ جوابات ہونگے البتہ نجاست یابسہ پر محمول کرنے والا جواب یہاں مشکل ہے کیونکہ حدیث میں یہ لفظ ہیں فکیف نفعل اذا مطرنا۔ ظاہر ہے بارش سے ناپاکی تر ہو جاتی ہے۔

عن المرائ........ لا بأس ببول ما یؤکل لحمہ ص۵۲

بول ما یؤکل لحمہ کا حکم غیر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب اور آدمی کا پیشاب بالاتفاق ناپاک ہے۔ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے حکم میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک امام محمد اسحٰق، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب طاہر ہے۔ امام شافعی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نجس ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف بول ما یؤکل لحمہ کو نجس سمجھتے ہیں لیکن ان کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ان کا تداوی کے لئے پینا مطلقاً حلال ہے خواہ حالت اضطرار ہو یا نہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا تداوی کیلئے صرف حالت اضطرار میں جائز ہے۔ اضطرار کی تفسیر یہ ہے۔ کہ کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کے بارے میں دیندار حاذق طبیب کی رائے یہ ہو کہ اس مرض کا علاج اس جانور کے پیشاب پینے میں منحصر ہے اور اس کی کوئی دوسری دوائی نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحب کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجاست غلیظہ نہیں خفیفہ ہے۔

دلیل قائلین طہارت قائلین طہارت اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں نیز حدیث عرنیین سے استدلال کرتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام کا اظہار کیا۔ مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی بیمار ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمایا کہ باہر چلے جاؤ صدقہ کے اونٹوں کے البان و ابوال پیو انہوں نے پیا صحت ہو گئی۔ صدقہ کے اونٹوں کے چرواہے کو بری طرح قتل کر دیا اور صدقہ کے اونٹ لے کر فرار ہو گئے۔ انکو پکڑا گیا انکی آنکھوں میں سلائیاں دی گئیں اور قتل کیا گیا۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ ان کو اونٹوں کے ابوال پینے کا حکم دینا اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

قائلین نجاست کی دلیل۔ قائلین نجاست کا استدلال ان احادیث عامہ سے ہے جن میں مطلقاً پیشاب سے بچنے کا حکم ہے مثلاً یہ حدیث استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه۔ اس میں بول مطلق ہے خواہ ماکول اللحم کا ہو یا غیر ماکول اللحم کا۔ طبرانی شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اتقوا البول فانه اول ما یحاسب به العبد في القبر۔ یہاں بھی بول مطلق ہے۔

لہ مذاہب ماخوذ از الکوکب الدری مع حاشیہ ص۴۷ ج ۱

حدیثِ عرنیین کے جوابات

۱۔ پہلے یہ پیشاب پاک تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ عرنیین کی حدیث میں مثلہ کرنا بھی آرہا ہے اور یہ بالاتفاق منسوخ ہے۔ جیسا مثلہ کا حکم منسوخ ہے پہلے جائز تھا پھر نہی کر دی گئی ایسے ہی پہلے بول ما یوکل لحمہ پاک تھا پھر اس کو ناپاک قرار دے دیا گیا۔

۲۔ بعض حضرات نے اس کا جواب یہ دیا کہ روایتیں تداوی پر محمول ہیں یعنی دوا کے لئے پینا جائز ہے۔ عند البعض مطلقاً اور عند البعض حالتِ اضطرار میں۔ عرنیین کو پیشاب پینے کا حکم اس لئے کیا ہو گا کہ آپ کو وحی سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ ان کا علاج صرف اسی سے ہے۔

حدیثِ بزّار کا جواب

مشکوٰۃ کی اس حدیث زیرِ بحث کا جواب دینے کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ اس کو صحیح تسلیم کرلیا جائے ورنہ اصل یہ ہے کہ یہ روایت قابلِ استدلال نہیں کیونکہ سند میں کلام کیا گیا ہے۔ ابن حزم فرماتے ہیں ہذا الخبر باطل موضوعٌ لأن فی سندہ سوار بن مصعب وھو متروک عند جمیع اھل النقل[۱]۔ صاحب آثار السنن نے آثار السنن کے حاشیے پر تفصیل سے اس حدیث پر کلام کیا ہے اس لئے یہ قابلِ استدلال نہیں بنا بر تسلیم دو جواب ہم اوپر دے چکے ہیں۔

---

[۱] کذا فی حاشیۃ آثار السنن ص ۲۔

باب المسح علی الخفین

اہل السنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے روافض کے نزدیک ننگے پاؤں پر تو مسح جائز ہے۔ موزوں پر مسح جائز نہیں ہے۔ موزوں پر مسح کے بارہ میں احادیث شہرت بلکہ تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔ اسی[۱] سے زیادہ صحابہؓ[۲] مسح علی الخفین کے راوی ہیں۔ جن میں عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں[۳]۔ حسن بصریؒ فرماتے ہیں میں ستر ایسے صحابہؓ سے ملا ہوں جو مسح الخفین کے قائل تھے[۴]۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں[۵] "ماقلت بالمسح حتی جاءلی فیہ مثل ضوء النہار" امام صاحبؒ سے اہل السنت میں سے ہونے کی علامت پوچھی گئی تو آپ نے ارشاد فرمایا[۶] "ھوان تفضل الشیخین و تحب الختنین و تری المسح علی الخفین" امام کرخیؒ فرماتے ہیں[۷] "اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین" امام صاحب سے بھی اسی قسم کی بات منقول ہے[۸]۔ کفر کا خوف اسی لئے ہے کہ مسح علی الخفین کی روایات حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

قرآن کریم کی آیت وضوء کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بہر حال پاؤں کو دھونا ضروری ہے خواہ موزے پہنے ہوئے ہوں یا نہ۔ مسح علی الخفین کا قائل ہونا زیادت علی القرآن ہے۔ لیکن اوپر کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے کہ مسح علی الخفین روایات متواترہ سے ثابت ہے اس لیے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اگر مسح علی الخفین خبر واحد سے ثابت ہوتا تو ہم اس کے کبھی قائل نہ ہوتے۔

---

[۱] فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱ [۲] حدثنی سبعون الصحابۃ بالمسح علی الخفین (فتح الباری ص ۳۰۶ ج ۱) ادرکت سبعین بدریا من الصحابۃ کلھم یری المسح علی الخفین (عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳)

[۳] البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳

[۴] البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱ و عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳

[۵] عمدۃ القاری ص ۹۷ ج ۳

[۶] البحر الرائق ص ۱۶۵ ج ۱

توقیت فی المسح کی بحث

مسح علی الخفین میں توقیت ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور جمہور فقہاء اُمت توقیت کے قائل ہیں مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اور مقیم ایک دن ایک رات تک۔ اس کے بعد اسے موزے اتارنے پڑیں گے امام مالک کا قول مشہور ہے کہ اس میں توقیت نہیں ہے۔ جب تک جی چاہے مسح کرتا رہے۔ احادیث کثیرہ صحیحہ صریحہ سے توقیت ثابت ہے۔ صاحب مشکوۃ نے بھی فصل اوّل میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اور فصل ثانی میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت صفوان بن عسالؓ کی حدیثیں پیش کر دی ہیں۔

امام مالک اور جو حضرات عدم توقیت کے قائل ہیں وہ بھی اپنی تائید میں کچھ روایات پیش کرتے ہیں۔ حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ جلد اوّل میں ص۱۷۵ سے شروع کر کے عدم توقیت کی روایات تفصیل سے ذکر کی ہیں اور اُن کی تضعیف کی ہے۔ جو روایات یہ حضرات پیش کرتے ہیں۔ اُن میں سے ایک سنن ابی داؤد باب التوقیت فی المسح میں مذکور ہیں۔ ایک خزیمہ بن ثابت کی حدیث۔ اس کی ایک روایت میں یہ جملہ بھی ہیں وَلَوِ اسْتَزَدْنَاهُ لَزَادَنَا یعنی اگر ہم اس سے زیادہ مدت کا مطالبہ کرتے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم ضرور زیادتی فرما دیتے۔ اس سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تین دن سے زیادہ بھی مسح کی گنجائش ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اس زیادتی پر کلام ہے اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی یہ عدم توقیت کی حجت نہیں بن سکتی اس لئے کہ حجت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہوگا یہاں تو راوی صرف اپنا ظن پیش کر رہا ہے کہ اگر ہم زیادتی کا مطالبہ کرتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی کر دیتے۔ لَوْ کا طریقہ استعمال بتاتا ہے کہ نہ ہم نے سوال کیا نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادتی کی یہ نفی زیادت کی دلیل بنے گی۔

صاحب فتح الملہم نے حضرت شیخ الہند کا حوالہ دیتے ہوئے یہاں لطیف گفتگو فرمائی ہے۔ شروع شروع میں مسح میں توقیت نہیں تھی مطلقاً مسح کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ صحابہؓ نے اس کے متعلق سوالات کرنے شروع کئے کہ جی کتنے دن مسح کرنے کی اجازت ہے۔ بعض اوقات کثرت سوالات کی وجہ سے قیود اور پابندیاں بھی لگ جاتی ہیں۔ یہاں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحدید توقیت کا ارادہ فرمایا ہوگا۔ بعض احکام جو بندوں کی مصالح کے متعلق ہوتے ان میں بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے بھی مشورہ فرما لیتے۔ یہ اس اُمت کی تکریم اور اعزاز ہے کہ بعض احکام کی تعیین میں ان سے مشورہ لیا گیا مثلاً قرآن پاک میں ہے۔ یا ایہا الذین اٰمنوا اذا ناجیتم الرسول

فقدموا بین یدی نجوٰکم صدقۃ" اس میں نجوی سے پہلے صدقہ کا حکم ہے لیکن اس میں صدقہ کی کوئی مقدار متعین نہیں کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے اس کی تحدید کے لئے مشورہ کیا کہ اس کی کتنی مقدار ہونی چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض باتوں کی تعیین میں صحابہؓ سے مشورہ لیا جاتا تھا ہو سکتا ہے کہ مسح میں توقیت اور تحدید کا ارادہ کیا تو اس سلسلہ میں بھی صحابہؓ سے مشورہ کیا گیا ہو کہ بتاؤ کتنا وقت مقرر کرنا مصلحت ہے طے یہ ہوا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کافی ہے پھر یہی شرعی حکم مقرر ہو گیا۔ حضرت خزیمہ نے جو فرمایا ہے لواستزدناہ لزادنا اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مشورہ ہو رہا تھا اور ابھی کوئی حکم شرعی مقرر نہیں ہوا تھا اسوقت اگر ہم زیادہ مدت کا مشورہ دے دیتے تو خیال یہ ہے کہ وہی حکم شرعی بنا دیا جاتا لیکن ہمارا مشورہ چونکہ اتنی مدت پر ہی طے ہو گیا۔ اس لئے شریعت نے یہی مدت مقرر کردی تین دن اور ایک دن تو حضرت خزیمہ کی یہ کلام توقیت کی روایات کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا مطلب یہ ہے کہ توقیت اور تحدید ہو جانے سے پہلے باہمی مشورہ کے وقت ہم زیادہ مدت کا مشورہ دیتے تو قبول کرلیا جاتا۔

دوسری روایت سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابی بن عمارہ کی حدیث ہے انہوں نے عرض کیا یارسول اللہ! اَمْسَحُ عَلَی الْخُفَّیْنِ قَالَ نَعَمْ قَالَ یَوْمًا قَالَ وَیَوْمَیْنِ قَالَ وَثَلٰثَۃً قَالَ وَمَا شِئْتَ ۔ وَمَا شِئْتَ سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنے دن چاہے مسح کر سکتا ہے۔ ابوداؤد نے دوسری سند سے اسی حدیث میں زیادتی بھی نقل کی ہے۔ حَتّٰی بَلَغَ سَبْعًا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نَعَمْ مَا بَدَا لَکَ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوداؤد نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کی تضعیف بھی کردی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ ابھی توقیت اور تحدید نہیں ہوئی تھی۔ اس کے بعد توقیت ہوئی ہے۔ عدم توقیت کی جتنی حدیثیں ہیں وہ سنداً اس قابل نہیں کہ توقیت پر دلالت کرنے والی صحاح وصراح کے معارض بن سکیں۔ اس لئے انہیں تاویل کرنا پڑیگی۔

الکلام من جہۃ النظر جو حضرات مسح الخفین میں عدم توقیت کے قائل ہیں انہوں نے اس مسح راس پر قیاس کیا ہے کہ جیسے مسح راس میں توقیت نہیں اس میں بھی توقیت نہ ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ نظر اثر اور حدیث کے مقابلہ میں ہے۔ اثر کے مقابلہ میں نظر نہیں چلتی۔ ثانیاً یہ قیاس مع الفارق ہے سر کا مسح مفروض فی نفسہ ہے کسی کا بدل نہیں اور مسح علی الخفین غسل رجلین کا

لہ فتح الملہم ص ۳۳۰ ج ۱۔

ایسا بدل ہے کہ اسکا ادا کرنا بھی ممکن ہے۔ بعض نے اسکو مسح علی الجبیرہ پر قیاس کیا ہے مسح علی الجبیرہ بدل ہے اسی طرح سے یہ بھی بدل ہے۔ بدل ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دوسرا فارق موجود ہے وہ یہ کہ مسح علی الجبیرہ تو صرف عند الضرورت جائز ہے اگر اصل ممکن ہو تو جائز نہیں۔ بخلاف مسح علی الخفین کے کہ یہ بغیر ضرورت کے بھی جائز ہے۔ اس لئے اس میں توقیت کر دی گئی اور مسح علی الجبیرہ ضرورت پر مبنی ہے اس لئے اس میں یہی مناسب ہے کہ جب تک ضرورت ہو کرلے۔

عن المغيرة بن شعبة أنه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غزوة تبوك ص۵۳۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ تاخیر ہوگئی تھی اس لئے صحابہؓ نے عبد الرحمٰن بن عوفؓ کو امام بنالیا۔ عبد الرحمٰن بن عوفؓ ایک رکعت پڑھا چکے تھے اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ عبد الرحمٰن بن عوفؓ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمادیا چنانچہ عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے نماز پوری کرائی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسبوق کی طرح ایک رکعت بعد میں پڑھی۔

اہم فائدہ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی قسم کا واقعہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا کہ نماز جاری رکھو پیچھے نہ ہٹو اس کے باوجود ابوبکر صدیقؓ پیچھے ہٹ گئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری فرمائی جبکہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ اس واقعہ میں پیچھے نہ ہٹے دونوں کے طرزِ عمل میں فرق کی وجہ کیا ہے؟ علماء نے فرق کی کئی وجہیں بتائی ہیں۔

۱. حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ ایک رکعت پوری کر چکے تھے دوسری رکعت میں تھے۔ اس وقت نبی کریم تشریف لائے۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تو جب آپ کی ایک رکعت ہوتی اس وقت مقتدیوں کی نماز مکمل ہوجاتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک رکعت باقی ہوتی۔ اب مقتدی الجھن میں پڑ جاتے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ اس الجھن کے خطرہ کے پیشِ نظر عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے امامت جاری رکھی حضرت ابوبکر صدیقؓ والے واقعہ میں یہ صورتِ حال نہیں تھی بلکہ ابوبکرؓ پہلی رکعت میں تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے کی صورت میں کسی الجھن کا خطرہ نہیں تھا۔

۲. جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ادب کا تقاضا یہی تھا کہ یہ حضرات پیچھے ہٹ جاتے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیچھے نہ ہٹنے کا حکم فرمادیا اس لئے "الأمر فوق الأدب" کے ضابطہ کے پیشِ نظر عبد الرحمٰن بن عوفؓ اپنی جگہ نماز پڑھاتے رہے انہوں نے "الأمر فوق الأدب" والا ضابطہ مطلق سمجھا لیکن ابوبکر صدیقؓ کا فہم یہ تھا کہ یہ ضابطہ مطلق نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔

امر دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ امر جس میں آمر کی مصلحت اور رعایت ہوتی ہے دوسرا وہ امر جو مامور کی رعایت اور مصلحت کیوجہ سے ہو، اگر توامر میں آمر کی مصلحت ہو تو امر کو ادب پر ترجیح ہوتی ہے اور اگر امر ایسا ہو جس میں مامور کی رعایت اور دلجوئی مقصود ہو تو ادب کو امر پر ترجیح ہوتی ہے حضرت ابو بکرؓ کا فہم یہ تھا کہ یہاں اپنی جگہ کھڑے رہنے کا امر انہی کی مصلحت اور دلجوئی کی خاطر کیا جارہا ہے اس لئے اس امر کے باوجود ادب کے تقاضا کو ترجیح دے کر پیچھے ہٹ گئے۔

۳۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت زیادہ محبت تھی دونوں کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں امامت کے مصلے پر کھڑا ہونا مشکل تھا حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ تو ضبط کر کے وہیں کھڑے رہے لیکن حضرت ابو بکر صدیقؓ چونکہ فنا فی المحبوب تھے اس لئے ان کے اندر اتنی تاب ہی نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئیں اور وہ امامت کے مصلے پر کھڑے رہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الفصل الثانی

عن المغیرۃ بن شعبۃ قال وضأت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک فمسح اعلی الخف واسفلہ ص۵۴

موزوں میں محل مسح کی بحث

موزوں میں محل مسح کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ مسح ظاہر خفین یعنی موزوں کے اوپر والے حصہ پر کیا جائے باطن خفین (موزوں کا وہ حصہ جو زمین کی طرف ہوتا ہے) پر مسح ان کے نزدیک نہ واجب ہے نہ سنت۔ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ظاہر خفین اور باطن خفین دونوں پر مسح کرنا چاہیئے اگر صرف ظاہر خفین پر مسح کیا باطن پر نہ کیا تو امام شافعی اور امام مالک دونوں کے نزدیک مسح ہوگیا۔ اگر صرف باطن خفین پر مسح کیا ظاہر پر نہ کیا تو امام مالک اور امام شافعی دونوں کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ مسح کافی نہیں امام شافعی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اکتفاء علی الباطن کافی ہے۔ مالکیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے[1]۔

مالکیہ و شافعیہ کی دلیل

یہ حدیث بظاہر مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہے۔ اس میں مغیرہ بن شعبہ نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خف کے اعلیٰ پر بھی مسح کیا اور اسفل پر بھی۔ اعلیٰ سے مراد ظاہر اور اسفل سے مراد باطن ہے۔

لہ بذل المجہود ص۱۰۱ ج۱   لہ اوجز المسالک ص ۸۲ ج۱

حنفیہ وحنابلہ کی دلیل ۱۔ مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بحوالہ ترمذی والبوداؤد ذکر کی ہے رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی الخفین علی ظاهرهما۔

۲۔ اس باب کی آخری حدیث حضرت علی فرماتے ہیں لوکان الدین بالرأی لکان اسفل الخفین اولی بالمسح من اعلاہ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاهر خفیہ یعنی اگر دین کا دارومدار قیاس اور رائے پر ہوتا تو اسفل خفین کے مسح کا حکم ہونا چاہیئے تھا کیونکہ وہ زمین پر زیادہ لگتا ہے لیکن چونکہ دینی احکام کا مدار رائے پر نہیں بلکہ نقل پر ہے اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو موزوں کے اوپر کے حصہ پر مسح کرتے دیکھا ہے اس لئے اسی پر مسح ہونا چاہیئے۔

دلیل شافعیہ کا جواب مغیرہ بن شعبہ کی روایت جو مالکیہ اور شافعیہ کا متمسک ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث معلول اور ضعیف ہے امام ترمذی نے امام ابوزرعہ اور امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں نیز ابوداؤد نے بھی تضعیف کی ہے۔ کذا فی المشکوٰۃ۔ بنابر تسلیم صحت حدیث جواب یہ ہے کہ ظاہر خفین کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ جو ساق کی جانب کا ہے دوسرا وہ حصہ جو انگلیوں کی جانب ہے۔ اعلی الخف سے مراد پہلا حصہ ہے یعنی پنڈلی کی طرف والا اور اسفل الخف سے مراد دوسرا حصہ ہے یعنی انگلیوں کی طرف والا۔ حاصل مطلب یہ ہوا کہ پورے ظاہر کا مسح کیا ہے انگلیوں سے لے کر پنڈلی تک اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

وعنه قال توضاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسح علی الجوربین والنعلین ص۵۴

اس حدیث کے تحت دو مسئلے بیان کرنے کی ضرورت ہے (۱) مسح علی الجوربین (۲) مسح علی النعلین

جورابوں پر مسح کی بحث خفین اور جرموقین کے علاوہ سردی سے بچنے کے لئے جو چیز پاؤں پر پہنی جاتی ہے اس کو جوربین کہتے ہیں جورب کا اردو ترجمہ جراب ہے جوربین پر مسح کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ان کی اقسام کا سمجھ لینا ضروری ہے۔

جرابوں کی اقسام جرابوں کی کئی قسمیں ہیں۔ یہاں وہ اقسام بیان کی جاتی ہیں جن کا جاننا مسئلہ کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے۔

۱۔ جوربین مجلدین یعنی وہ جورابیں جن کے اوپر اور نیچے چمڑا چڑھا ہوا ہو۔

۲۔ جوربین منعلین یا منعّلین وہ جورابیں جن کے تلوے پر چمڑا چڑھا ہوا ہو اور کچھ چمڑا اوپر نیچے پر ہو تقریبًا جوتے کی مقدار۔

۳۔ جوربین ثخینین ان جورابوں کو کہتے ہیں جن میں حسب ذیل شرائط ہوں۔ (ا) اتنی گاڑھی ہوں کہ بغیر باندھنے کے پنڈلی پر تھم سکیں (ب) اتنی مضبوط ہوں کہ جوتے کے بغیر یہ جورابیں پہن کر چند میل مشی کی جا سکتی ہو (ج) اوپر نظر لگا کے دیکھیں تو نیچے کی کھال ان میں سے نظر نہ آ سکتی ہو۔ (د) اوپر پانی ڈالا جائے تو چھن کر نیچے کھال پر نہ پہنچے۔

۴۔ جوربین رقیقین غیر منعلین یا مجلدین یعنی وہ جورابیں جن میں شرائط ثخانت بھی نہ پائے جاتے ہوں اور انعال اور تجلید میں سے بھی کوئی امر نہ ہو۔

مذاہب بعض اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ جوربین پر مسح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ ثخینین ہوں خواہ رقیق خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ لیکن ائمہ اربعہ میں سے کسی کا یہ مذہب نہیں۔ مذہب ائمہ اربعہ کی تفصیل[1] یہ ہے کہ امام شافعی کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔ ۱۔ صرف ان جورابوں پر مسح جائز ہے جو کعبین تک مجلد ہیں۔ منعلین پر جائز نہیں ۲۔ جوربین مجلدین پر بھی اور منعلین پر بھی مسح جائز ہے جو جورابیں نہ مجلد ہوں نہ منعل ان پر مسح جائز نہیں ۳۔ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ سفیان ثوری امام احمد امام اسحق اور عبداللہ بن مبارک کا بھی یہی مذہب ہے اور صاحبین کا بھی یہی ہے کما سیأتی۔

حنفیہ کے مذہب کی مشہور تقریر یہ ہے کہ جو جورابیں مجلد یا منعل ہوں ان پر مسح کرنا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ اور جو جورابیں منعل ہوں نہ مجلد نہ ثخین بلکہ رقیق محض ہوں ان پر امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق مسح جائز نہیں جو جرابیں ثخین ہوں، لیکن نہ مجلد ہوں نہ منعل ان میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک ان پر مسح جائز نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ حاصل یہ کہ جورابوں پر مسح کے جائز ہونے کے لئے صاحبین کے نزدیک صرف ثخانت کافی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک ثخانت کے ساتھ وصف انعال یا تجلید کا ہونا بھی ضروری ہے امام صاحب کا رجوع صاحبین کے قول کی طرف ثابت ہے۔ فقہ حنفی میں مختار اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ جوربین ثخینین پر مسح جائز ہے خواہ منعل یا مجلد ہوں یا نہ۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ ہر قسم کی جوراب پر مسح کا جواز یہ صرف بعض اصحاب ظواہر کا مذہب ہے جمہور قائل نہیں جمہور کے ہاں جوربین پر جواز مسح کے لئے شرائط ہیں کما مر تفصیلہ۔

اصحاب ظواہر کا استدلال اس حدیث کے ظاہر سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین پر مسح کیا ہے۔

جمہور یہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک سے وضوء میں پاؤں دھونے کا حکم ثابت ہے غسل رجلین کی جگہ کسی اور چیز پر مسح کو اس کے قائم مقام قرار دینا یہ حکم کتاب اللہ پر زیادۃ اور ایک قسم کا نسخ ہے۔ اور کتاب اللہ

---

[1] دیکھئے بذل المجہود ص ۹۷ ج ۱

پر زیادۃ خبر واحد سے جائز نہیں خفین پر مسح کا جواز احادیث مشہورہ بلکہ متواتر المعنیٰ سے ثابت ہے۔ اس لئے ان حدیثوں کی وجہ سے ہم مسح علی الخفین کے جواز کے قائل ہوئے ہیں لیکن جوربین پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح کرنا صرف خبر واحد سے معلوم ہوا ہے اور خبر واحد بھی ایسی کہ جس کی دلالت ایک معنیٰ پر متعین نہیں بلکہ اس میں کئی احتمالات ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ جوربین ثخینین ہوں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مجلدین ہوں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ منعلین ہوں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ رقیق محض ہوں پھر یہ بھی متعین نہیں کہ جورابوں پر مسح ابتدائی وضو میں کیا ہو جو ازالۂ حدث کے لئے ہوتا ہے بلکہ احتمال ہے کہ جورابوں پر مسح وضوٌ علی الوضوء کی صورت میں ہوا ہو۔ ایسی خبر واحد جو کئی وجوہ کو متحمل ہو اس سے کتاب اللہ کے حکم پر زیادۃ جائز نہیں۔ اس لئے جمہور ہر قسم کی جوراب پر علی الاطلاق مسح کو جائز نہیں سمجھتے۔ ہاں جس جوراب میں ایسی شرائط پائی جائیں جن کی وجہ سے وہ جورابیں صورتاً تو جورابیں ہوں لیکن حقیقتاً خف کے معنیٰ میں ہوں ان پر مسح کا جواز ثابت کرنے کے لئے مستقل دلائل کی ضرورت نہیں بلکہ جن احادیثِ مشہورہ کی بنا پر ہم مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں وہی حدیثیں ایسی جورابوں پر مسح کے جواز کی دلیلیں ہوں گی۔ کیونکہ یہ جورابیں موزے کے حکم میں ہوں گی حاصل یہ ہے کہ جو جوراب خف کے معنیٰ میں ہو اس پر مسح جائز ہے۔ لیکن اس خبر واحد کی وجہ سے نہیں بلکہ مسح علی الخفین والی احادیثِ مشہورہ کی وجہ سے۔ اور جو جوراب خف کے معنیٰ میں نہ ہو۔ اس پر مسح جائز نہیں۔ کیونکہ جس درجہ کی دلیل مطلوب ہے۔ وہ یہاں موجود نہیں۔ اس اصول پر جمہور کا اتفاق ہے کہ جو جوراب خف کے معنیٰ میں ہے اس پر مسح جائز ہے۔ آگے تجربہ کی بنار پر اختلاف اس بات میں ہوا کہ کن شرائط کی وجہ سے جورابیں خف کے معنیٰ میں ہوسکتی ہیں۔ اختلاف تجربہ سے تفصیل میں اختلاف ہوا ہے۔ کما مر۔ یہ اختلاف اختلافِ مسئلہ نہیں بلکہ اختلافِ تجربہ کے قبیل سے ہے۔ اس کے علاوہ مغیرہ بن شعبہ کی زیر بحث حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام بیہقی نے مندرجہ ذیل حضرات سے اس حدیث پر کلام کرنا نقل کیا ہے[1]۔ امام مسلم، سفیان ثوری، عبد الرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن مدینی، امام ابو داؤد۔ اگر یہ حدیث صحیح بھی ہوتی تب بھی اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوتی چہ جائیکہ یہ حدیث بہت سے محدثین کے نزدیک ضعیف ہے

جُوتوں پر مسح کا حکم

اس حدیث سے بظاہر یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نعلین یعنی جوتوں پر مسح کیا ہے لیکن کوئی امام بھی محض جوتوں پر مسح کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس لئے سب کے نزدیک اس حدیث میں تاویل کی ضرورت ہے مختلف تاویلیں کی گئی ہیں۔

---

[1] السنن الکبریٰ ص ۲۸۴ ج ۱

امام طحاوی نے فرمایا ہے کہ جس واقعہ کی حکایت راوی کر رہے ہیں اس کی حقیقت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی جورابیں پہنی ہوئی تھیں جن پر مسح جائز ہے۔ جوتوں سمیت ایسی جورابوں پر مسح کیا۔ کچھ ہاتھ جوتے پر پھرا کچھ جورابوں پر۔ جورابوں کے اتنے حصے پر ہاتھ پھر گیا جتنے پر مسح فرض ہے گویا مسح کا فرض ادا کرنے کے بعد باقی ہاتھ تبعاً پاؤں پر پھر گیا۔ محض جوتے کے مسح پر اکتفاء نہ کیا گیا۔ یہ صورت ایسی ہوئی جیسا کہ کئی دفعہ ناصیہ کی مقدار سر پر مسح کر کے باقی ہاتھ عمامہ پر پھیر لیا گیا۔ لیکن مسح عمامہ پر اکتفا نہیں کیا گیا۔ اب اس میں کوئی اشکال نہیں۔

۲۔ مسح علی الخفین و النعلین میں واو مع کے معنی میں ہے۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی جورابوں پر مسح کیا جو نعلین کے ساتھ تھیں یعنی نعلین کی مقدار ان پر چمڑا چڑھا ہوا تھا۔ راوی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جوربین منعلین پر مسح کیا ہے۔

۳۔ ہو سکتا ہے کہ کبھی وضوء علی الوضوء کی صورت میں صرف جوتوں کے مسح پر اکتفاء کر لیا ہو۔

باب التیمّم

نضلنا علی الناس ثلاث ص۵۴ ۔ اس حدیث میں اس اُمت کی تین خصوصی فضیلتیں ذکر کی گئی ہیں احادیث سے اور بھی خصوصیات اس امت کی ثابت ہیں یہ حدیث ان کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اصول ہے کہ ایک عدد اپنے سے زیادہ کی نفی نہیں کرتا یہاں ان تین کی تخصیص خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا اس وقت وحی انہیں کے متعلق اتری ہوگی۔ اس لئے انہی کے بیان پر اکتفاء فرمایا۔

کصفوف الملائکۃ اس امت کی صفیں فرشتوں کی صفوں کی طرح ہیں ملائکہ پہلے ایک صف پوری کرتے ہیں پھر دوسری شروع کرتے ہیں۔

عن عمران قال کنا فی سفر مع النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم فصلی بالناس الخ ص۵۴

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حدثِ اکبر میں تیمم غسل کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔ اگر جنابت یا حیض سے حدثِ اکبر لاحق ہوجائے اور قدرت علی الماء نہ ہو تو تیمم ازالۂ حدثِ اکبر میں غسل کے قائم مقام ہوجاتا ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ اربعہ اور جمہور صحابہؓ وتابعین کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح وضوء کے قائم مقام تیمّم جائز ہے ایسے ہی پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کے قائم مقام تیمّم جائز ہے۔ حدیثِ زیر بحث سے جنبی کے لئے تیمّم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد حضرت عمارؓ اور حضرت عمرؓ کا جو مکالمہ نقل کیا ہے اس میں بھی حدیثِ مرفوع سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اس باب کی پہلی حدیث میں پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی کو مطلقاً طہور کہا گیا ہے اور طہور اس کو کہتے ہیں جس سے ہر نجاست اور حدث کا ازالہ ہوجائے خواہ حدثِ اصغر ہو یا حدثِ اکبر معلوم ہوا مٹی سے جنابت کا ازالہ بھی ہوسکتا ہے اور بھی دلائل اس مضمون کے وارد ہوتے ہیں۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ غسل کی جگہ تیمّم نہیں ہوسکتا لیکن یہ رائے احادیثِ صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے۔ ان کے قول سے ان کا رجوع نقل کیا جاتا ہے جب رجوع کرلیا تو ان کا قول بھی جمہور کے ساتھ ہوگیا کوئی اشکال نہ رہا۔ بعض محققین فرماتے ہیں کہ پہلے بھی اُن کا مقصود جنابت اور حیض کی حالت میں تیمم کے جواز کا انکار کرنا نہ تھا بلکہ انہوں نے یہ فتوے مصلحۃً دیا تھا تاکہ کم ہمت لوگ سردی وغیرہ کا غلط بہانہ لگا کر اس حالت میں تیمم کو کافی نہ سمجھنے لگ جائیں۔ ایسے اعذارِ فاسدہ کے دروازے بند کرنے کے لئے مصلحۃً یہ فرمایا تھا کہ حدثِ اکبر میں تیمم نہیں ہوسکتا۔

ورنہ فی نفسہ اس حالت میں تیمم کو یہ حضرات بھی جائز سمجھتے تھے۔ اس کی دلیل صحیح بخاری کی روایت ہے جس میں حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن مسعود کا اس مسئلہ میں مکالمہ مذکور ہے اس میں حضرت ابن مسعود کا یہ مذہب نقل کرنے کے بعد ان کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے۔ لو رخصت لهم في هذا كان اذا وجد احدهم البرد قال هكذا يعني تيمم وصلّى[1]

کیفیت تیمّم

تیمّم کے طریقہ میں اہم اختلافی مسئلے دو ہیں۔ (۱) تیمّم کے لئے کتنی ضربیں ہونی چاہئیں۔ (۲) ہاتھوں میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے۔

تعدادِ ضربات میں اختلاف

تیمّم میں کتنی ضربیں ہونی چاہیں اس میں مذاہب مشہورہ یہ ہیں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمّم کے لئے دو ضربیں ضروری ہیں۔ امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ایک ضرب کافی ہے۔ امام مالک کی تین روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق ایک حنابلہ کے مطابق۔ تیسری یہ کہ فرض تو ضربِ واحد ہی ہے دو ضربیں سنّت ہیں فروعِ مالکیہ میں اس کو مختار قرار دیا گیا ہے۔ سعید بن مسیب اور محمد بن سیرین کا مذہب یہ ہے کہ تین ضربیں ضروری ہیں ایک مُنہ کے لئے دوسری کفین کے لئے تیسری کفین سے آگے مرفقین تک کے لئے[2]۔

محل مسح میں اختلاف

یدین میں کتنی مقدار کا مسح ضروری ہے حنفیہ کا مذہب امام شافعی کا قول جدید امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ مرفقین تک مسح ضروری ہے امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف کفین کا مسح کافی ہے ابن شہاب زہری کا مذہب یہ ہے کہ اباط اور مناکب تک مسح ضروری ہے[3] تین ضربوں کے ضروری ہونے کا اور مناکب تک مسح کے ضروری ہونے کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں امام احمد

---

[1] صحیح بخاری ص۵۰ ج ۱ اس روایت کے بعد والی روایت میں اعمش فرماتے ہیں فقلت لشقيق فانما كره عبد الله لهذا قال: نعم [2] از اوجز المسالک ص۱۳۴ ج ۱ [3] ایضاً

کے مذہب کا خلاصہ یہ ہوا کہ زمین پر ایک ضرب مار کر اسی سے وجہ اور کفین کا مسح کرے۔ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہوا کہ ایک ضرب سے وجہ کا مسح کرلے اور دوسری سے مرفقین تک ہاتھوں کا۔

حنفیہ وشافعیہ کے دلائل ۱۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی روایت قال کنتُ فی القوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذ لم نجد الماء فامرنا فضربنا بواحدة للوجه ثم ضربةً اخریٰ للیدین الی المرفقین۔ رواہ البزار وقال الحافظ العسقلانی فی الدرایة باسناد حسنٍ[۱]۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مرفقین تک مسح کرنا چاہیئے صریح طور پر دونوں مسئلوں میں یہ حنفیہ کی دلیل ہے۔

۲۔ دارقطنی اور حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے حدیث مرفوع نقل کی ہے قال التیمم ضربةٌ للوجه وضربة للذراعین الی المرفقین[۲] حاکم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے یہ مسئلتین میں موقف حنفیہ کی دلیل ہے۔

۳۔ عن جابرؓ قال جاء رجل فقال اصابتنی جنابةٌ وانی تمعکت فی التراب فقال اضرب هکذا وضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والطحاوی[۳] حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے

۴۔ عن عائشة أن النبیﷺ قال فی التیمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة للیدین الی المرفقین۔ اس کی تخریج بزار نے کی ہے[۴]۔

۵۔ حدیث ابن عمرؓ مضمون حدیث عائشہ والا ہی ہے۔ اس کی تخریج حاکم نے اپنی مستدرک میں دارقطنی نے اپنی سنن میں اور ابن عدی نے اپنی "الکامل" میں کی ہے[۵] ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں۔ جو صراحۃً یا استدلالاً حنفیہ کی تائید کرتی ہیں۔ بعض روایات پر کلام بھی کیا گیا ہے۔ تفصیل نصب الرایہ (صہ ۱۵۰ تا صہ ۱۵۴ جلد اول) میں دیکھی جاسکتی ہے۔

حنابلہ کی دلیل حنابلہ کی سب سے اہم دلیل حضرت عمار کی زیر بحث حدیث ہے۔ جس میں یہ لفظ ہیں فضرب النبیﷺ بکفیه الارض ونفخ فیهما

۱۔ [۲] نصب الرایہ ص ۱۵۴ ج ۱

[۳] آثار السنن ص ۴۹ مستدرک حاکم ص ۱۸۰ ج ۱ شرح معانی الآثار ص ۸۷ ج ۱

[۴] نصب الرایہ ص ۱۵۱ ج ۱ [۵] ایضاً ص ۱۵۰ ج ۱

ثم مسح بهما وجهه وكفيه ظاہر حدیث یہ ہے کہ صرف ایک ضرب سے تیمم کیا گیا اور مسح صرف کفین کا ہوا۔ امام احمدؒ کا یہی مذہب ہے۔

جواب اس حدیث کا سیاق واضح طور پر تبلا رہا ہے کہ اس واقعہ سے پہلے حکم تیمم نازل ہو چکا تھا اس کی کیفیت بھی سمجھائی جا چکی تھی حضرت عمار وعمر کو وہ کیفیت آتی بھی تھی۔ ان دونوں کو تردد صرف اس بات میں تھا کہ آیا تیمم ازالۂ حدیث اکبر کے لئے بھی ہو سکتا ہے یا نہیں اگر ہو سکتا ہے تو کیفیت وہی ہے یا اور۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ سُن کر بالقصد اسی چیز کی تعلیم دی ہے جس میں ان کو تردد تھا وہ یہ کہ جنابت میں بھی تیمم ہو سکتا ہے اور حدث اصغر کے تیمم کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا کہ دونوں کا طریقہ ایک ہے۔ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود کیفیت تیمم کی تفصیلی تعلیم دینا نہیں ہے اس لئے کہ یہ پہلے ہو چکی ہے اور مخاطب جانتے ہیں۔ یہاں تو اجمالی اشارہ کر کے صرف اتنا بتانا ہے کہ جنابت کا تیمم حدث اصغر کے تیمم کا سا ہے لوٹ پوٹ ہونے کی ضرورت نہیں جب یہاں تفصیلی تعلیم کیفیت تیمم کی دینا مقصود نہیں تو پھر تیمم کا طریقہ معلوم کرنے کے لئے ان روایات کی طرف رجوع کرنا چاہیے جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی اور تفصیلی تعلیم کو نقل کیا گیا وہ روایتیں پہلے پیش کی جا چکی ہیں۔ ان سے وہی طریقہ سمجھ میں آتا ہے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

عن جابر قال خرجنا فی سفر فاصاب رجلاً منا حجر فشجه فی راسه فاحتلم ۵۴

قتلوه قاتلهم الله ان لوگوں سے یہ اجتہادی غلطی ہو گئی تھی کہ اس حالت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس پر ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈانٹا ہے۔ پہلی فصل میں حضرت عمر اور حضرت عمار کا واقعہ گذر چکا ہے اس میں بھی دونوں سے اجتہادی غلطی ہوئی تھی۔ حضرت عمار سے تو یہ غلطی ہوئی کہ حدث اکبر کے لئے تیمم کا طریقہ غلط سمجھے اور حضرت عمر کی تو اجتہادی غلطی کی وجہ سے نماز ہی فوت ہو گئی اس کے باوجود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بالکل نہیں ڈانٹا۔ اس زیر بحث واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ڈانٹ پلا رہے ہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمر اور حضرت عمار صالح للاجتہاد تھے ان میں اجتہاد کی صلاحیت موجود تھی اور یہاں اس واقعہ میں جن لوگوں نے عدم جواز تیمم کا فتویٰ دیا ہے۔ یہ صالح للاجتہاد نہیں تھے۔ اگر صالح للاجتہاد سے اجتہادی غلطی ہو جائے تو وہ قابل ملامت نہیں بلکہ باعث اجر واحد ہے۔ اور غیر صالح للاجتہاد کا اقدام اجتہاد کرنا ہی قابل ملامت جرم ہے اور اگر اجتہاد میں غلطی بھی ہو جائے تو اس کی قباحت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہاں ان لوگوں کے صالح للاجتہاد نہ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے بعد فرمایا "انما شفاء العی السؤال" معلوم ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو "عی" اور

ناواقف سمجھتے ہیں۔

الا سألوا اذ لم یعلموا فانما شفاء العی السؤال یعنی اگر خود ان کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہیں تھی اور مسئلہ انہیں معلوم نہیں تھا تو کسی جاننے والے سے پوچھ لیتے۔ حضرت عمر و عمار والے واقعہ اور اس واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نص نہ ہونے کی صورت میں اجتہاد کی صلاحیت والے کے لئے اجتہاد کرنا جائز ہے لیکن جس کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو اس کو چاہیئے کہ کسی مجتہد سے پوچھ کر عمل کرے۔ (اسی کا نام تقلید ہے)

عن ابی سعید الخدری قال خرج رجلان فی سفر فحضرت الصلوٰۃ ولیس معھما ماء الخ صـ۵۵۔ اگر تیمم کرنے کے بعد پانی مل جائے تو کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں

۱۔ تیمم کرلیا ابھی نماز شروع نہیں کی تھی پہلے ہی پانی مل گیا۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ وضوء کرکے نماز پڑھے۔ تیمم سے نہیں پڑھ سکتا۔

۲۔ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا نماز پڑھ لی فارغ ہونے کے بعد پانی ملا اس میں بھی ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ نماز ہوگئی اعادہ کی ضرورت نہیں۔ اس حدیث میں یہی صورت مذکور ہے۔ یہ دونوں شخص تیمم کرکے نماز پڑھ چکے تھے بعد میں پانی ملا ایک نے نماز کا اعادہ کیا دوسرے نے نہ کیا حدیث کے لفظ یہ ہیں فقال للذی لم یعد اصبت السنہ۔

۳۔ تیمم کرلیا نماز بھی شروع کردی نماز کے درمیان میں پانی مل گیا اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ حنفیہ اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ پانی ملنے سے نماز باطل ہوگئی وضوء کرکے نئے سرے سے نماز پڑھے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے ساتھ ہی نماز پوری کرے۔ امام احمد کا پہلے یہی قول تھا۔ لیکن بعد میں رجوع کرلیا فرمانے لگے کہ پہلے میں بھی یہی کہا کرتا تھا کہ نماز میں لگا رہے لیکن میں نے تدبر کیا تو معلوم ہوا کہ اکثر احادیث اس بات پر دال ہیں کہ یہ شخص نماز سے نکل جائے یعنی وضوء کرکے نماز پڑھے۔ فصل ثانی کی پہلی حدیث جو حضرت ابوذر سے مروی ہے اس میں ہے۔ ان الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجد الماء فلیمسہ بشرہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ جب پانی مل جائے تو طہوریت تراب ختم ہوگئی اور وضوء واجب ہوگیا اسی طرح سے فصل اول کی پہلی حدیث یہ ہے۔ وجعلت تربتھا لنا طھورًا اذا لم نجد الماء یعنی مٹی کی طہوریت پانی نہ ملنے تک ہے۔ وسط صلوٰۃ میں جب پانی مل گیا تو ان احادیث کی بناء پر تیمم ختم ہوگیا اس لئے نماز باطل ہوگئی اب وضوء کرکے

پھر پڑھے۔

عن عمار بن یاسر انہ کان یحدث انہم تمسحوا الخ ص۵۵

اس حدیث میں حضرت عمار فرما رہے ہیں کہ ہم نے مناکب اور آباط تک مسح کیا اس سے ابن شہاب زہری وغیرہ اپنے مسلک پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس میں یہ مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ عمل پیش ہوا اور آپ نے تقریر فرمائی اس لئے روایات مرفوعہ کے خلاف اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہوسکتا ہے کہ حضرت عمارؓ نے احتیاطاً ایسا کرلیا ہو۔ جب تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا طریقہ نہیں سیکھا تھا۔ قرآن پاک میں لفظ ایدی استعمال ہوا ہے اور ابط وکتف تک ید کا استعمال ہوسکتا ہے۔ دربار رسالت سے تفصیل معلوم ہونے سے قبل احتیاطاً بغل تک مسح کرلیا۔

باب الغسل المسنون

عن ابن عمر ...... اذا جاء احدکم الجمعۃ فلیغسل مدث۔

غسل یوم جمعہ کا حکم

اصحابِ ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب ہے۔ امام مالکؒ کی طرف بھی صاحبِ ہدایہ وغیرہ حضرات نے وجوب کے قول کی نسبت کی ہے لیکن یہ نسبت صحیح نہیں، کُتبِ مالکیہ میں تصریح موجود ہے کہ ان کے نزدیک بھی واجب نہیں سُنّت ہے[1]۔ جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل یوم جمعہ سُنّت یا مستحب ہے۔

اصحابِ ظواہر کی دلیل

اصحابِ ظواہر کی دلیل فصلِ اول کی پہلی دونوں روایتیں ہیں۔ پہلی حدیث میں ہے۔ اذا جاء احدکم الجمعۃ فلیغتسل اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ دوسری حدیث میں ہے غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم، اس میں وجوب کی تصریح ہے۔

دلیل جمہور

جمہور کی دلیل فصلِ ثانی کی پہلی حدیث ہے جس کے راوی سمرۃ بن جندبؓ ہیں۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں من توضأ یوم الجمعۃ فبہا ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل۔ اس حدیث میں غسل کو افضل اور اولیٰ کہا گیا ہے اور وضوء کو بھی کافی سمجھا گیا ہے۔

جواباتِ دلائل وجوب

اصحابِ ظواہر کی دلیلوں کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ فلیغتسل کا امر استحباب کے لئے ہے گو امر کا حقیقی معنیٰ وجوب ہے لیکن یہاں اس معنیٰ سے صارف موجود ہے وہ صارف فصل ثانی کی پہلی روایت ہے اور واجبؔ کا معنیٰ ہے ثابتؔ۔ وجوب کا یہاں لغوی معنی مُراد ہے۔ لغت میں وجوب کا معنیٰ ہے ثبوت۔ حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ شریعت میں جمعہ کے دن کا غسل ہر بالغ پر ثابت ہے۔ باقی ثبوت کس درجہ میں ہے۔ وجوب کے درجہ میں یا استحباب کے دیگر احادیث بتلاتی ہیں کہ یہ ثبوت درجہ استحباب کا مراد ہے۔

---

[1] مثلاً "الکافی" لابن عبدالبر، ص ۱۵۳ ج ۱۔

۲۔ یہ وجوب ابتدار اسلام میں تھا پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

۳۔ نسخ کی تعبیر سے بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ انتہار علت سے انتہار حکم ہوگیا۔ یعنی ابتدار اسلام میں جمعہ کے دن کا غسل ایک خاص علت کی وجہ سے واجب قرار دیا گیا تھا بعد میں وجوب کا تقاضا کرنے والی وجوہ ختم ہوگئیں تو وجوب بھی ختم ہوگیا۔ کیونکہ قاعدہ اصولیہ ہے کہ انتہاء علت مستلزم ہوتا ہے انتہار حکم کو۔ اس کی تفصیل فصل ثالث کی حدیث ابن عباس میں مذکور ہے کہ مسلمان ابتدائے اسلام میں تنگ دست تھے۔ اُون پہنا کرتے تھے۔ اور اپنا کام کاج خود کرنا پڑتا تھا ادھر مسجد نبوی بھی تنگ تھی۔ ایک چھپر سا تھا جس کی چھت بالکل قریب تھی اس لئے جب گرمی کے موسم میں جمعہ کے لئے لوگ جمع ہوتے تو پسینوں کی وجہ سے سخت بدبو پھیلتی اور نمازیوں کو ایک دوسرے سے تکلیف ہوتی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو محسوس فرما کر حکم دے دیا کہ جب جمعہ کے لئے آؤ تو غسل کرکے اور خوشبو وغیرہ لگا کر آؤ۔ ان خاص حالات کی وجہ سے جمعہ کے دن غسل کرنے کا وجوبی امر تھا۔ بعد میں جب مسلمانوں کی معاشی حالت اچھی ہوگئی اور یہ حالات نہ رہے تو غسل کا وجوب بھی نہ رہا۔

غسل یوم جمعہ کی سُنّت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کی؟

اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ جمعہ کے دن کا غسل یوم جمعہ کے لئے سُنّت ہے یا صلوٰۃ جمعہ کے لئے[۱] امام محمد اور حسن بن زیاد اور داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں یوم جمعہ کا لفظ ہے مثلاً اس باب کی دوسری حدیث غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم یہ الفاظ چاہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن کا ہے۔ نیز جمعہ سید الأیام اور اشرف الأیام ہے اس کی سیادت اور شرافت کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ کے دن کیلئے غسل ہونا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے ان کی دلیلیں وہ احادیث ہیں جن میں لفظ صلوٰۃ ہے اس باب کی پہلی حدیث کا ظاہر بھی یہی ہے۔ کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے ہے۔ لفظ یہ ہیں۔ اذا جاء احدکم الجمعة تم میں سے جب کوئی جمعہ کو آئے تو غسل کرے ظاہر مطلب یہی ہے کہ تم میں سے جب کوئی نماز جمعہ کے لئے آتے تو غسل کرے راجح اور مختار قول یہی ہے کہ یہ غسل صلوٰۃ جمعہ کے لئے مسنون ہے۔ اس لئے کہ جمعہ بیشک سید الایام ہے لیکن اس کی سیادت یوم عبادت ہونے کی وجہ سے ہے اور اس دن کی امتیازی عبادت صلوٰۃ جمعہ ہے۔ اس لئے غسل اسی کی تکریم و تعظیم کے لئے ہونا چاہیئے۔

---

[۱] اوجز المسالک ص ۲۳۱ ج ۱

ثمرۂ اختلاف جو حضرات غسل کو صلوٰۃ جمعہ کی سُنّت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ سُنّت تبھی پوری ہوگی جبکہ اس غسل سے نماز ادا کرے اگر صبح سویرے غسل کرلیا اور اس سے نماز نہ ادا کی گئی۔ تو سُنّت ادا نہ ہوئی۔ اور جو حضرات اس کو یوم جمعہ کی سُنّت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اگر صبح سویرے غسل کرلیا اس کے ساتھ نماز ادا ہو یا نہ سُنّت پوری ہو جائے گی۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ اگر نماز جمعہ کے بعد غسل کیا تو کسی کے نزدیک بھی سُنّت ادا نہ ہوگی اس لئے کہ جو حضرات اسے یوم جمعہ کی سُنّت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی ادائیگی سُنّت کے لئے صلوٰۃ جمعہ سے پہلے پہلے غسل ہو جانا ضروری ہے۔

فائدہ اس مسئلہ میں اختلاف مذکور مشہور ہے۔ ہر فریق اپنی اپنی تائید میں حدیثیں پیش کرتا ہے جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان حدیثوں میں اختلاف و تعارض ہے اور اس وقت تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری قدس سرہٗ نے اوجز المسالک[1] میں اس مقام پر نہایت لطیف تقریر فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ احادیث میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ تین قسم کے غسل مستقل طور پر شریعت کی نظر میں مستحب ہیں۔ ایک غسل یوم جمعہ دوسرے غسل صلوٰۃ جمعہ تیسرے غسل اسبوع۔ یعنی ہفتے میں ایک مرتبہ غسل کرنا۔ تین قسم کی حدیثیں ہیں وہ ان تینوں قسم کے غسلوں کے استحباب کو ثابت کررہی ہیں۔ ان میں کوئی تعارض نہیں تعارض تب ہوتا جبکہ شریعت کی نظر میں ان میں سے صرف ایک قسم کا غسل مستحب ہوتا اور احادیث تینوں قسم کی وارد ہوتیں جب ہم یہ تسلیم کررہے ہیں کہ تینوں قسم کے غسل مستحب ہیں تو ان تینوں قسم کے اثبات کے لئے تینوں قسم کی حدیثیں ہونی چاہئیے تھیں۔ ان تین میں اپنی نیت سے تداخل بھی کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نماز جمعہ کے قریب غسل کرتا ہے اور نیت یہ کرتا ہے کہ میں وہ غسل بھی ادا کرنے لگا ہوں جس کی ترغیب احادیث میں صلوٰۃ جمعہ کے لئے دی گئی ہے۔ اور وہ غسل بھی کرتا ہوں جس کی ترغیب یوم جمعہ کے لئے ہے۔ اور سات دن میں ایک مرتبہ غسل کرنے کی جو ترغیب آرہی ہے میں وہ بھی ادا کرنے لگا ہوں ایک غسل سے تینوں کا ثواب مل جائے گا۔

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغتسل من اربع الخ ۵۵ ومن غسل المیت۔ اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم میّت کو غسل دینے کے بعد بھی غسل کیا کرتے تھے۔ احادیث میں کہیں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم کا میّت کو غسل دینا ثابت نہیں اس

---

[1] ص ۲۳۱ ج ۱

لئے اس حدیث میں کان یغتسل سے مراد ہے "کان یأمر بالغسل"۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غسل کی نسبت مجازی ہے۔ بوجہ آمر ہونے کے۔

عن قیس بن عاصم أنہ اسلم فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یغتسل بماء وسدر ما ۵۵۔ اسلام سے پہلے اگر جنابت کی حالت ہو تو غسل کرنا فرض ہے ورنہ اسلام لانے کے بعد غسل کرنا اکثر کے نزدیک مستحب ہے۔

باب الحیض

حیض کا لغوی معنی لغت میں حیض کا معنی سیلان ہے۔ یعنی بہہ پڑنا کہا جاتا ہے۔ حاض الوادی یعنی سال الوادی۔ فقہاء کا اختلاف ہوا ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یا انجاس میں سے ہے دونوں رائیں ہیں۔ جنہوں نے حیض کو انجاس سے شمار کیا وہ حیض کی تعریف یوں کرتے ہیں۔ دمٌ ینفضہ رحم امراۃٍ سلیمۃٍ من الداء والصغر اور جن کا مسلک یہ ہے کہ حیض احداث میں سے ہے یعنی نجاست حکمیہ ہے وہ حیض کی تعریف دم سے نہیں کریں گے بلکہ ان کے ہاں حیض کی تعریف یہ ہوگی۔

مانعیۃ شرعیۃ بسبب دمٍ ینفضہ رحم امرءۃ سلیمۃٍ من الداء والصغر عما اشترط فیہ الطھارۃ ومن الصوم والمسجد والقربان۔ یعنی دم مذکور کی وجہ سے وہ شرعی رکاوٹ جس کی وجہ سے بیوی سے وطی کرنا روزہ رکھنا۔ مسجد میں جانا اور تمام وہ کام ناجائز ہو جاتے ہیں۔ جن کے لئے طہارت شرط ہے مثلاً نماز مس مصحف وغیرہ۔ مشہور پہلی تعریف ہے۔ لیکن مختار یہ ہے کہ حیض احداث کے قبیل سے ہے اس لئے اس کی دوسری تعریف ہونی چاہیئے۔ کما جزم بہ صاحب النہایۃ

ممنوعاتِ حیض شریعت میں حیض دس چیزوں سے مانع ہے۔

۱۔ رفعُ الحدث سے مانع ہے یعنی جب تک حیض رہے گا اس کا حدث نہیں اُٹھے گا۔

۲۔ وجوب الصّلوٰۃ سے مانع ہے۔

۳۔ صحۃ الصّلوٰۃ سے مانع یعنی حالت حیض میں نہ نماز پڑھنی صحیح ہے اور نہ ذمہ میں واجب ہوتی ہے

۴۔ صحۃ الصوم سے مانع ہے یعنی حالت حیض میں روزہ رکھنا صحیح نہیں لیکن حیض وجوب صوم سے مانع نہیں ہے حالت حیض میں اگر رمضان کے دن آجائیں۔ تو رمضان کے روزے اس پر واجب ہو جائیں گے لیکن اس وقت ادا کرنا صحیح نہیں۔ بعد میں قضاء کرنا ضروری ہے بخلاف نماز کے کہ وہ اس حالت میں نہ واجب ہوتی ہے نہ صحیح۔ اس لئے اس کی قضاء بھی بعد میں ضروری نہیں۔ خلاصہ یہ کہ حیض نماز کے وجوب اور صحت دونوں سے مانع ہے اور روزے کی صرف صحت سے مانع ہے وجوب سے مانع نہیں۔

۵۔ مس مصحف سے مانع ہے۔ ۶۔ قراءت قرآن سے مانع ہے۔

۷. کتابتِ مصحف سے مانع ہے۔ ۸. اعتکاف سے مانع ہے۔
۹. دخولِ مسجد سے مانع ہے۔ ۱۰. طواف سے مانع ہے۔
ان ممنوعات میں سے بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی کچھ کی تفصیل گذر چکی ہے کچھ کی اب بیان کی جائیگی

عن انس بن مالک قال ان الیھود کانوا اذا حاضت المرأۃ فیھم لم یؤاکلوھا الخ ص۵۶

فلا نجامعھن۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

۱. مجامعت سے مراد مساکنت ہے۔ اسید بن حضیر اور عباد بن بشر کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہودیوں کے اعتراضات سے بچنے کے لئے ہم حالتِ حیض میں عورتوں کے ساتھ گھروں میں رہنا چھوڑ دیں۔ کیونکہ ان کے ساتھ مساکنت و مؤاکلت وغیرہ کی اجازت ہی ہے واجب تو نہیں۔

۲. مجامعت سے مُراد وطی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہود تو مؤاکلت و مساکنت وغیرہ کو ناجائز سمجھتے ہیں ہمیں ان کی اجازت دی گئی ہے تو اس پر اعتراضات کرتے ہیں۔ کیا اس کے ردعمل میں ہم ان کو چڑانے کے لئے جماع بھی نہ شروع کر دیں۔

فتغیر وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسید بن حضیر اور عباد بن بشر کی اس بات پر ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ اگر پہلا مطلب لیا جائے تو ناراضگی کی وجہ یہ ہے کہ مسائل میں یہود کو خوش کرنے کا اہتمام کیوں کیا جائے۔ دوسرے مطلب کی صورت میں ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ کسی کی ضد میں آکر حدود سے تجاوز کرنا اچھی بات نہیں ہے۔ غرضیکہ عمل میں اصل پیشِ نظر حکمِ الٰہی ہونا چاہیے نہ کہ کسی کی مخالفت یا موافقت۔

فخرجا فاستقبلتھما ھدیۃ من لبن الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے انداز سے انھوں نے یہ سمجھا کہ آپ ہم پر ناراض ہوگئے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہدیۃً دودھ آیا تو ان کو بلوا کر پلا دیا تاکہ ان کا گمان ختم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر شاگرد یا مرید کو جھڑکنا پڑ جائے یا کسی اور وجہ سے ان کا یہ گمان ہو کہ شیخ ہم سے ناراض ہے تو کسی مناسب طریقہ سے انکی تطییب قلب کر دینی چاہیے تاکہ کہیں یہ گمان افادہ و استفادہ میں رکاوٹ نہ بن جائے۔

استمتاع بالحائض کا حکم۔

زوج حالتِ حیض میں اپنی بیوی سے کس قسم کا استمتاع کر سکتا ہے۔ اور کس قسم کا نہیں کر سکتا۔ حائضہ سے استمتاع کی تین صورتیں ہیں۔

۱. وطی کرنا۔ قبل یا دبر میں یہ بالاجماع حرام ہے۔ وطی فی الدبر تو مطلقاً حرام ہے حیض میں بھی اور طہر میں بھی

اور وطی فی القبل حالت حیض میں حرام ہے اس کا حلال سمجھنے والا کافر ہے اور حرام سمجھ کر اس کا مرتکب فاسق ہے۔

۲۔ مافوق السرۃ اور مادون الرکبہ سے استمتاع بدن کے ننگے ہونے کی حالت میں جائز ہے۔ یہ مسئلہ بھی تقریباً اتفاقی ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ کسی معتد بہ شخصیت کا قول اس کے خلاف نہیں ہاں کسی شخص کو اپنے نفس پر اعتماد نہ ہو خطرہ ہو کہ اگر اس حصہ کو ہاتھ لگایا تو شاید وطی تک پہنچ جاؤں اس صورت میں احتیاط کرنا اور بات ہے لیکن لذاتہ استمتاع اس حصہ سے جائز ہے۔

۳۔ مابین الرکبہ والسرۃ سے ماسوا وطی استمتاع کرنا۔ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام احمد امام محمد سفیان ثوری اسحٰق کا مذہب یہ ہے کہ وطی فی القبل والدبر کے علاوہ اس حصہ سے فائدہ اٹھانا مباح اور جائز ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ مذہب دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔ ان حضرات کی دلیل ہے اصنعوا کل شیءٍ الا النکاح یعنی وطی کے علاوہ حائضہ عورت سے ہر استمتاع جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام مالک اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں اس حصہ سے استمتاع جائز نہیں، امام ابویوسف سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک امام محمد کے ساتھ دوسری جمہور کے ساتھ [1]

جمہور کے دلائل

۱۔ اس باب کی فصل اول کی دوسری روایت۔ اس میں حضرت عائشہؓ کے لفظ یہ ہیں وکان یامرنی فاتزر فیباشرنی وانا حائض اس سے معلوم ہوا کہ ماتحت الازار سے رسول اللہ اجتناب فرماتے تھے اس کے علاوہ باقی بدن سے مباشرت کر لیتے تھے۔ ناف اور گھٹنے کے درمیان جو بدن کا حصہ ہے اس کو ماتحت الإزار کہتے ہیں اس کے علاوہ باقی بدن کو مافوق الإزار کہتے ہیں۔

۲۔ اس باب کی فصل ثانی کی دوسری روایت۔ حضرت معاذ بن جبل فرماتے ہیں۔ قلت یا رسول اللہ مایحل لی من امرأتی وھی حائض قال مافوق الازار اس سے بھی معلوم ہوا کہ ماتحت الازار سے استمتاع حلال نہیں۔

۳۔ فصل ثالث کی پہلی حدیث اس میں بھی اسی قسم کے سوال کے جواب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تشد علیھا ازارھا ثم شانک باعلاھا۔

۴۔ درایت بھی اسی چیز کو مقتضی ہے کہ اس حصہ سے نفع اٹھانا جائز نہ ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ وطی بالاتفاق حرام ہے اور ران وغیرہ کو ننگے ہونے کی حالت میں ہاتھ لگانا یہ وطی ہو جانے کی علت قریبہ اور داعی قریب ہے من یرتع حول الحمٰی یوشک ان یقع فیہ۔ اور شریعت کا مزاج یہ ہے کہ جب ایک چیز

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۱۳۶ ج ۱

کو حرام کرتی ہے۔ تو اس کے دواعی قریبہ کو بھی حرام کر دیتی ہے سدًّا للباب۔ بخلاف ما فوق الازار کے کہ داعی وطی تو وہ بھی ہے لیکن داعی قریب نہیں بلکہ سبب بعید ہے۔

مجوزین کی دلیل کا جواب جو حضرات ماتحت الإزار سے استمتاع کو جائز کہتے ہیں وہ انس بن مالک کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں (فصل اول کی پہلی حدیث) اس میں یہ جملہ بھی ہے اصنعوا کل شیءٍ الا النکاح۔ نکاح سے مراد وطی ہے۔ معلوم ہوا وطی کے علاوہ ہر قسم کا استمتاع جائز ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ یہ حصر اضافی ہے۔ کل شیء میں صرف وہی چیزیں مراد ہیں جن کا ذکر حدیث میں چلا آرہا ہے پہلے بات یہ چل رہی ہے کہ یہود حائضہ عورت سے مواکلت مخالطت مساکنت وغیرہ نہیں کرتے تھے۔ اس کا ہماری شریعت میں کیا حکم ہے۔؟ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جن چیزوں کے متعلق سوال کر رہے ہو یہ سب جائز ہیں وطی جائز نہیں۔ یہاں ماتحت الازار کی گفتگو کرنا مقصود ہی نہیں۔

۲۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم حائضہ سے ہر معاملہ کر سکتے ہو سوائے وطی اور دواعی وطی کے۔ وطی کا ذکر تو صراحتاً کر دیا اور دواعی وطی حکماً اس میں آگئے۔ کیونکہ کسی چیز دواعی قریبہ اس چیز کے حکم میں ہوتے ہیں۔

۳۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حرام بالذات وطی ہی ہے باقی قسموں کا استمتاع حرام بالذات نہیں ہے۔ جمہور بھی ماتحت الازار سے استمتاع کو حرام بالذات نہیں کہتے بلکہ اس کو اس لئے حرام کہتے ہیں کہ یہ وطی کے دواعی قریبہ میں سے ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ھریرۃؓ .... من اتی حائضا او امرأۃ فی دبرھا او کاھنا فقد کفر بما انزل علی محمد ﷺ۔ او امرأۃ فی دبرھا۔ اس سے معلوم ہوا عورت کے ساتھ وطی فی الدبر ناجائز ہے۔ جمہور اہل السنت والجماعت کے نزدیک یہ فعل حرام ہے بعض امامیہ اس کے جواز کے قائل ہوتے ہیں۔ بعض سلف کو بھی اپنے ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کی طرف جواز کی نسبت صحیح نہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بعض روایات سے شبہ پڑتا ہے کہ وہ بھی جواز کے قائل تھے۔ جیسے صحیح بخاری کی روایت ہے حضرت ابن عمرؓ سے آیت فأتوا حرثکم أنّی شئتم کی تفسیر

کرتے ہوئے فرمایا " یأتیہا فی [1] " فی کا مجرور مذکور نہیں۔ بعض نے کہا فی کا مجرور فرج ہے اور بعض نے کہا اس کا مجرور الدبر ہے ۔ اس روایت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ابن عمرؓ بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ لیکن ایسے خلافِ فطرت فعل کے جواز کی نسبت ان پر افتراء ہے۔ ابن عمرؓ سے اس فعل پر شدید انکار منقول ہے۔ امام طحاوی نے اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ ابن عمرؓ سے تحمیض (وطی فی الدبر) کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا " وھل یفعل ذلک احد من المسلمین [2] " ایک روایت میں لفظ یوں ہیں۔ " أف أف ! ایفعل ذلک مؤمن او قال مسلم [3] "، یعنی کسی مسلمان سے اس قسم کے فعل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ بھی اس فعلِ بد کے حرام ہونے کے قائل ہیں۔ ابن عمرؓ کی جن روایات سے جواز کا شبہ پڑتا ہے ان سے مراد بھی وطی فی القبل من جانب الدبر ہے [4]

قائلینِ جواز اس آیت سے استدلال کرتے ہیں فأتوا حرثکم أنی شئتم اس میں أنی عمومِ مکان کے لئے ہے یعنی جس جگہ چاہو آؤ۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں أنی عمومِ مکان کے لئے نہیں بلکہ عمومِ کیف کے لئے ہے۔ یعنی جس کیفیت سے چاہو آؤ۔ اگر أنی کو عمومِ مکان کے لئے تسلیم کرلیا جائے تو یہ من أین کے معنی میں ہوگا أین کے معنی میں نہیں ہوگا۔ اگر بمعنی أین ہو تو مطلب ہوگا "جہاں چاہو آؤ" اور بمعنی من أین ہو تو مطلب ہوگا کہ جس طرف سے چاہو آؤ"

رضی نے باوجود شیعہ ہونے کے یہ کہا ہے کہ یہاں أنیّ من أین کے معنی میں ہے۔ اس آیت کے شانِ نزول سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا شانِ نزول [5] یہ ہے کہ یہود وطی فی القبل من جانب الدبر کو ناجائز سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے بچہ احول (بھینگا) پیدا ہوتا ہے۔

---

[1] صحیح البخاری ص ۶۴۹ ج ۲ [2] شرح معانی الآثار ص ۲۲ ج ۲۔ [3] الدر المنثور ص ۲۶۶ ج ۱ بحوالہ نسائی، طحاوی، ابن جریر، دار قطنی ۔ [4] قال سالم کذب العبد (نافع) أو أخطأ انما قال لا باس أن یؤتین فی فروجھن من ادبارھن (طحاوی ص ۲۲ ج ۲) روایات موہمہ للجواز نقل کرنے والوں میں سے سب سے اہم نافع ہیں۔ ان سے پوچھا گیا " قد اکثر علیک القول انک تقول عن ابن عمر أنہ أفتی أن تؤتی النساء فی أدبارھن "۔ تو نافع نے فرمایا کذبوا علی اس کے بعد نافع نے جو تقریر فرمائی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر وطی فی القبل من جانب الدبر کا جواز بتانا چاہتے تھے (طحاوی ۲۲ ج ۲ الدر المنثور ص ۲۶۵ ج ۱ بحوالہ نسائی، طبرانی وابن مردویہ) [5] روایات شانِ نزول کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو الدر المنثور ص ۲۶۱، ۲۶۲ ج ۱ خود ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کا شانِ نزول منقول ہے (در منثور ص ۲۶۲ ج

ان کی تردید کے لئے یہ آیت نازل ہوئی۔

قرآن کریم کے الفاظ بھی مجوزین کے استدلال کو رد کرتے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں لفظ فاتوا حرث کہا ہے یعنی کھیتی کی جگہ آؤ اور دبر مقام حرث نہیں بلکہ مقام فرث ہے۔

اس زیر بحث حدیث کے علاوہ اور بھی احادیث صحیحہ کثیرہ میں اس فعل سے سخت نہی وارد ہوئی ہے امام طحاوی نے ایسی حدیثوں کو متواتر کہا ہے[۱]

فقد کفر بما انزل علی محمد ان تین کاموں کے مرتکب کو کافر کہا جارہا ہے حالانکہ اہلسنت کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ اس قسم کی احادیث کے جوابات کتاب الایمان میں گذر چکے ہیں۔ مثلاً

۱۔ یہ حدیث مستحل پر محمول ہے۔ (یہ جواب صرف پہلے اور تیسرے عمل میں چل سکتا ہے۔ مرتب)

۲۔ تغلیظ پر محمول ہے۔

۳۔ مستقبل کے خطرہ کے اعتبار سے کافر کہہ دیا۔

۴۔ کفر سے مراد کفر عملی ہے کفر اعتقادی مراد نہیں۔

۵۔ کفر سے مراد کفران نعمت ہے۔ یعنی "ما أنزل علی محمد" اللہ کی بہت بڑی نعمت ہے۔ ایسی حرکتیں کرنے والے نے اس نعمت کی ناشکری کی ہے۔

عن ابن عباس .... اذا وقع الرجل باھلہ وھی حائض فلیتصدق بنصف دینار ص۵۶ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے۔ اگر زوج غلطی کر بیٹھے تو اس پر توبہ و استغفار واجب ہے۔ توبہ و استغفار کے علاوہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور جمہور کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید اور مختار۔ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف توبہ و استغفار واجب ہے۔ کفارہ اور صدقہ واجب نہیں۔ حسن بصری اوزاعی اسحاق کا مذہب امام شافعی کا قول قدیم اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ توبہ اور استغفار کے ساتھ ساتھ کفارہ اور صدقہ بھی واجب ہے۔ پھر ان حضرات کا مقدار کفارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حسن بصری کے نزدیک غلام آزاد کرنا واجب ہے۔ بعض کے نزدیک دینار یا نصف دینار صدقہ کرنا واجب ہے[۲]

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ طحاوی ص ۲۳، ۲۴ ج ۱ و الدر منثور ص ۲۶۴، ۲۶۵ ج ۱۔

[۲] شرح صحیح مسلم للنووی ص ۱۴۱ ج ۱۔

قائلین وجوب کفارہ زیر بحث اور اس کے بعد والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس حدیث میں ہے۔ اذا وقع الرجل باھلہ وھی حائض فلیتصدق بنصف دینار جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امر استحباب کے لئے ہے۔ مصلحت اس میں یہ ہے کہ اس گناہ کے کرنے سے غضب خدا اترتا ہے اور صدقہ کے کرنے سے اللہ کا غضب دور ہوتا ہے۔ یہ صدقہ مکمل توبہ بن جائے گا۔

وعنہ .... اذا کان دما احمر فدینار و اذا کان دما اصفر فنصف دینار ص۵۶

اس حدیث میں ہے کہ اگر حیض کا خون سرخ ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو ایک دینار صدقہ دیا جائے اور اگر زرد ہونے کی صورت میں وطی ہو جائے تو نصف دینار صدقہ دیا جائے۔ اس فرق کی علماء نے مختلف وجہیں بیان فرمائیں۔

بعض نے یہ فرمایا کہ ابتدائے حیض میں خون احمر ہوتا ہے اس حالت میں وطی زیادہ مضر کا باعث بنتی ہے اس لئے صدقہ زیادہ واجب کیا دم اصفر عام طور پر حیض کے آخری دنوں میں ہوتا ہے اس حالت میں وطی کا ضرر پہلے سے کم ہوتا ہے اس لئے صدقہ کی مقدار بھی کم کر دی گئی۔ بعض کے وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ دم احمر چونکہ شروع حیض میں ہوتا ہے اس وقت جواز وطی کا زمانہ یعنی طہر کا زمانہ قریب ہی ہوتا ہے۔ آدمی وطی کرنے میں معذور نہیں بخلاف دم اصفر ہونے کی حالت کے یہ عام طور پر حیض کے آخری دن ہوتے ہیں جن میں جواز وطی کا زمانہ دور ہو چکا ہوتا ہے اس لئے یہ کسی قدر معذور ہو چکا ہے۔ اس لئے دونوں حالتوں میں مقدار صدقہ میں فرق کر دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عن عائشہ قالت کنت اذا حضت نزلت عن المثال علی الحصیر فلم نقرب رسول اللہ ص۵۶

پہلے روایات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیویوں سے حالت حیض میں مؤاکلت، مشاربت اور مباشرت (مافوق الازار سے) کرنا معلوم ہو چکا ہے۔ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم اس حالت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بھی نہیں جاتی تھیں۔ یہ حدیث بظاہر روایات سابقہ سے متعارض ہے۔ اس کے دو حل ہو سکتے ہیں۔

۱۔ یہ اس وقت کی بات ہے جبکہ مؤاکلت۔ مشاربت۔ مضاجعت وغیرہ کا جواز نازل نہیں ہوا تھا۔

۲۔ قریب نہ جانے سے مراد یہ ہے کہ مجامعت کے لئے قریب نہیں جاتی تھیں۔

باب المستحاضة

مستحاضہ اور استحاضہ کے متعلق چند امور بیان کرنے کی ضرورت ہے ان کو مختلف فوائد کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔

ف ۱ استحاضہ کی لغوی بحث

استحاضہ باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد حیض ہے۔ اسی پر حروف زائد کر کے استفعال بن گیا۔ باب استفعال میں جو سین تار کی زیادتی ہوتی ہے اس کے مختلف خواص ہوتے ہیں۔ یہاں یہ زیادتی دو معنیٰ کے لیئے ہو سکتی ہے۔ یا یہ زیادتی مبالغہ کے لیئے۔ حیض کا معنیٰ ہے سیلان۔ اور استحاضہ کا معنی ہو گا کثرتِ سیلان۔ یا یہ زیادتی تحوّل کے لیئے ہے۔ یعنی یہ زیادتی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ خون ایک نوع سے نکل کر دوسری نوع میں بدل چکا ہے پہلے اور قسم کا خون تھا۔ اور اس کا حکم اور تھا۔ اب اس کی نوعیت اور حکم بدل چکے ہیں۔

تنبیہ استحاضہ سے اس معروف معنیٰ میں جب بھی صیغے استعمال ہوں گے اسم مفعول یا مجہول کے صیغے استعمال ہوں گے۔ اس معنی میں اسم فاعل کا صیغہ اور معروف کے صیغے استعمال نہیں ہوتے۔ اگر یہ کہنا ہو کہ یہ عورت استحاضہ والی ہے تو یوں کہیں گے۔ امراۃٌ مستحاضۃٌ یوں نہیں کہیں گے امراۃ مستحیضۃ۔ اگر ماضی یا مضارع کے صیغے کے ساتھ اس معنیٰ کا ذکر کرنا پڑے تو یوں کہیں گے اُستُحِیضَتِ الْمَرَاۃ یا تُستَحَاضُ الْمراۃُ یوں نہ کہیں اِستَحاصت المراۃ یا تَستَحِیض المرأۃُ۔

ف ۲ استحاضہ کا اصطلاحی معنیٰ

استحاضہ کا اصطلاحی معنیٰ معروف ہے حیض ونفاس کے علاوہ جو خون عورت کی قبل سے آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے۔ مشہور[1] رائے کے مطابق یہ خون رحم کا خون نہیں ہوتا کسی رگ کا خون ہوتا ہے۔ حیض ونفاس

[1] مشہور رائے اس لئے کہدیا گیا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی رائے یہ ہے کہ دم استحاضہ بھی رحم ہی سے آتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ جو خون معتاد اور طبعی ہوتا ہے وہ حیض کہلاتا ہے اور جو خون معتاد اور طبعی نہیں ہوتا بلکہ فساد مزاج کی وجہ سے آتا ہے وہ استحاضہ ہوتا ہے تو دونوں رحم سے ہی ہیں۔ اطباء کی رائے بھی یہی ہے۔ باقی حدیث میں جو کہا گیا ہے " انما ذلک عرق " اسکا مطلب یہ ہے کہ کبھی کبھی یہ خون کسی رگ کا بھی ہوتا ہے یہ بھی ایک سبب ہے استحاضہ کا۔ اس کے اور سبب بھی ہو سکتے ہیں۔ اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے ہوتی ہے جس میں

(اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

کا خون رحم سے آتا ہے۔

ف ۳ حکم استحاضہ

پہلے گذر چکا ہے کہ حیض دس چیزوں سے مانع ہے وطی کے علاوہ باقی سب امور میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ استحاضہ ان چیزوں سے مانع نہیں۔ وطی کے علاوہ باقی سب مسائل میں مستحاضہ عورت بالاجماع طاہرات کے حکم میں ہے۔ وطی کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ وطی سے بھی مانع نہیں حالتِ استحاضہ میں بیوی سے مطلقاً وطی جائز ہے۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں۔
(۱) جمہور کے مطابق یعنی مطلقاً جوازِ وطی (۲) اگر زمانۂ استحاضہ طویل ہو جائے تو اس سے وطی جائز ہے، ورنہ نہیں۔ (۳) اگر زوج کو یہ خطرہ ہو کہ اگر استحاضہ کی وجہ سے وطی نہ کی تو بدکاری میں مبتلا ہو جاؤں گا، تو وطی جائز ہے ورنہ نہیں۔

ف ۴ مستحاضہ کی اقسام

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مبتدَأۃ (۲) معتادۃ (۳) متحیرہ

مبتدأہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کو بالغ ہوتے ہی ایسا خون شروع ہوا کہ اکثر مدت حیض گذرنے پر بھی بند نہیں ہو رہا۔

معتادہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کے حیض کے دن مقرر ہوں اور اسے یاد ہوں۔ امام ابو یوسف کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال ایک مرتبہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک عورت ایک مرتبہ چھ دن حیض آیا۔ یہی اس کی عادت سمجھی جائے گی۔ اور اگر اگلے ماہ آٹھ دن خون آگیا تو کہا جائے گا کہ اس کی عادت منتقل ہو گئی چھ کی بجائے آٹھ دن بن گئی۔ طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت اور انتقال کم از کم مرتین سے ہوتا ہے۔

متحیرہ۔ اس مستحاضہ عورت کو کہتے ہیں جس کی کوئی عادت مقرر نہ ہو یا مقرر تھی یاد نہ رہی ہو اور اس کا خون دس دن سے زیادہ مسلسل چل رہا ہے۔ متحیرہ کو ضالہ اور مُضِلّہ اور مضلّلہ بھی کہتے ہیں۔ اضلال کی تین قسمیں ہیں۔
۱۔ اضلال بالعدد۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اپنے حیض کے دنوں کی گنتی بھول گئی ہے۔ یہ یاد ہے کہ مہینہ میں کتنے دن حیض آتا تھا۔

(بقیہ) یہ لفظ ہیں "فانما ذلك ركضة من الشيطان أو داء عرض لها" (وكذا اخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي) اس سے معلوم ہوا کہ استحاضہ کبھی رگ پھٹنے کی وجہ سے آتا ہے اور کبھی کسی بیماری فسادِ مزاج وغیرہ کی وجہ سے رحم سے آتا ہے۔ (کذا فی معارف السنن ص ۴۰۹ ج ۱)

۲۔ اضلال بالمقام اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے حیض کے دنوں کی گنتی تو یاد ہو لیکن یہ یاد نہ ہو کہ مہینہ کے کس حصہ میں حیض آتا تھا مثلاً یہ تو یاد ہے کہ میری عادت پانچ دن تھی لیکن یہ یاد نہیں کہ وہ پانچ دن مہینے کی کون سی تاریخوں میں ہیں

۳۔ اضلال بالعدد والمقام جمیعاً یعنی نہ حیض کے ایام کی گنتی یاد ہے نہ یہ یاد کہ مہینے کے کس حصہ میں تھے۔

مبتدءہ کا حکم:۔ مبتدءہ کا حکم یہ ہے کہ جس دن سے خون شروع ہوا ہے اس دن سے لے کر دس دن تک حیض شمار ہوگا۔ مہینہ کے باقی دن استحاضہ ہر مہینہ میں اسی طرح دس دن حیض اور باقی استحاضہ شمار کرتی رہے۔

معتادہ کا حکم:۔ معتادہ کا حکم یہ ہے کہ جو دن حیض کی عادت کے ہیں اتنے دن حیض شمار ہوگا باقی استحاضہ۔

متحیرہ کا حکم:۔ مستحاضہ متحیرہ کے احکام نہایت دقیق ہیں صاحب بحر وغیرہ نے ان پر گفتگو کی ہے بعض علماء نے مستقل رسائل بھی لکھے ہیں۔ صاحب درمختار کی تحریر کی روشنی میں علامہ شامی کی توضیح کو سامنے رکھتے ہوئے ایک جامع اور آسان ضابطہ یہ ہے کہ متحیرہ عورت تحرّی کرے کہ یہ حیض کا وقت ہے یا طہر کا وقت ہے اگر اس کا ظن غالب یہ ہو کہ یہ وقت حیض کا ہے تو نماز چھوڑے رکھے۔ حیض کے احکام چلائے اگر اس کا ظن یہ ہو کہ یہ طہر کا وقت ہے تو اپنے آپ کو طاہرہ سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرے۔ شریعت نے ایسے مقام میں ظن کو واجب العمل قرار دیا ہے اگر تحرّی کرنے سے کسی شق کا ظن نہ ہو نہ حیض کا نہ طہر کا بلکہ تردّد ہو کہ نہ معلوم یہ وقت حیض کا ہے یا طہر کا تو ایسی متردّدات کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس پر تین قسم کے وقت آئیں گے۔

پہلی قسم۔ وہ وقت جس میں اس کو حیض ہونے کا یقین ہو۔ **دوسری قسم۔** وہ وقت جس میں طہر ہونے کا اس کو یقین ہو۔ **تیسری قسم۔** یہ کہ اس کو حیض یا طہر ہونے میں تردّد ہے پھر اس وقت تردّد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو دخول فی الحیض میں تردّد ہے دوسرے یہ کہ اس کو خروج من الحیض میں تردّد ہو پہلی دو یقین والی صورتوں کا حکم تو ظاہر ہے کہ حیض ہونے کا یقین ہے تو نماز وغیرہ سے رکتی رہے اور جب طہر ہونے کا یقین ہے تو اپنے آپ کو طاہرہ سمجھتی ہوئی نماز روزہ کرتی رہے تردّد والی صورت میں اگر دخول فی الحیض میں تردّد ہے تو بدستور نمازیں پڑھتی رہے جب تک کہ حیض کی تاریخ آجانے کا یقین یا ظن نہ ہو اور تردّد فی الخروج من الحیض والی صورت کا حکم یہ ہے کہ ان دنوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرے اور نماز پڑھے یعنی پانچوں نمازوں کے لئے پانچ غسل کرے۔ غسل اس لئے کرنا ہے کہ اس کو تردّد

ہے کہ شاید ابھی میں حیض سے نکلی ہوں۔ شاید اسی وقت میرا حیض منقطع ہوا ہے۔

مثلاً ایک مستحاضہ کو اتنا تو یاد ہے کہ میری حیض کی عادت استحاضہ سے پہلے پانچ دن تھی۔ لیکن وہ پانچ دن کون سے ہیں اس میں تردد ہے ایک خیال یہ ہے کہ میرا حیض ایک تاریخ سے پانچ تاریخ تک ہوتا تھا۔ کچھ خیال یہ ہے کہ دو سے لے کر چھ تک ہوتا تھا۔ ایک خیال یہ آرہا ہے کہ شاید تین تاریخ سے سات تک حیض آیا کرتا تھا۔ سات تاریخ سے لے کر یکم تک اس کو یقین ہے کہ استحاضہ سے پہلے یہ میرے طہر کے دن ہوا کرتے تھے۔ ان دنوں میں تو اب بھی طہر کے احکام جاری ہوں گے تین، چار اور پانچ تاریخ کے بارہ میں یقین ہے کہ یہ میرے حیض کی تاریخیں ہیں۔ ان تاریخوں میں حیض کے احکام چلاتے ایک دو اور چھ سات اس کے تردد کے دن ہیں۔ ایک دو تاریخ میں دخول فی الحیض میں تردد ہے۔ پتہ نہیں حیض شروع ہوا ہے یا نہیں۔؟ ان دنوں میں معمول کے مطابق وضو کر کے نماز پڑھتی رہے غسل کی ضرورت نہیں اس لئے کہ غسل اس وقت ہوتا ہے جبکہ انقطاعِ حیض کا خطرہ ہو۔ چھ اور سات تاریخ کو تردد ہے کہ پتہ نہیں میرا حیض ختم ہوا یا نہیں۔ ہر نماز کے وقت شبہ ہے انقطاعِ حیض کا اور انقطاعِ حیض پر غسل ضروری ہوتا ہے اس لئے غسل کر کے نمازیں پڑھتی رہے۔

ف ۵ تمییز بالالوان کی بحث

حنفیہ کے نزدیک مستحاضہ کی تین ہی قسمیں ہیں۔ جن کی ضروری وضاحت بیان ہو چکی ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک مستحاضہ کی ایک اور قسم ممیزہ بھی ہے۔ متمیزہ ان کے ہاں وہ مستحاضہ ہے جس کے حیض اور استحاضہ کے دنوں میں خون کے رنگوں کے ذریعہ تمییز کی جا سکے۔ ان کے ہاں یہ بات بطور ضابطہ مقرر ہے کہ فلاں رنگ کا خون آئے تو حیض شمار ہوگا اور فلاں رنگ کا ہو تو استحاضہ ہے۔ یہ حضرات تمییز بالالوان کو بطور ضابطہ معتبر مانتے ہیں۔ حنفیہ کے ہاں تمییز بالالوان کا بطور ضابطہ کوئی اعتبار نہیں۔ ہمارے نزدیک اصل مدار عادت ہے۔ اگر عادت یاد ہو تو معتادہ کے احکام جاری ہوں گے ورنہ مبتداٗہ یا متحیرہ کے۔

حنفیہ کے دلائل

بہت سی احادیث صحیحہ میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی عورت کے استحاضہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے رنگوں کی تفصیل پوچھنے کے بغیر عادت کے دنوں کو مدار حکم قرار دیا مثلاً۔

۱ مشکوٰۃ باب استحاضہ کی فصل ثانی کی دوسری روایت اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد واضح ہے۔ فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها فلتترك الصلوة قدر ذلك من الشهر (الحديث)

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس عورت سے اس کے خون کے رنگ نہیں پوچھے نہ رنگوں کی تحقیق کا حکم دیا۔ بلکہ یہ فرمادیا کہ غور کرے استحاضہ شروع ہونے سے پہلے مہینہ میں کتنے دن حیض تھا۔ اب اتنے دن حیض کے سمجھا کرے باقی استحاضہ کے صرف عادت کا اعتبار فرمایا ہے۔

۲۔ اسی کے ساتھ والی حدیث اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے بارے میں یہ ارشاد ہے تدع الصّلوٰۃ ایام اقرائہا التی کانت تحیض فیہا ثم تغتسل و تتوضا عند کل صلوٰۃ وتصوم و تصلی۔ اس میں بھی صرف اعتبار عادت کا حکم دیا گیا ہے۔ الوان کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا۔ اگر تمیز بالالوان بطور ضابطہ معتبر ہوتا تو ضرور ارشاد فرماتے۔

قائلین تمیز بالالوان کی دلیل

ان حضرات کی دلیلیں دو قسم کی ہیں۔

۱۔ وہ حدیثیں جن میں حیض کی آمد و رفت کو اقبال و ادبار کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے۔ مثلاً فصل اوّل کی پہلی روایت فاذا اقبلت حیضتك فدعی الصّلوٰۃ و اذا ادبرت فاغسلی عنك الدم ثم صلی۔ یہ حضرات اقبلت حیضتك کا معنیٰ یہ بیان کرتے ہیں کہ جب حیض کے رنگوں والا خون آنے لگ جائے اور ادبرت کا اس کے مقابلہ میں معنیٰ یہ ہوگا کہ جب حیض کے رنگوں والا خون جاتا رہے۔ غرضیکہ یہ حضرات حیض کے اقبال و ادبار سے مراد اقبال و ادبار باللون لیتے ہیں۔

۲۔ بعض حدیثوں میں بالتصریح رنگوں کا ذکر ہے مثلاً فصل ثانی کی پہلی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش کو فرمایا تھا۔ اذا کان دم الحیض فانہ دم اسود یعرف (الحدیث) اس میں رنگ کی تصریح ہے اور اس کا اعتبار فرمایا گیا ہے۔

جواب

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو سند کے لحاظ سے صحیح بھی ہو اور تمیز بالالوان کے بطور ضابطہ معتبر ہونے پر صراحۃً دلالت بھی کرتی ہو۔ جب ایسی کوئی حدیث موجود نہیں جو سنداً صحیح اور اس باب میں صریح ہو اور اس کے بالمقابل اعتبار عادت پر دلالت کرنے والی حدیثیں صحیح بھی اور صریح بھی ہیں۔ اس لئے ہم اس باب میں ضابطہ اعتبار عادت کو بنائیں گے تمیز بالالوان کو ضابطہ ماننے سے معذور ہیں۔ قسم اول کی جو حدیثیں ان حضرات نے پیش کی ہیں وہ سند کے لحاظ سے صحیح ہیں، لیکن تمیز بالالوان پر ان کی دلالت صریح نہیں اس لئے کہ اس کا جو معنیٰ ان حضرات نے کیا ہے۔ وہ متعین نہیں۔ اقبال و ادبار کا معنیٰ دوسرا بھی ہوسکتا ہے۔ اقبال حیض کا معنیٰ ہے عادت حیض کے دلوں کا آجانا اور ادبار کا معنیٰ ہے عادت حیض کے دلوں کا چلے جانا۔ جب یہ معنیٰ بھی محتمل ہے پھر اس

سے تمیز باللون ثابت کرنے کیلئے کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟ بلکہ یہ دوسرا معنیٰ راجح ہے۔ اس لئے کہ بخاری شریف کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں اذا اقبلت حیضتك فاترکی الصّلوٰۃ اس کے بعد ارشاد فرمایا: اذا ذهب قدرها فاغسلی عنك الدم یہاں ادبار کی جگہ اذا ذهب قدرها ارشاد فرمایا یعنی جب ایامِ حیض کی مقدار جاتی رہے۔ اور جب ادبار کا معنیٰ یہ ہے کہ حیض کی عادت کے دنوں کا چلے جانا تو اس کے مقابلے میں اقبلت کا یہی معنیٰ ہوگا۔ یعنی ایامِ حیض کا آجانا۔

دوسری قسم کی روایتیں گو تمیز باللون پر صراحۃً دال ہیں مگر یہ حدیثیں صحیح نہیں ۔ "فانہ دم اسود یعرف" والی حدیث پر محدثین نے شدید کلام کیا ہے۔ ابو حاتم نے اس کو منکر کہا ہے۔ ابن القطان نے منقطع کہا ہے۔ بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں اس میں اضطراب بیان کیا ہے[1]۔ امام نسائی اور امام ابوداؤد نے بعض علل کی طرف اشارات کئے ہیں[2] اس لئے دین کے اتنے اہم مسئلہ میں یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں ہے۔ سند کی حالت سے قطع نظر کرکے اس میں اگرچہ رنگ کا ذکر تو صراحۃً ہے لیکن اسکی تصریح نہیں کہ یہاں رنگ کا اعتبار بطور ضابطہ کے کیا گیا ہے۔ اگر ضابطہ بتانا مقصود ہوتا تو وہ تمام رنگ تفصیل سے بتائے جاتے جو حیض کے شمار ہوتے ہیں، تب ہی ضابطہ واضح ہو سکتا ہے۔ ان گذارشات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تمیز باللون کے ضابطہ ہونے پر کوئی صحیح صریح حدیث دال نہیں۔ اس لئے حنفیہ نے حیض اور استحاضہ میں رنگوں کے ساتھ فرق نہیں کیا۔

وجوہ ترجیح

۱۔ تمیز باللون کا بطور ضابطہ معتبر ہونا کسی صحیح صریح حدیث سے ثابت نہیں۔

۲۔ بہت سی عورتوں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے سامنے اپنے استحاضہ کا ذکر کیا تو آپ نے خون کی رنگت پوچھے بغیر اعتبارِ عادت کا حکم دیا۔

۳۔ اعتبارِ عادت کی دلالت مقصود پر زیادہ قوی ہے تمیز باللون کی دلالت سے۔ اس لئے کہ کبھی تمیز باللون کی دلالت سب کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ مثلاً ان حضرات کے نزدیک کالا رنگ دمِ حیض کا ہے۔ جب کالے رنگ کا خون آتا رہے اور اکثر مدتِ حیض سے تجاوز کر جائے تو اب رنگوں کے ذریعے سے حیض اور استحاضہ میں فرق نہیں کیا جا سکتا۔ تمیز باللون کی دلالت اُن کے ہاں بھی ٹوٹ گئی۔ بخلاف اعتبارِ عادت کے کہ اس کی دلالت کبھی بھی نہیں ٹوٹتی۔

---

[1] اقوالِ جرح دیکھئے معارف السنن ص ۴۱۳ ج ۱

[2] سنن نسائی (ص ۴۵ ج ۱) اور سنن ابی داؤد (ص ۴۳ ج ۱) میں ہے کہ محمد بن المثنیٰ کے شیخ ابن ابی عدی نے جب یہ حدیث اپنی یادداشت سے سنائی تو اسے مسندِ عائشہ قرار دیا اور جب دیکھ کر سنائی مسندِ فاطمہ بنت ابی حبیش قرار دیا۔ اس حدیث کی علل کی مزید تفصیل ملاحظہ ہو بذل المجہود ص ۱۷۰، ۱۸۴ ج ۱)

۴۔ اعتبارِ عادت کسی وقت ان حضرات کو بھی مجبوراً کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ان کی جزئیات فقہ سے واضح ہے تو عادت کا اعتبار کرنا فی الجملہ امر اجماعی ہے۔ بخلاف تمیز باللون کے کہ اس کا اعتبار کرنا امر اجماعی نہیں ہم کبھی بھی باللون پر مجبور نہیں ہوں گے۔

۵۔ مؤطا امام مالک میں روایت ہے کہ عورتیں اپنے کرسف (حیض کے چیتھڑے) ڈبیہ میں بند کرکے حضرت عائشہ رضؓ کی خدمت میں بھیجا کرتی تھیں تاکہ دیکھ کر یہ فیصلہ کریں کہ یہ خون حیض کا ہے یا استحاضہ کا تاکہ اسی کے مطابق نماز روزہ کریں۔ حضرت عائشہؓ فرمایا کرتی تھیں " لاتعجلن حتی ترین القصة البیضاء[۱] " مقصد ان کا یہ تھا جب تک خالص سفیدی نہ آئے اس وقت اپنے آپ کو حائضہ ہی سمجھو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں تعلیقاً صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر کی ہے[۲]۔

اسی قسم کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت اسماء بنت ابی بکر سے بھی ذکر کی ہے۔ حضرت اسماء کے لفظ یہ ہیں اعتزلن الصلوٰة ما رأیتن ذلک حتی لاترین الا البیاض خالصاً[۳] ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ حیض کا خون خالص سفیدی کے علاوہ ہر رنگ کا ہوسکتا ہے۔ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت اسماء تمیز بالالوان کی قائل نہیں۔ ظاہر ہے ایسے مسئلہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے بہتر تحقیق کون کرسکتا ہے۔

ف ۶

مستحاضہ کیلئے نماز پڑھنے کا طریقہ

مستحاضہ کے بارے میں حدیث کی روایات مختلف آرہی ہیں بعض روایتوں میں ہے تتوضا لکل صلوٰة اور بعض روایتوں میں ہے۔ تتوضا لوقتِ کل صلوٰة۔ بعض روایتوں میں ہے تجمع بین الصلوتین بغسل واحدٍ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں نمازوں کے لئے ایک غسل کرے مغرب اور عشاء کیلئے ایک غسل کرے۔ فجر کے لئے ایک غسل کرے۔ پانچ نمازوں کے لئے تین غسل کرے۔ بعض روایتوں میں تغتسل لکل صلوٰة ہے بظاہر ان احکام میں اختلاف ہے۔ یہاں ایک تو احادیث میں تطبیق کی ضرورت ہے دوسرے مذاہب بیان کرنے ہیں ——

---

[۱] مؤطا امام مالک ص ۴۲ ج ۱ [۲] صحیح بخاری ص ۴۶ ج ۱

[۳] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۹۴ ج ۱

متحیرہ کے علاوہ باقی ہر مستحاضہ عورت کے بارے میں ائمہ اربعہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ اس پر صرف ایک غسل واجب ہے یعنی انقضاء حیض کے وقت۔ اس کے بعد اس پر کوئی غسل فرض نہیں۔ وضو کے بارے میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ استحاضہ کی وجہ سے مستحاضہ کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ ان کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج موجب وضو نہیں ہے۔ جن روایتوں میں وضو کرنے کا حکم آرہا ہے وہ امام مالک کے نزدیک استحباب پر محمول ہیں۔

ائمہ ثلثہ کے نزدیک دم استحاضہ کا خروج ناقض وضو ہے۔ اس کو وضو کرنا پڑے گا۔ پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہوا کہ ہر نماز کیلئے وضو کرے یا ہر وقت نماز کے لئے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کرے۔ اگر ایک وقت میں کئی فرض نمازیں پڑھنی پڑیں تو اتنے ہی وضو کرنے پڑیں گے ——— حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر وقت صلوٰۃ کے لئے ایک وضو کرے۔ اس وقت میں اسی وضو سے جتنی چاہے نمازیں پڑھے۔

مستحاضہ کو وضو کرنے کا حکم بہت سی حدیثوں میں وارد ہوا ہے۔ ان میں سے ایک حدیث اس باب کی فصل ثانی میں بروایت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ مذکور ہے۔ اس میں لفظ ہیں "وتتوضاء

لہ قال ابن قدامۃ فی المغنی (ص ۳۴۱ ج ۱) قال مالک لایجب الوضوء علی المستحاضۃ روی ذلک عن عکرمۃ وربیعۃ وقال ایضا (ص ۳۶۶ ج ۱)، وقال عکرمۃ وربیعۃ ومالک إنما علیہا الغسل عند انقضاء حیضتہا ولیس لاستحاضۃ وضوء" وروی ابوداؤد فی سننہ (ص ۴۳ ج ۱) عن ربیعۃ انہ کان لایری علی المستحاضۃ وضوءا عند کل صلوۃ إلا ان یصیبہا حدث غیر الدم فتوضأ، ثم قال ابوداؤد: ہذا قول مالک یعنی ابن انس۔ وقال النووی فی شرح صحیح مسلم (ص ۱۵۲ ج ۱): وقال ربیعۃ ومالک وداؤد دم الاستحاضۃ لاینقض الوضوء فإذا تطہرت فلہا ان تصلی بطہارتہا ماشاءت من الفرائض الی ان تحدث بغیر الاستحاضۃ وممن ذکر استحباب الوضوء للمستحاضۃ وعدم وجوبہ علیہا عند مالک ابن رشد فی بدایۃ المجتہد (ص ۴۳ ج ۱) والحافظ فی فتح الباری (ص ۴۱۰ ج ۱) وابن حزم فی المحلیٰ والقاضی عیاض (أمانی الأحبار ص ۸۸ ج ۲) وکذا ذکرہ شیخ الحدیث السہارنفوری فی أوجز المسالک (ص ۱۵۹ و ۱۶۰ ج ۱) وکذا ذکرہ فی حاشیۃ علی الکوکب (ص ۷۵ ج ۱) وقال ابن عبدالبر فی "الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی" (ص ۱۸۹ ج ۱۔) "وتتوضأ لکل صلوۃ، ولیس ذلک علیہا عند مالک بواجب ویستحسنہ لہا وعند غیرہ من اہل المدینۃ ہو واجب علیہا"۔

عند کل صلوٰۃ وتصوم وتصلی" اس قسم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن میں مستحاضہ کو نماز سے پہلے وضوء کا حکم دیا گیا۔ اس قسم کی احادیث کی تخریج ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی، طحاوی اور دیگر بہت سے محدثین نے کی ہے۔ ایسی حدیثوں سے جمہور وجوبِ وضوء پر استدلال کرتے ہیں۔ امام مالک ایسی حدیثوں کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔

پھر جن احادیث میں مستحاضہ کو وضوء کا حکم دیا گیا ان کے الفاظ تین طرح کے ہیں۔ (۱) بعض روایتوں میں لفظ ہیں تتوضأ لکل صلوٰۃ [۱] (۲) بعض روایتوں میں ہے تتوضأ عند کل صلوٰۃ [۲] (۳) بعض روایتوں میں "تتوضأ لوقتِ کل صلوٰۃ [۳] کے لفظ ہیں۔ پہلی قسم کی روایات میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لام اپنے اصلی معنی پر ہو دوسرا یہ کہ لام توقیت کے لئے ہو شافعیہ پہلا احتمال لے کر اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے وضوء واجب ہے۔ دوسری اور تیسری قسم کی روایات اس بات میں صریح ہیں کہ ہر وقت نماز کے لئے وضوء ضروری ہے

ان روایات سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں حنفیہ کے ہاں پہلی قسم کی روایات میں لام توقیت پر محمول ہے جیسے قرآن کریم میں ہے۔ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس۔ دوسری تیسری قسم کی روایات حنفیہ کے نزدیک مفسِّر ہوں گی پہلی قسم کی روایات کے لئے۔ اس لئے کہ اگر لام کو توقیت پر محمول نہ کیا جائے تو دوسری اور تیسری قسم کی روایات کا ترک لازم آئے گا اور اگر اس کو توقیت پر محمول کر لیا جائے تو ہر قسم کی روایات پر عمل ہو جائے گا۔

جمع بین الصلاتین بغسل اور غسل لکل صلوٰۃ والی روایات کے محامل

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک متحیرہ کی بعض صورتوں کے علاوہ مستحاضہ پر صرف ایک مرتبہ غسل کرنا ضروری ہے۔ جبکہ بعض روایات میں مستحاضہ کو غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم دیا گیا۔ بعض سلف تو ہر مستحاضہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کے قائل ہو گئے ہیں ان کے مذہب پر ان

---

[۱] مثلاً جامع ترمذی ص ۳۲ ج ۱ [۲] فصل ثانی کی دوسری حدیث بحوالۂ ترمذی ابوداؤد۔ [۳] روی ہذا الحدیث بہذہ اللفظۃ فی بعض الفاظ حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش توضئ لوقت کل صلاۃ ذکرہ ابن قدامۃ فی المغنی وروی الإمام ابوحنیفۃ ہکذا المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلاۃ ذکرہ السرخسی فی المبسوط وروی ابوعبداللہ بن بطۃ باسنادہ عن حمنۃ بنت جحش انہ علیہ السلام امرہا أن تغتسل لوقت کل صلاۃ الخ (حاشیہ نصب الرایہ ص ۲۰۴ نقلا عن النہایۃ للعینی)، قال محمد فی الآثار وانما نأخذ بالحدیث الآخر انہا تتوضأ لوقت کل صلاۃ الخ۔ (جامع المسانید ص ۲۶۸ ج ۱)

حدیثوں کا مطلب واضح ہے۔ لیکن ائمہ اربعہ کے مسلک پر ان روایات میں توجیہ کرنے کی ضرورت ہے علماء نے مختلف توجیہات کی ہے۔

۱۔ یہ حدیثیں استحباب اور احتیاط پر محمول ہیں۔ مطلب ان حدیثوں کا یہ ہے کہ مستحاضہ غیر متحیرہ پر اگرچہ انقطاع حیض کے علاوہ غسل واجب نہیں ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے ایک ایک غسل یا دو نمازوں کے لئے ایک غسل کر لیا کرے۔

۲۔ یہ احادیث معالجہ پر محمول ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو غسل کا حکم اس لئے دیا گیا تاکہ ٹھنڈے پانی سے خون میں تقلیل ہو جائے۔

۳۔ یہ احادیث متحیرہ کی بعض حالتوں پر محمول ہیں۔ متحیرہ کی بعض صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین لغسل ضروری ہے۔

عن حمنة بنت جحش قالت كنت استحاض حيضة كثيرة شديدة۔ ص۵۷

فاتخذی ثوبا۔ عام شارحین نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ لنگوٹ کے نیچے ایک اور کپڑا رکھ لو۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ استحاضہ کے دنوں میں نماز پڑھنے کے لئے کپڑوں کا الگ جوڑا رکھ لو۔

انما هذه ركضة من ركضات الشيطان۔ اسکے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ اس کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے ہو سکتا ہے کہ واقعی شیطان کوئی تصرف کر کے خون جاری کرتا ہو۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس سے شیطان خوش ہوتا ہے۔ جس چیز سے بھی مؤمن کو تکلیف اور پریشانی لاحق ہو اس سے شیطان خوش ہوتا ہے اس لئے ایسی چیزوں کی نسبت شیطان کی طرف کر دی جاتی ہے۔ مقصد تسلی دینا ہے کہ تمہاری پریشانی دیکھ کر شیطان خوش ہوتا ہے۔ اس لئے تمہیں پریشان ہو کر شیطان کو خوش ہونے کا موقعہ نہیں دینا چاہیئے۔ ہو سکتا ہے۔ کہ شیطان کی طرف استحاضہ کی نسبت اس لئے کی گئی ہو کہ اس سے شیطان کو بہکانے کا موقعہ ملتا ہے کہ اس حالت میں نماز نہیں پڑھنی چاہیئے روزہ نہیں رکھنا چاہیئے۔ تلاوت نہیں کرنی چاہیئے وغیرہ وغیرہ۔ یہ فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے موقعہ پر خاص طور پر شیطانی تلبیسات کے بارے میں چوکنا رہنا چاہیئے۔

فتحیضی ستة ايام أو سبعة ايام۔ تحیضی۔ یعنی ان دنوں کو حیض کے دن شمار کر "او" کے بارہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ "او" شک راوی کے لئے ہو۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی لفظ فرمایا تھا۔ "ستة ایام" یا "سبعة ایام" لیکن

راوی کو شک ہو گیا کہ ان میں سے کون سا لفظ آپ نے ارشاد فرمایا تھا۔ دوسرا احتمال یہ ہے۔ کہ "أو" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہو۔ اس صورت میں بھی "أو" میں دو احتمال ہوں گے۔ ایک یہ کہ "او" تنویع کے لئے ہو۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اعتبارِ عادت کی تلقین فرما رہے ہیں۔ جتنے حیض کی عادت تھی اتنے دن حیض شمار کرو۔ اگر چھ دن حیض کی عادت تھی تو اب بھی چھ دن حیض کے ہوں گے اور اگر سات دن حیض کی عادت تھی تو سات دن حیض کے شمار ہوں گے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت حمنہؓ بنت جحش کو عادت میں تردد تھا۔ کہ چھ دن ہے یا سات دن۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو فرما رہے ہیں کہ تحری کر کے اگر چھ دن پر ظنِ غالب ہو تو چھ دن اگر سات پر ہو تو سات دن حیض کے شمار کرو باقی استحاضہ۔

وهذا أعجب الأمرين إلي۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمنہؓ سے دو امر بیان کرنے کا وعدہ فرمایا تھا۔ ان میں سے ایک امر تو جمع بین الصلوتین لغسل ہے جس کا تذکرہ روایت میں موجود ہے۔ اس کے بارہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرما دیا۔ "هذا أعجب الأمرين إلي" یعنی یہ امر مجھے زیادہ پسند ہے۔ لیکن دوسرا امر کیا تھا؟ اس کا اس روایت میں تذکرہ نہیں ہے۔ اس کی تعیین میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں فرمایا ہے کہ پہلا امر (امرِ غیر مذکور) وضوء لکل صلوۃ ہے۔ اور بھی بہت سے شارحین نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس قول کے مطابق جمع بین الصلوتین کے پسندیدہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی یہ طریقہ احوط ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پہلی بات (امرِ غیر مذکور فی الروایۃ) غسل لکل صلوۃ ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دو باتوں کا امر کیا ہے وہ غسل لکل صلوۃ اور جمع بین الصلوتین ہیں۔ ملا علی قاری نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام ابوداؤد کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ اس شرح کے مطابق جمع بین الصلوتین کے أعجب الأمرین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غسل لکل صلوۃ کی نسبت اسہل ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں آتا ہے۔ ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما اگر دو باتوں میں آپ کو اختیار دیا جاتا تو اسی کو اختیار کرتے جو آسان ہوتا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس مزاج سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ دوسرا امر جس کا روایت میں تذکرہ کیا ہے۔ غسل لکل صلوۃ ہوگا۔

كتاب الصّلوٰة

صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے دُعا اصطلاحِ شریعت میں صلوٰۃ کہتے ہیں ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کو مناسبت ظاہر ہے کیونکہ صلوٰۃ شرعی کے ضمن میں دُعا بھی آجاتی ہے۔ اب صلوٰۃ کو اگر دُعا کے معنی میں استعمال کیا جائے گا تو یہ حقیقتِ لغویہ ہوگی اور مجازِ اصطلاحی اور اگر لفظ صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ یعنی نماز کے معنی میں استعمال کیا جائے تو یہ مجاز لغوی اور حقیقت اصطلاحیہ شرعیہ ہوگی۔

باب المواقیت

مواقیت جمع ہے میقات کی۔ بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ وقت اور میقات کا ایک ہی معنی ہے یعنی " المقدار من الدہر" اور بعض اہل لغت نے کہا ہے کہ میقات کا معنی ہے " الوقت الذی قدر فیہ عمل من الأعمال" اور وقت عام ہے۔ بعض اوقات میقات کا اطلاق مکان محدود پر بھی ہوتا ہے جیسے مواقیتِ احرام (توقیت کا معنی ہے تحدید اور تعیین)۔ یہاں میقات سے مراد وقت متعین ہے۔ شریعت نے فرض نمازوں کے اوقات اس طرح مقرر کر دیئے ہیں کہ ان کی ابتداء اور انتہاء متعین کر کے بتا دی ہے۔

نمازوں کے اوقات کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ اَوْقَاتُ الصِّحَّةِ وَالْاَدَاءِ۔ یہ اُن وقتوں کو کہتے ہیں جن میں اگر نماز پڑھی جائے تو نماز صحیح ہو جائے اور ادا سمجھی جائے قضا میں شمار نہ ہو ہو سکتا ہے کہ ایسے وقت کا کچھ حصہ ایسا بھی ہو جس میں نماز پڑھنا مکروہ ہو اور اس میں ایسا حصہ بھی ہو سکتا ہے جس میں نماز پڑھنا اولیٰ اور افضل اور مستحب ہو

۲۔ اَوْقَاتِ استحباب۔ وقت ادا میں سے وہ حصہ جس میں نماز پڑھنا مختار اور مستحب ہے گو اس سے آگے پیچھے کرنا بھی جائز ہے۔

۳۔ اَوْقَاتِ کراہت۔ وہ وقت جن میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اس باب کی حدیثوں میں اوقات صحت بیان کرنے مقصود ہیں۔ اس کے بعد" باب تعجیل الصلوٰۃ" میں نمازوں کے اوقات مستحبہ بیان کیے جائیں گے اور ص۴۹ پر" باب اوقات النہی" میں اوقاتِ کراہت کا بیان ہوگا۔

نمازوں کے اوقاتِ صحت

نمازوں کے اوقاتِ صحت میں کہیں کہیں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے جس کا مختصر تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے۔

ابتداء وقت ظہر

صلوٰۃ الظہر کے وقت کی ابتداء بالاتفاق زوال شمس سے ہوتی ہے۔ شروع شروع میں صحابہؓ کا کچھ اختلاف ہوا تھا۔ بعض زوال سے پہلے

بھی ظہر کو جائز سمجھتے تھے بعد میں اتفاق ہو گیا کہ وقتِ ظہر زوال سے شروع ہوتا ہے البتہ جمعہ میں امام احمد اور اسحٰق کا قول ملتا ہے کہ زوال سے پہلے جائز ہے۔

انتہاء وقتِ ظہر وابتداء وقتِ عصر

وقتِ ظہر کی انتہا میں اور وقتِ عصر کی ابتداء میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام مالک، امام شافعی امام احمد، صاحبین اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جب سایہ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ اس کی مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا شروع ہو جاتا ہے امام ابوحنیفہ کی اس مسئلہ میں کئی روایتیں ہیں۔

۱۔ پہلی روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت مثلین تک ہے جب سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم اور عصر کا وقت شروع ہو گیا۔ امام صاحب کا قولِ مشہور یہی ہے۔ اس کو بعض کتابوں میں ظاہر الروایۃ کہا گیا ہے۔ لیکن اس کے ظاہر الروایۃ ہونے میں یہ اشکال کیا گیا ہے کہ ظاہر الروایۃ اُس قول کو کہتے ہیں جو امام محمد کی کُتبِ ستہ میں سے کسی سے معلوم ہو۔ جامع صغیر، جامع کبیر، سیرِ صغیر، سیرِ کبیر، مبسوط، زیادات اِن چھ کتابوں کو کتب الاصول یا کتبُ ظاہر الروایۃ کہتے ہیں۔ ظہر کے بارہ میں جو امام صاحب کا قول مشہور ہے۔ یہ کُتبِ ستہ میں سے کسی میں نہیں ملے[1] ہے البتہ امام محمد کے مؤطا سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اس لئے اس کو ظاہر الروایۃ کہنا محلِ کلام ہے۔

۲۔ امام صاحب کی دوسری روایت اس مسئلہ میں جمہور کے موافق ہے یعنی مثل اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

۳۔ ایک تیسری روایت امام صاحب سے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب سایہ ایک مثل ہو جائے (سایہ اصلی کے علاوہ)، تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عصر کا وقت ابھی شروع نہیں ہو گا۔ عصر کا وقت مثل ثانی کے بعد شروع ہو گا۔ مثلین کے درمیان میں وقت مہمل ہے یہ نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا۔

۴۔ امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ عصر کا وقت تو مثل ثانی ہونے پر شروع ہو گا اور ظہر کا وقت مثل ثانی

---

[1] مذاہب ملاحظہ ہوں معارف السنن ص ۹ ج ۲ [2] مؤطا امام محمد کے بالکل شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کا اثر نقل کیا گیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں "صل الظہر اذا کان ظلک مثلک والعصر اذا کان ظلک مثلیک" اس اثر کے بعد امام محمد فرماتے ہیں "ہذا قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ فی وقت العصر" پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں "واما ابوحنیفۃ فقال لایدخل وقت العصر حتی یصیر الظل مثلیہ۔ یہ عبارت روایت اولیٰ پر بھی منطبق ہو سکتی ہے اور روایتِ ثالثہ پر بھی۔

سے ذرا پہلے ختم ہوجاتا ہے۔

انتہائے وقتِ عصر عصر کی نماز کا وقت جمہور کے نزدیک غروب آفتاب سے ختم ہوتا ہے بعض کے نزدیک عصر کا وقت صرف مثلین تک ہے۔ بعض کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے۔

وقتِ مغرب و عشاء مغرب کا وقت باتفاق ائمہ غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ مغرب کے وقت کے آخر میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک مغرب کا وقت مضیّق ہے یعنی صرف اتنا وقت ہے کہ سورج ڈوبنے کے بعد طہارت کر کے تین رکعت پڑھ سکے۔ شافعیہ کا ایک قول ایسے ہی ہے۔ مختار جمہور یہ ہے کہ مغرب کا وقت مُضیّق نہیں بلکہ مُوسّع ہے پھر جو حضرات توسُّع کے قائل ہیں انکا اختلاف ہوا ہے۔ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفقِ احمر کے غروب تک وقت ہے اور امام صاحب کا مشہور قول یہ ہے کہ غروب شفق ابیض تک وقت ہے۔

عشاء وقت کا شروع ہوتا ہے۔ مغرب کا وقت ختم ہونے کے بعد۔ ایک قول کے مطابق عشاء کا وقت شروع ہوگا غروب شفقِ احمر کے بعد دوسرے قول کے مطابق وقت شروع ہوتا ہے غروبِ شفق ابیض کے بعد انتہاء وقتِ عشاء میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک ثلث اللیل تک ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک ایک قول ایسا ہی ہے۔ بعض کے نزدیک نصف اللیل تک ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کا ایک ایک قول اس طرح بھی ہے۔ حنفیہ کا ——————— مذہب یہ ہے کہ عشاء کا وقتِ ادا طلوع الفجر تک ہے۔

وقتِ فجر

فجر کا وقت سب کے نزدیک طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔ طلوعِ شمس تک باقی رہتا ہے۔ بعض کے نزدیک وقتِ فجر اسفار تک ہے۔

انتہاء وقتِ ظہر کی مزید وضاحت انتہائے وقت ظہر اور ابتدائے وقت عصر کے متعلق ائمہ کے مذاہب اور اس مسئلہ میں امام صاحب کی مختلف روایات پہلے بتائی جا چکی ہیں۔ صاحب درمختار نے اس مسئلہ میں صاحبین والے مسلک کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ یعنی جب سایہ ایک مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہے اور عصر کا شروع ہے یہ جمہور اور صاحبین کا مذہب اور امام صاحب کی ایک روایت ہے۔ بہت سی کتابوں کے حوالوں سے درمختار میں اسی کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی نے اس کی ردّ کی ہے۔ اُن کا میلان اس طرف ہے کہ اس مسئلہ میں مفتی بہ امام صاحب

کی روایت مشہورہ ہے کہ جب سایہ دو مثل ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے صاحب بحر کا میلان اسی کی ترجیح کیطرف ہے فقہ حنفی کی معتبر کتابوں کے بکثرت حوالے دیکر اسی کا راجح ہونا ثابت کیا ہے رسالہ نے امام صاحب کی اس روایت کو ظاہر الروایہ کہا ہے فقہ حنفی کے اکثر متون میں اسی روایت کو لیا گیا ہے اکثر شارحین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے بدائع اور ینابیع اور محیط وغیرہ میں روایت مثلین کی تصحیح کی گئی ہے مقصد یہاں یہ بتانا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی روایتیں مختلف ہیں تصحیح اور ترجیح میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے بعض نے ایک مثل والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اکثر نے مثلین والی روایت کو ترجیح دی ہے۔

احوط طریقہ

دلیل کے لحاظ سے جو روایت بھی راجح ہو عمل کے لحاظ سے احوط یہ ہے کہ ظہر کی نماز مثل اول سے پہلے پڑھ لی جائے خصوصاً جمعہ کی نماز اور عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے اس صورت میں ظہر اور عصر دونوں نمازیں سب کے نزدیک صحیح ہو جائیں گی اگر ظہر کی نماز مثل اول کے بعد پڑھی یا عصر کی مثل ثانی سے پہلے پڑھ لی تو یہ نماز مختلف فیہ ہو جائے گی۔

وقت ظہر میں امام صاحب کی روایت مشہورہ کے دلائل

انتہائے وقت ظہر میں ائمہ ثلثہ اور صاحبین حدیث امامت جبرئیل اور بعض دوسری حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کی روایت مشہورہ کے کچھ دلائل بھی ذکر کر دیئے جائیں۔ ایسی روایات صریحہ تو نہیں ملتیں جن میں مثلین کا لفظ صراحۃً ہو۔ البتہ ایسے دلائل ضرور ملتے ہیں جن سے یہ بات تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ مثل اول کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جن روایتوں میں ایک مثل کا صراحۃً تذکرہ ہے اور ان سے ائمہ ثلثہ اور صاحبین استدلال کرتے ہیں وہ روایات پہلے کی ہیں۔ جیسے حدیث امامت جبرئیل یہ مکی زندگی کا واقعہ ہے اور جو روایات ہم یہاں پیش کریں گے وہ بعد کی ہیں۔ بعد والی روایات پر عمل کرنا چاہیئے۔ مقصد کہنے کا یہ ہے کہ امام صاحب کی تائید میں مثلین کا لفظ نہ بھی ملے تب بھی دلائل سے یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ مثل اول کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ جب مثل اول پر انتہاء وقت ظہر کا قول ٹوٹ گیا تو مثلین والا خود متعین ہو گیا۔ اس لئے کہ جمہور یا مثل کے قائل ہیں یا مثلین کے۔

۱۔ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ یعنی ظہر کی نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو اس لئے کہ گرمی کی جو شدت ہے یہ جہنم کی تپش اور بھاپ سے ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دیار عرب میں ایک مثل کے وقت گرمی کی شدت باقی ہوتی تھی اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد بھی ظہر کی گنجائش باقی ہے۔

۲۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث بخاری جلد اول ص۷۶ اور ص۸۹ پر موجود ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابوذرؓ کہتے

ہیں کہ اذن مؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فقال ابرد ابرد او قال انتظر انتظر وقال شدۃ الحر من فیح جہنم فاذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوۃ حتی رأینا فی التلول۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس موقعہ پر اذان اس وقت کہی گئی جبکہ ٹیلوں کا سایہ نمایاں طور پر نظر آنے لگا اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اجسام منتصبہ کا سایہ جلدی آجاتا ہے۔ اور اجسام منبطحہ کا سایہ بہت دیر سے آتا ہے۔ ٹیلا اجسام منبطحہ میں سے ہے یعنی ڈھلان والا جسم ہے ایسے جسموں کا سایہ عام طور پر اس وقت نظر آتا ہے جب کہ سیدھے کھڑے ہونے والے جسموں کا سایہ ایک مثل کے قریب پہنچ جائے تو ایک مثل پر ایک مثل کے قریب اذان ہوئی ہے۔ نماز تو اس کے کافی دیر بعد ہی پڑھی گئی ہوگی یہ حدیث اس بات کی دلیل ظاہر ہے کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت ہوتا ہے۔ یہ بخاری شریف کی ص۷۷ کی روایت تھی۔ اس سے اظہر دلیل ابوذر کی وہ حدیث ہے جو بخاری ص۸۷ کے آخر سے شروع ہوکر ص۸۸ پر ختم ہوتی ہے وہ حدیث حسب ذیل ہے۔

عن ابی ذر قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال لہ ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد ثم اراد ان یؤذن فقال لہ ابرد حتی ساوی الظل التلول فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ ظہر کی اذان اس وقت ہوئی جبکہ ٹیلوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر ہوچکا تھا جب ٹیلے کا سایہ ایک مثل ہوچکا تھا تو اجسام منتصبہ کا سایہ یقیناً ایک مثل سے زیادہ ہوگا اور یہ اذان کا وقت ہے اور نماز اس کے بعد ہوئی یہ بیّن دلیل ہے اس بات کی کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی رہتا ہے۔

حنفیہ کے اس استدلال پر بعض حضرات خصوصاً حافظ ابن حجرؒ نے کچھ اعتراضات کیئے ہیں اور حدیث میں تاویلیں کی ہیں۔ مثلاً ایک تاویل یہ بھی کی ہے۔ کہ اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الصلوتین کرنا چاہتے تھے یعنی عصر کے وقت میں ظہر اور عصر دونوں کو پڑھنا چاہتے تھے۔ واقعی ظہر ایک مثل کے بعد ہوئی ہے لیکن یہ عصر کے وقت میں بطور جمع بین الصلوتین کے پڑھی گئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تاویل صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ جمع بین الصلوتین حقیقی ثابت نہیں ثانیاً اس لئے کہ حدیث میں تصریح ہے۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن نے ظہر کی اذان دینا چاہی اس میں عصر کا یا جمع کا کوئی لفظ نہیں معلوم ہوا کہ یہ اذان صرف ظہر کی تھی اور وہ وہی ہوسکتی ہے جو ظہر کے وقت میں ہوئی عصر کے وقت جو اذان ہوگی وہ عصر کی سمجھی جائے گی یا ظہر اور عصر دونوں کی سمجھی جائے گی۔

ثالثاً اس لئے کہ بہت سے محققین نے اِس حدیث کو تاخیر ظہر کی دلیل بنایا ہے کسی نے وجوباً کسی نے استحباباً یہ دلیل تبھی بن سکتی ہے جبکہ اس کو عام رکھا جائے اور جمع بین الصلوٰتین کی صورت کے ساتھ خاص نہ کیا جائے۔ رابعاً اس لئے کہ اِبراد کے حکم کی علت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بیان فرما دی ہے اِنّ شدۃ الحر من فیح جھنم۔ یہ علت بتا رہی ہے کہ ظہر کی اذان میں اتنی تاخیر اس وجہ سے ہوئی ہے۔ جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس تاخیر کا منشاء جمع بین الصلوٰتین کا ارادہ نہیں ہے حدیث میں جو علت بیان کی گئی ہے۔ وہ عام ہے ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ جمع کا ارادہ ہو یا نہ۔

بعض علماء نے اس حدیث میں یہ تاویل کی ہے کہ یہاں سائے کی تلول کے ساتھ جو مساوات بتائی گئی ہے یہ مساوات کمیت اور مقدار میں مراد نہیں ہے بلکہ مساوات فی الظہور مراد ہے یعنی ٹیلے کیطرح سایہ بھی ظاہر ہوگیا ظاہر ہونے میں دونوں مساوی ہوگئے مقدار میں برابری مراد نہیں ہے۔ لیکن یہ تاویل نہایت ضعیف اور رکیک ہے۔ حدیث کا ظاہر مطلب یہی ہے کہ سایہ اتنی مقدار لمبا ہوگیا۔ جتنا ٹیلا اونچا ہے مساوات عام طور پر مقدار ہی میں بیان کی جاتی ہے بہر کیف بخاری شریف کی یہ حدیث مذہب ابوحنیفہ کی مؤید ہے اور صاف دلالت کرتی ہے کہ ایک مثل کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

۳۔ امام صاحب کی روایت مشہورہ کی تیسری دلیل مشکوٰۃ شریف کے آخری باب "باب ہذہ الامۃ" کی پہلی حدیث ہے۔ جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ بخاری ذکر کیا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس امت کی یہ فضیلت بیان فرمائی ہے کہ اس کا عمل اور کام کرنے کا وقت دوسری اُمتوں سے کم ہے اس کے باوجود اجر و ثواب ان کے لئے زیادہ ہے۔ مثال دے کر آپ نے یہ بات سمجھائی ہے کہ یہود کو یوں سمجھا جائے کہ انہوں نے صبح سے لیکر ظہر تک کام کیا ایک قیراط اُجرت پر۔ اور نصاریٰ نے کام کیا ظہر سے عصر تک ایک قیراط پر اور اِس اُمت نے کام کیا عصر سے لے کر مغرب تک دو دو قیراط اُجرت پر۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ ان کی کارکردگی کا وقت دوسروں سے کم ہے اور ثواب زیادہ ہے۔ یہ مثال اسی صورت میں صادق آسکتی ہے کہ عصر کا وقت مثلین کے بعد شروع ہو۔ اس صورت میں عصر سے مغرب تک کا وقت کم ہوگا۔ اور ظہر سے عصر تک کا زیادہ۔ اور اگر عصر کا وقت ایک مثل سے شروع کیا جائے تو معاملہ برعکس ہو جائے گا اور مثال صادق نہیں آئیگی۔

ایک قیاسی دلیل۔ زوال کے وقت سب کے نزدیک بالیقین ظہر کا وقت شروع ہوگیا تھا مثلِ اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہوا یا نہیں؟ بعض روایات سے سمجھ

میں آتا ہے کہ مثل اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہو گیا جیسے فصل اوّل کی پہلی حدیث اور حدیث امامت جبرئیل اور ابھی جو دلائل ذکر کئے گئے ان سے پتہ چلتا ہے کہ مثل اوّل کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ اختلاف ادلہ کی وجہ سے مثل اوّل پر ظہر کا وقت ختم ہونے میں شک اور تردد ہو گیا۔ زوال سے ظہر کا وقت بالیقین شروع ہوا تھا شک اور تردد کی صورت میں اس کے ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف مثلین کے کہ اس وقت بالیقین ظہر کا وقت ختم ہو چکا ہے۔

اہم فائدہ حنفی جب یہ کہتے ہیں کہ ظہر کا وقت ایک مثل یا دو مثل ہونے تک ہے تو یہاں مراد یہ لیا جاتا ہے کہ سایہ اصلی کو نکال کر ہر چیز کا سایہ ایک مثل یا دو مثل ہو جائے۔ سایہ اصلی کسی چیز کے اس سایہ کو کہتے ہیں جو نصف النہار کے وقت ہوتا ہے یہ موسموں اور علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ بعض مقامات میں اور بعض موسموں میں سایہ اصلی بالکل نہیں ہوتا اور بعض جگہ ہوتا ہے۔ پھر جہاں ہوتا ہے۔ وہاں مقدار مساوی نہیں کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ ہر جگہ اور ہر موسم کا جدا جدا مقتضیٰ ہے۔ بہر کیف سایہ اصلی جتنا بھی ہو اس کو نکال کر سایہ ایک مثل یا دو مثل ہونا دیکھا جائے گا بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ سایہ اصلی کو نہیں نکالا جاتا بلکہ حدیثوں میں جو ایک مثل کا ذکر آتا ہے اس سے مراد اس چیز کا کل سایہ اس چیز کے برابر ہونا ہے سایہ اصلی سمیت۔ اس کو نکالا نہیں جائے گا۔ لیکن یہ روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے روایت کے خلاف تو یوں ہے کہ بعض حدیثوں میں تصریح ہے کہ یہ ایک مثل سایہ۔ سایہ اصلی کے علاوہ مراد ہے جیسا کہ نسائی ص۹۱ ج ا پر جابر بن عبداللہ کی طویل روایت میں یہ لفظ بھی ہیں فصلی الظھر حین زالت الشمس وکان الفئ قدر الشراك ثم صلی العصر حین کان الفئ قدر الشراك وظل الرجل۔ اور درایت کے خلاف یوں ہے کہ بعض علاقوں میں زوال کے وقت بلکہ زوال سے پہلے ہی کسی چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ان کے قول کے مطابق ظہر بلکہ عصر زوال سے پہلے پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہیئے حالانکہ اس کے وہ بھی قائل نہیں۔ اس لئے صحیح یہی ہے کہ مثل اول و مثل ثانی میں اس سایہ کا امتیاز ہوگا جو سایہ اصلی کے علاوہ ہے

شفق کی تفسیر میں اختلاف پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت مُضیّق نہیں بلکہ موسّع ہے غروب شفق تک اتنی بات احادیث ظاہرہ سے ثابت ہے کہ مغرب کا وقت غروب شفق تک رہتا ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شفق سے مراد کیا ہے۔ شفق احمر یا شفق ابیض۔ غروب شمس کے بعد افق پر پہلے سرخی پھیل جاتی ہے۔

پھر سُرخی ختم ہو جاتی ہے اس سُرخی کی جگہ چوڑائی کے بَل اُفق پر سفیدی آجاتی ہے۔ پھر سفیدی کے ڈوبنے کے بعد اُفق پر سیاہی آجاتی ہے۔ احادیث میں شفق سے مراد حُمرت ہے یا اس کے بعد آنے والی بیاض ہے اس میں سلف کا اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک شفق احمر مراد ہے جب تک یہ سُرخی رہے مغرب کا وقت ہے جب یہ سُرخی ڈوب جائے تو عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے بہت صحابہ اور تابعین کا مذہب بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ احادیث میں شفق سے مراد شفق ابیض ہے۔ سُرخی ڈوب جانے کے بعد جب تک افق پر معترضاً سفیدی پھیلی ہوئی ہے مغرب کا وقت ہے۔ جب یہ سفیدی ڈوب جائے گی۔ اور اُفق پر سیاہی آجائیگی اب عشاء کا وقت شروع ہوگا۔ صحابہ میں سے ابوبکر صدیقؓ، معاذؓ، عائشہؓ ابو ہریرہؓ، انسؓ، ابی بن کعب اور ابن زبیر اور ایک روایت میں ابن عباس سے یہی بات منقول ہے۔ صحابہؓ کے بعد والے حضرات میں سے عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی، ابو ثور، ابن المنذر، مزنی اور خطابی وغیرہم سے یہی بات منقول ہے۔ امام شافعی کا قول قدیم اور امام مالک کی ایک روایت یوں ہی ہے۔ غرضیکہ دونوں طرف سلف کے اقوال موجود ہیں۔

امام صاحب کو اس مسئلہ میں منفرد کہنا صحیح نہیں قاعدہ کی رو سے مذہب حنفی راجح ہے۔ اس لئے کہ غروب آفتاب سے مغرب کا وقت یقیناً شروع ہو جاتا ہے۔ شفق احمر کے بعد وقت کے ختم ہونے میں شک پیدا ہو گیا۔ تعارض ادلہ کی وجہ سے اور اختلافِ سلف کی وجہ سے اس بات کا جزم نہیں کر سکتے کہ وقت ختم ہو گیا اور قاعدہ ہے۔ اَلْیَقِیْنُ لَا یَزُوْلُ بِالشَّکِّ اس لئے کہ غروب آفتاب کے وقت وقت ختم ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ وقتِ مغرب ممتد رہے گا غروب بیاض تک۔

حنفیہ کے ہاں مختار للفتویٰ کونسا قول ہے۔ شفق احمر والا یا شفق ابیض والا۔ اس میں بھی مشائخ کا اختلاف ہوا ہے صاحب نہر اور صاحب مجمع نے فتویٰ صاحبین کے قول پر نقل کیا ہے۔ امام صاحب کی بھی ایک روایت صاحبین اور جمہور کے مطابق ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے صاحب مجمع کی بات کی ردّ کی ہے۔ ان کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے کہ مفتی بہ اور راجح امام صاحب کا وہ قول ہے جو ظاہر الروایۃ ہے یعنی یہ کہ غروب بیاض تک مغرب کا وقت ہے اس کے بعد عشاء کا وقت ہے صاحب بحر کا مختار بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ صاحب نہر نے امام صاحب کا رجوع مذہب صاحبین کی طرف نقل کیا ہے۔ فرمایا ہے وَاِلَیْہِ رَجَعَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ وَبِہٖ یُفْتٰی لیکن علامہ قاسم نے اپنی تصحیح القدوری میں اس کا تخطیہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا رجوع ثابت نہیں ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں۔ آپ اور صاحبین کا اختلاف ہے ترجیح کس قول کو ہے اس میں مشائخ حنفیہ کی

رائیں مختلف ہوگئی ہیں۔ دونوں طرف تصحیح اور ترجیح موجود ہے زیادہ تر رجحان ترجیح مذہب ابی حنیفہ کی طرف ہے۔ عملاً احوط یہ ہے کہ مغرب کی نماز سرخی ڈوبنے سے پہلے پڑھ لی جائے اور عشار کی نماز سفیدی ڈوبنے کے بعد پڑھی جائے۔ اس صورت میں نماز کی صحت متفق علیہ ہوجائے گی ورنہ نماز کی صحت مختلف فیہ ہوگی۔ ماہ رمضان میں خصوصیت سے اس مسئلہ میں اہتمام کرنا چاہیے۔ عشار کی اذان اور جماعت غروبِ شفق ابیض کے بعد ہونی چاہیے ائمہ کو لوگوں کی جلد بازی کے تابع نہ ہونا چاہیئے

شفق کی تفسیر میں امام صاحب کی دلیل

شفق کا لغوی معنی کیا ہے۔ اس میں ائمہ لغت کے اقوال دونوں طرف ملتے ہیں فراء، ثعلب اور ابوعمرو وغیرہ ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں جو حمرت کے بعد افق پر نمودار ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے یہی معنی اختیار کیا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ شفق حمرت کو کہتے ہیں جو غروبِ آفتاب کے بعد افق پر ظاہر ہوتی ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین نے یہی تفسیر اختیار کی ہے بعض ائمہ لغت کی رائے یہ ہے کہ شفق کا اطلاق احمر اور ابیض دونوں پر آتا ہے لیکن ایسے احمر پر جو قانی نہ ہو اور ایسے ابیض پر جو ناصع نہ ہو۔ احمر قانی اور ابیض ناصع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے شفق کا جو معنی اختیار کیا ہے اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً

۱۔ سنن ابی داؤد میں حضرت ابومسعود انصاری رضؓ کی ایک مفصل حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اوقاتِ نماز کا تذکرہ ہے۔ اس میں عشار کے متعلق یہ لفظ ہیں یصلی العشاء حین یسود الأفق[۱] یعنی عشار کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جبکہ افق پر سیاہی پھیل جاتی تھی اور افق پر سیاہی اسی وقت آتی ہے۔ جبکہ شفق ابیض بھی غروب ہوجائے۔

۲۔ طبرانیؒ کے معجم اوسط میں حضرت جابر بن عبداللہ کی ایک طویل مرفوع حدیث ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ کسی کے اوقاتِ نماز کے متعلق سوال پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عملی تعلیم کے لئے ایک دن ساری نمازیں اوّل وقت میں پڑھیں اور دوسرے دن ساری نمازیں آخر وقت میں اس میں پہلے دن کی عشار کے متعلق یہ لفظ ہیں۔ ثم أذن للعشاء حين ذهب بياض النهار وهو الشفق اور دوسرے دن کی مغرب کے متعلق یہ لفظ ہیں۔ فأخرها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى كاد يغيب بياض النهار وهو الشفق۔ یہ حدیث دو طرح سے حنفیہ کی دلیل ہے۔ ایک اس طرح سے کہ پہلے دن عشار کا اوّل وقت بتلانے کے لئے عشار کی اذان بیاض کے غیب ہوجانے

---

[۱] سنن ابی داؤد ص ۵۷ [۲] اعلاء السنن ص ۱۴ ج ۲

کے بعد کھلوائی ہے اور دوسرے دن انتہار وقت مغرب بتانے کے لئے مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جبکہ بیاض النہار غائب ہونے والی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مغرب کا آخر وقت اور عشار کا اول وقت غروب شفق ابیض سے ہے۔ دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں وھوالشفق کہہ کر شفق کی تفسیر کردی گئی کہ شفق بیاض کو کہتے ہیں۔ ظاہر یہی ہے کہ یہ تفسیر حضرت جابرؓ نے فرمائی ہے۔

عن ابن عمر .... وقت الظهر اذا زالت الشمس الخ ص۵۹

اس حدیث میں نمازوں کے اوقات غیر مکروہہ کا بیان مقصود ہے۔ اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اصفرار کے بعد عصر کا وقتِ مکروہ شروع ہوجاتا ہے ایسے ہی عشار کا وقت نصف شب تک بتایا گیا ہے اس سے مراد بھی وقتِ غیر مکروہ ہے۔

فانما تطلع بین قرنی الشیطان۔ سورج کی پرستش کرنے والے طلوعِ آفتاب کے وقت اس کی عبادت کرتے ہیں۔ شیطان اس وقت سورج کے آگے کھڑا ہوجاتا ہے یہ تصور دینے کے لئے کہ یہ لوگ مجھے سجدہ کر رہے ہیں

الفصل الثانی

عن ابن عباسؓ .... امنی جبرئیل عند البیت مرتین۔ ص۵۹

اس حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے تعلیم اوقات کے لئے دو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو امامت کرائی ہے۔ اس لئے اس کو "حدیثِ امامت جبرئیل" کہتے ہیں۔ یہ امامت کا واقعہ مکی زندگی میں ہوا ہے خود اس حدیث کے اندر اس کی تصریح ہے۔ اَمَّنِی جبرئیل عِنْدَ الْبَیْتِ اور بیت اللہ شریف کے پاس امامت مکی زندگی ہی میں ہوسکتی ہے۔ اس پر اتفاق ہے کہ پانچ نمازوں کی فرضیت شب معراج میں ہوئی ہے اور معراج کا واقعہ بالاجماع مکی زندگی کا واقعہ ہے روایات اس بات پر بھی صراحتًا دلالت کررہی ہیں کہ جبرئیل کا امامت کیلئے آنا شبِ معراج کے ساتھ والے دن میں ہوا ہے۔ فرضیت رات کو ہوچکی تھی اب آنے کا مقصد فرضیت کا حکم بتانا نہیں ہے بلکہ تعلیم مواقیتِ صلوٰۃ کے لئے آئے ہیں سب سے پہلے جبرائیل کی آمد ظہر کی نماز میں ہوئی ہے۔ اسی لئے نمازِ ظہر کو صلوٰۃ الاولیٰ اور نماز پیشیں کہا جاتا ہے۔ علمار نے اس میں گفتگو کی ہے کہ فجر کی نماز میں امامت کے لئے کیوں نہ آئے سلسلۂ امامت ظہر سے کیوں شروع کیا اسکی وجہیں علمار نے مختلف بتائی ہیں حضرت شاہ صاحب نے یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز

آپ معراج سے پہلے بھی پڑھا کرتے تھے خواہ وجوباً خواہ استحباباً اس لئے زیادہ اہمیت نئی نمازوں کی ہے اور نئی نمازوں میں سے سب سے پہلی ظہر ہے اس لئے یہاں سے آغاز کیا۔

اقتداء المفترض خلف المتنفل ایک مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا مفترض کی نماز متنفل کے پیچھے جائز ہے یا نہیں۔ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جائز نہیں[1]۔ دلائل کی تفصیل آگے اپنے مقام میں آئے گی۔ یہاں اس کا تذکرہ اس لئے کیا ہے کہ امام شافعی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مفترض کی نماز متنفل کے پیچھے ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تو نماز فرض تھی اور جبرئیل کے لئے نفل تھی اس لئے کہ وہ مکلف نہیں ہیں۔ جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱۔ جب اللہ تعالٰی نے جبرئیل علیہ السلام کو نماز پڑھانے پر مامور کر دیا تو ان پر بھی نماز فرض کی ہوگئی۔ لہٰذا یہ صلوۃ المفترض خلف المفترض ہوئی۔

۲۔ جب تک اوقات کی تعلیم پوری نہیں ہوگئی ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نماز فرض نہ ہو۔ آپ پر ابھی نفل ہو تو دونوں متنفل ہو گئے یہ صلوۃ المتنفل خلف المتنفل ہوئی۔

۳۔ جبرئیل ؑ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امام بننا یہ عالم المثال میں تھا جسے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے تھے باقی صحابہؓ کے لئے یہ بات محسوس نہیں تھی۔ عالم الحس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام تھے۔ اور صحابہؓ مقتدی تھے۔ حضرت جبرئیل کو مثالی طور پر تعلیم اوقات کے لئے امام بتایا گیا ہے۔ جس کو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے یہ امامت عالم الحس اور عالم الشہادت کی نہیں ہے اور نظام تشریعی میں انہی واقعات کا دخل ہو سکتا ہے۔ جو عالم الحس میں ہوں عالم مثال کے واقعات سے استدلال مناسب نہیں۔ بہرکیف جبرائیل کی امامت کسی نہج پر بھی ہو یہ ایک واقعہ جزئیہ خاصہ ہے اس سے شریعت کا نظام عام اور ضابطہ کلیہ نہیں نکالا جا سکتا۔

اشکال اس حدیث میں پہلے دن کی عصر کے بارہ میں یہ لفظ ہیں۔ صلی بی العصر حین صار ظل کل شئی مثلہ۔ یعنی عصر اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو چکا تھا۔ اور دوسرے دن کی ظہر کے بارہ میں یہی بات فرمائی ہے کہ مثل ہو جانے پر ظہر کی نماز پڑھی ہے تو پہلے دن کی عصر اور دوسرے دن کی ظہر ایک ہی وقت میں ہوئی۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک ظہر اور

---

[1] معارف السنن ص ۳ ج ۲۔

عصر کے وقت میں اشتراک نہیں ہے۔

جواب | جب کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں وقت نماز پڑھی تو اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس نے اس وقت میں نماز شروع کی ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس وقت نماز سے فارغ ہو چکا تھا پہلے دن کی عصر کے بارہ میں جو لفظ ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ مثل اوّل پر نماز شروع کی گئی تھی اور دوسرے دن کی ظہر کے بارہ میں جو لفظ ہیں کہ مثل اوّل پر پڑھی اسکا مطلب یہ ہے کہ جب مثل اوّل ہوئی آپ جس وقت نماز پڑھ چکے تھے۔

الفصل الثالث

عن ابن شہاب ان عمر بن عبد العزیز أخر العصر شیئاً فقال لہ عروۃ الخ ۵۹

اعلم ماتقول۔ دو طرح سے پڑھا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ مجرد سے ہو امر کا صیغہ ہو اِعلم ماتقول یعنی جو بات کہہ رہے ہو ذرا سوچ کر کہو۔ دوسرا یہ کہ باب افعال سے امر کا صیغہ ہو۔ أعلم ماتقول اعلام کا معنی ہے نشان لگانا۔ اپنی بات پر نشان لگانے سے مراد یہ ہے کہ اس کی سند بیان کرو۔ دونوں صورتوں میں یہ بات واضح ہے کہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے عروہ کو حدیث امامت جبرئیل بیان کرنے پر ڈانٹا اور اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ عمر بن عبد العزیز کو ابھی تک امامت جبرئیل والی حدیث نہ پہنچی ہو حضرت جبرئیل علیہ السلام کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کرنا بظاہر عجیب سا معلوم ہوا اس لئے عروہ سے کہا کہ سوچ کر کہو کیا کہہ رہے ہو۔ یا یہ کہ اس واقعہ کی سند بیان کرو۔ دوسری وجہ یہ فرمانے کی ہو سکتی ہے کہ عمر بن عبد العزیزؒ عروہ کو احتیاط فی الکلام کا سبق دینا چاہتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایسی اہم حدیث بغیر سند کے بیان کرنا خلاف احتیاط ہے۔

عن ابن مسعودؓ قال کان قدر صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی

الصیف ثلثہ أقدام الخ۔ قدم حساب والوں کی اصطلاح میں ہر چیز کے قد کے ساتویں حصہ کو کہتے ہیں۔ سردیوں میں عموماً سایہ لمبا ہوتا ہے اس لئے زیادہ قدم ہونے پر ظہر کی نماز کا وقت ہوتا تھا اور گرمیوں میں سایہ چھوٹا ہوتا ہے کہ ظہر کے وقت تھوڑے قدم ہوتے ہیں۔ پھر سایہ کی مقدار علاقوں کے بدلنے سے بھی بدلتی رہتی ہے۔

باب تعجیل الصّلوۃ

عن سیار بن سلامۃ قال دخلت أنا و أبی علی أبی برزۃ الأسلمی الخ ص۲

کان یکرہ النوم قبلھا ۔ یعنی عشار سے پہلے سونے کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند سمجھتے تھے کیونکہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں عشار کی نماز یا جماعت نہ فوت ہو جائے ۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عشار سے پہلے سونا مکروہ ہے جبکہ بعض روایات سے بعض صحابہؓ کا عشار سے پہلے سونا ثابت ہے اس سے جواز معلوم ہوتا ہے ۔ دونوں باتوں میں بظاہر تعارض ہے ۔ تطبیق کی کئی صورتیں اختیار کی گئی ہیں ۔

۱۔ بعض نے کہا ہے کہ عذر کی وجہ سے سونا جائز ہے اور بلا عذر سونا مکروہ ہے ۔

۲۔ اگر عشار کے وقت جاگنے کا یقین ہو مثلاً کسی کو جگانے کا کہہ کر سو جائے تو جائز ہے اگر ایسی صورت نہ ہو تو مکروہ ہے

۳۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ عشار کا وقت شروع ہونے سے پہلے سونا جائز ہے ۔ عشار کا وقت شروع ہو جانے کے بعد بغیر نماز پڑھے سونا مکروہ ہے ۔

والحدیث بعدھا ۔ عشار کی نماز کے بعد دنیا کی باتیں کرنا مکروہ ہے ۔ دین کی باتیں عشار کے بعد جائز ہیں ایسے ہی دنیوی ضرورت کی باتیں بھی جائز ہیں مثلاً مہمانوں کی دلداری کے لئے کچھ دیر اس کے پاس بیٹھنا پڑ جائے ۔ لیکن اس میں یہ خیال رہے کہ اتنی دیر نہ ہو کہ فجر کی نماز کے لئے جاگ آنے کی امید نہ رہے ۔

عشار کے بعد غیر ضروری باتوں میں مشغول ہونے سے ممانعت میں حکمت یہ ہے کہ مؤمن کی اصل شان تو یہ ہے کہ وہ شب بیدار اور تہجد گزار ہوتا ہے ۔ اگر یہ نہ ہو تو کم از کم فجر کی نماز باجماعت تو ضرور ہی پڑھنی چاہیئے ۔ ظاہر ہے کہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ عشار کے بعد جلدی سو جائے اگر دیر کرے گا تو تہجد تو درکنار فجر کی نماز باجماعت ملنی مشکل ہو جائے گی ۔ اگر بالفرض طبیعت پر بوجھ ڈال کر اٹھ بھی جائے تو صحت تو ضرور متاثر ہو گی اور شریعت کو یہ بھی منظور نہیں ہے کہ خواہ مخواہ بغیر ضرورت کے مؤمن کی صحت خراب ہو ۔

عن انسؓ قال کنا اذا صلینا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالظھائر سجدنا علی ثیابنا اتقاء الحر ص۲ عرب سخت گرم ملک ہے اور اس زمانے میں مسجد نبوی میں سنگریزے

ہوتے تھے انہی پر نماز پڑھی جاتی تھی دوپہر کی سخت دھوپ کی وجہ سے یہ سخت گرم ہوجاتے تھے اس لئے ان پر سجدہ کرنا بہت مشکل ہوتا تھا اس وجہ سے کہ صحابہؓ کرام یہ کوشش کیا کرتے تھے کہ سجدہ کے وقت سر کے نیچے کپڑا کر لیا جائے کہ گرمی سے کسی حد تک تو بچاؤ ہوجائے۔

اس حدیث سے ایک اختلافی مسئلہ میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جسم سے منفصل کپڑے پر سجدہ کرنا جائز ہے۔ جسم سے متصل کپڑے پر مثلاً پگڑی کے کنارے پر سجدہ جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جسم سے متصل کپڑے پر بھی سجدہ کرنا جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز نہیں۔ اس حدیث انسؓ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ گرمی سے بچنے کے لئے ہم اپنے کپڑوں پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ کپڑے متصل ہی ہوتے ہوں گے اس لئے کہ جسم ڈھانپنے کے لئے پورے کپڑے بڑی مشکل سے ملا کرتے تھے منفصل کپڑے اور زائد رومال وغیرہ ان کے پاس کہاں ہوتے ہوں گے۔ عن ابی ھریرۃ ...... اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ۔ متفق

ظہر کا وقتِ مستحب

امام ابوحنیفہ امام احمد اسحٰق اور جمہور علماً کا مذہب یہ ہے کہ ظہر کی نماز گرمیوں میں تاخیر سے پڑھنا افضل ہے اور سردیوں میں تعجیل افضل ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ظہر کی نماز میں مطلقاً تعجیل افضل ہے خواہ سردیاں ہوں یا گرمیاں امام مالک کی اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں۔

بہت سی احادیثِ صحیحہ جمہور کے مذہب پر دال ہیں۔ مثلاً یہی زیرِ بحث حدیث متفق علیہ عن ابی ھریرۃؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰۃ۔ اسی مضمون کی روایت صحیح بخاری میں حضرت ابو سعیدؓ خدری سے بھی ہے۔ ایسے ہی فصل ثالث میں حضرت انس کی حدیث بحوالہ نسائی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل

امام شافعیؒ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں ایک تو وہ احادیث جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ مثلاً اسی باب کی فصل ثانی کی حدیث کسی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کون سا عمل سب سے افضل ہے تو آپ نے فرمایا الصلوٰۃ لاول وقتہا۔ دوسری قسم کی وہ روایات ہیں جن میں خاص ظہر کے بارے میں ہے کہ اسے اول وقت میں ادا فرمالیتے تھے۔

جن روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہر میں تعجیل فرمانا مذکور ہے ان کے جمہور کی طرف سے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

۱. ایسی روایات سردیوں پر محمول ہیں۔

۲. ہوسکتا ہے کہ کبھی گرمیوں میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی وجہ سے ظہر کی نماز جلدی پڑھ لی ہو

۳. ہوسکتا ہے کہ بیانِ جواز کے لئے کبھی گرمیوں میں بھی تعجیل کرلی ہو۔

باقی رہیں وہ احادیثِ عامہ جن میں اول وقت میں نماز پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے تو ان کا جواب یہ ہے کہ ایسی روایات دو طرح کی ہیں۔ پہلی قسم کی روایات وہ ہیں جنہیں ای الاعمال افضل کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الصلوٰۃ لوقتہا یہ روایات صحیح ہیں لیکن شافعیہ کی دلیل نہیں بنتیں اس لئے کہ ان میں "اول" کا لفظ نہیں ہے۔ ان میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ نماز اپنے وقت پر پڑھنا افضل الاعمال ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں "اول" کے لفظ کی تصریح ہے۔ جیسے فصل ثانی کی تیسری حدیث میں لفظ یہ ہیں "الصلوٰۃ لأول وقتہا" اس میں اول وقت کی اگرچہ تصریح ہے لیکن یہ حدیث سنداً صحیح نہیں جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اس پر کلام کیا ہے۔ اگر اس کو صحیح تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے خلاف نہیں۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے۔ الصلوٰۃ لأول وقتہا المختار۔ یعنی پورے وقت کا اول مراد نہیں بلکہ وقتِ مستحب کا اول مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب نماز کا وقت مستحب شروع ہوجائے تو اس وقت کے اول ہی میں نماز پڑھ لو وقت مستحب آجانے کے بعد مزید تاخیر نہ کرو۔

فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔

ایک اہم اشکال اور اسکا جواب

اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ علماء طبیعین کا قول اور ہمارا مشاہدہ یہ ہے کہ گرمی اور سردی یہ سورج کے آثار سے ہے۔ سورج قریب ہو تو گرمی ہوتی ہے دور ہو تو سردی ہوتی ہے اور اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے اِنّ شدۃ الحرّ من فیحِ جہنم یعنی گرمی کی سختی دوزخ کے اثر سے ہے۔ اس حدیث کا فیصلہ بظاہر مشاہدہ کے خلاف ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اِس عالم میں جو چیزیں موجود ہیں۔ ان کے اسباب دو قسم کے ہیں۔ اسباب ظاہرہ اور اسبابِ باطنہ

اسبابِ ظاہرہ وہ اسباب ہیں جس کا ادراک انسان اپنے حواس عقل یا تجربہ سے کرلیتا ہے ان اسباب ظاہرہ کی تہہ میں کچھ اور اسباب بھی ہوتے ہیں انہیں اسبابِ باطنہ کہتے ہیں دونوں قسم کے اسباب کا اس عالم کی اشیاء میں دخل ہوتا ہے اسبابِ ظاہرہ کا علم چونکہ ہمیں اپنے حواس تجربہ اور عقل سے ہوجاتا ہے اس لئے شریعت ان کے بتانے کا اہتمام نہیں کرتی۔ بخلاف اشیاء عالم کے اسبابِ باطنہ کے کہ ان کا ادراک نہ انسانی حواس سے ہوسکتا ہے نہ ہی تجربہ اور عقل سے اس لئے شریعت کبھی کبھی کسی خاص فائدہ کے لئے ان کا ذکر کر دیتی ہے کیونکہ وحی ایک ایسا ذریعۂ علم ہے جو انسانی آلاتِ ادراکیہ سے بہت بلند ہے۔ جہاں ان کی انتہاء ہوتی ہے وہاں سے علوم وحی کی ابتداء ہوتی ہے۔ اسبابِ ظاہرہ اور اسبابِ باطنہ میں کوئی تعارض نہیں ہوتا۔ ہوسکتا ہے کہ کسی چیز میں سبب ظاہری کا بھی دخل ہو اور سبب باطنی کا بھی اس لئے کہ تعددِ اسباب ممکن بلکہ اس کا وقوع عام ہے۔

اسی طرح سے گرمی کی شدت ہوجانا اس کا ظاہری سبب تو سورج کی شعاعوں کا پھیلنا ہے اور سورج کہاں سے گرمی حاصل کرتا ہے ہوسکتا ہے اس کی حرارت کا مادہ اور منبع جہنم ہو۔ لیکن یہ ایک امرِ باطنی ہے عقل جس کا ادراک نہیں کرسکتی وحی نے اس کی خبر دے دی ہے گرمی کے ظاہری سبب کو تو ہم اپنے مشاہدہ سے جان گئے اس لئے وحی سے اطلاع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے اور اس سبب کا جو سبب ہے جس کو ہم سببِ باطنی کہتے ہیں یہ ہمارے عقل اور مشاہدہ سے بالا ہے۔ عقل چونکہ اس کا ادراک نہ کرسکتی تھی اس لئے وحی نے احسان فرمایا کہ اس کی ہمیں اطلاع دے دی گرمی کا سبب سورج بھی ہو اور سبب السبب جہنم ہو اس میں کیا معارضہ ہے۔ ایک کے ماننے سے دوسرے کی تکذیب لازم نہیں آتی حس کا فیصلہ اپنی جگہ صحیح ہے اور وحی کا فیصلہ اپنی جگہ درست ہے۔

اس تقریر سے اور بھی بہت سے اشکالات آسانی سے حل ہوجائیں گے مثلاً یہ کہ زمین میں زلزلہ آنے کے فلاسفہ طبیعین اور سبب بیان کرتے ہیں شریعت اسکے اور سبب بیان کرتی ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں فلاسفہ نے ان چیزوں کے اسبابِ ظاہرہ بیان کردیئے جو عقل اور تجربہ کا وظیفہ ہے اور صاحبِ رسالت نے اسبابِ باطنہ کی نشاندہی فرمادی جو عقل کے بس کی بات نہ تھی بلکہ وظیفہ وحی تھا ان چیزوں میں اسبابِ ظاہرہ کا بھی دخل ہو اسبابِ باطنہ کا بھی دخل ہو اس میں کیا تعجب کی بات ہے۔ شریعت جب اسبابِ باطنہ بیان کرتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسبابِ ظاہرہ کی تکذیب کردو۔ بلکہ مطلب صرف اتنا ہوتا ہے کہ اسبابِ ظاہرہ تو تم سمجھ ہی گئے ہو لیجیے ہم تمہیں ان چیزوں کے اسبابِ باطنہ بھی بتادیتے ہیں جو تم عقل سے معلوم نہیں کرسکتے تھے۔ وبائیں اور

بیماریاں پھیل جاتی ہیں اس کے اسباب وہ بھی ٹھیک ہیں جو ڈاکٹر بیان کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ان میں ان اسباب کا بھی دخل ہے جو علومِ وحی نے بتاتے ہیں۔

عن انس رضی اللہ عنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعة حیة الخ

عصر کا وقت مستحب۔ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تاخیر بہتر ہے۔ لیکن اتنی تاخیر نہیں ہونی چاہیئے کہ سورج زرد پڑ جائے۔ اصفرار شمس ہونے پر عصر کی نماز پڑھنا حنفیہ کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

ائمہ ثلٰثہ دو قسم کی حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ ایک احادیثِ عامہ جن میں اوّل وقت میں نماز پڑھنے کی ترغیب ہے ان پر بحث ہو چکی ہے دوسری احادیثِ خاصہ جن سے بظاہر عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنا مفہوم ہوتا ہے مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث زیرِ بحث جس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ عصر کی نماز مسجدِ نبوی میں پڑھ کر عوالی تک جایا کرتے تھے بعض اوقات یہ مسافت چار پانچ میل بھی بن جاتی ہے ایسے ہی فصل ثالث کی پہلی حدیث جس میں رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کر کے دس حصوں میں تقسیم کرتے تھے۔ اور یہ گوشت پکا کر کھاتے تھے اور یہ سارا کچھ مغرب سے پہلے پہلے ہو جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ عصر سے مغرب تک اتنی مسافت چلنا یا اونٹ ذبح کر کے پکا کر کھانا اسی وقت ممکن ہے جبکہ عصر کی نماز جلدی ہو جاتی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول عصر میں تعجیل کا تھا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ سب احادیث از قبیل مبہمات ہیں۔ یہ حدیثیں دونوں مذہبوں پر منطبق ہو سکتی ہیں اس لئے کہ چلنے، ذبح کرنے اور پکانے میں رفتاریں مختلف ہو سکتی ہیں۔ جو شخص چلنے کا عادی ہو وہ اتنی مسافت بہت کم مدت میں پوری کر لیتا ہے۔ عصر دیر سے پڑھ کر چلے تب بھی اتنی مسافت مغرب تک طے کر لیتا ہے اور بعض لوگ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو ظہر پڑھ کر چلیں تب بھی مغرب تک اتنی مسافت پوری نہیں کر سکتے۔ ایسے ہی ذبح کرنے، پکانے میں بعض کا ہاتھ تیز ہوتا ہے وہ جلدی ایسے کام کر لیتے ہیں اور بعض کافی وقت لگا دیتے ہیں۔ اس لئے یہ امور مبہمہ ہیں ان سے مختلف فیہ مسائل میں استدلال مناسب نہیں۔ گوشت پکانے کے سلسلہ میں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اس وقت چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کر کے اس طرح پکانے کا رواج نہیں تھا جس طرح آج کل پکایا جاتا ہے۔ بلکہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں کو آگ پر ہلکا سا تاؤ دے کر

کھا لیا کرتے تھے۔

تاخیرِ عصر میں حنفیہ کے دلائل۔

۱۔ اس باب کی فصل ثالث (ص۶۲) میں حضرت اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث بحوالہ احمد و ترمذی مذکور ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اشد تعجیلا للظہر منکم و انتم اشد تعجیلا للعصر منہ۔

۲۔ عن رافع بن خدیج ؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یامرنا بتاخیر العصر (نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم کو تاخیرِ عصر کا حکم فرمایا کرتے تھے۔) اخرجہ الدارقطنی[۱] وکذا رواہ احمد و الطبرانی فی الکبیر[۲]

۳۔ حضرت ابنِ مسعودؓ کے بارے میں عبدالرحمٰن بن یزید فرماتے ہیں کہ وہ عصر کی نماز تاخیر سے پڑھا کرتے تھے[۳]

۴۔ حاکم نے اپنے مستدرک میں حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ عَنْ زِیاد بن عبد اللہ النخعی قَالَ کُنَّا جُلُوْسًا مَعَ عَلِیٍّ فِی الْمَسْجِدِ الْاَعْظَمِ فَجَاءَ الْمُؤَذِّنُ فَقَالَ الصَّلٰوۃَ یَا اَمِیْرَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَقَالَ اِجْلِسْ فَجَلَسَ ثُمَّ عَادَ فَقَالَ لَہٗ ذٰلِکَ فَقَالَ عَلِیٌّ ھٰذَا الْکَلْبُ یُعَلِّمُنَا السُّنَّۃَ؟ فَقَامَ عَلِیٌّ فَصَلّٰی بِنَا الْعَصْرَ اِلٰی اٰخِرِہٖ۔ اس میں حضرت علیؓ کا تاخیرِ عصر کرنا ثابت ہے اور اس کے اگلے حصے میں تو یہاں تک ہے کہ جب نماز پڑھ کے اپنی جگہ آئے تو سورج ڈوبنے کے قریب آرہا تھا حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا ہے۔ ذہبی نے بھی تصحیح میں ان کی موافقت کی ہے[۴]۔ اس اثر کی تخریج دارقطنی نے بھی کی ہے[۵]

عن ابنِ عمرؓ...... الذی یفوتہ صلوۃ العصر فکانما وتر اھلہ ومالہ۔

اس حدیث میں عصر کی تخصیص اس لئے کی ہے کہ اس کے فوت ہونے کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے کیونکہ مصروفیات اور کام کاج کا وقت ہوتا ہے۔ وتر اھلہ ومالہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اھلہ ومالہ کو مرفوع پڑھا جائے وُتِرَ بمعنی اُخِذَ ہو۔ اس صورت میں اھلہ ومالہ نائب فاعل ہونگے

---

[۱] نصب الرایہ ص ۲۴۵ ج ۱ [۲] کذا فی معارف السنن ص ۷۱ ج ۲ [۳] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۲۷ ج ۱ واخرجہ عبد الرزاق ایضا کذا فی الجوہر النقی ص ۴۴۲، ۴۴۳ ج ۱ علی ھامش السنن الکبری للبیہقی) [۴] مستدرک حاکم ص ۱۹۲ ج ۱ [۵] نصب الرایہ ص ۲۴۵ ج ۱

وترکے. أَخَذَ متعدی بیک مفعول ہوتاہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ دونوں منصوب ہوں۔ اب وتر بمعنی سُلِبَ ہوگا یہ متعدی بدو مفعول ہے۔ مفعول اوّل تو نائب فاعل بن گیا اور وہ ھو ضمیر ہے جو وتر میں مستتر ہے اور اھلہ و مالہ مفعول ثانی ہے۔

عن بریدۃ .... من ترک صلوٰۃ العصر فقد حبط عملہ۔

معتزلہ کے نزدیک اس حبط سے مراد حبطِ حقیقی ہے کیونکہ نماز چھوڑنا کبیرہ گناہ ہے اور ارتکاب کبیرہ سے ان کے ہاں ایمان سے نکل جاتا ہے۔ اس کے سارے عمل رائیگاں جاتے ہیں۔ اہل السنت والجماعت کے نزدیک اس سے مراد حبطِ حقیقی نہیں بلکہ حبط سے مراد ہے اعمال کے ثواب میں کمی آجانا۔

عن بریدۃ قال کنا نصلی المغرب مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فینصرف احدنا و انہ لیبصر مواقع نبلہ متفق

مغرب کی نماز میں بالاجماع تعجیل افضل ہے۔ ایسے ہی عشاء کی نماز میں بھی تقریباً اتفاق ہے کہ اس میں تاخیر افضل ہے۔ ان دونوں نمازوں کا وقتِ مستحب اتفاقی ہے۔ باقی تین نمازوں کے استحبابی وقت میں اختلاف ہوا ہے۔

عن عائشۃ قالت کانوا یصلون العتمۃ فیما بین ان یغیب الشفق الی ثلث اللیل الأول متفق

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہاں حضرت عائشہؓ عشاء کی نماز کو عتمہ کہہ رہی ہیں جبکہ بعض روایات سے عشاء کو عتمہ کہنے سے ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ دونوں باتوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں۔

۱۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ابھی تک نہی کی حدیث نہیں پہنچی ہوگی۔

۲۔ ہو سکتا ہے کہ مخاطبین عشاء کا نام نہ جانتے ہوں اگر عشاء کا لفظ بولتیں تو بات نہ سمجھ سکتے ان کو سمجھانے کے لئے عتمہ کہہ دیا۔

۳۔ عتمہ کہنے سے نہی تنزیہی ہے۔ نہی تنزیہی اور جواز جمع ہو سکتے ہیں۔

وعنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیصلی الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطھن ما یعرفن من الغلس۔ متفق

فجر کا وقت مستحب ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک فجر کی نماز غلس میں پڑھنا افضل ہے بدایۃ بھی نہایۃ بھی حنفیہ کے ائمہ ثلٰثہ کا مذہب یہ ہے کہ فجر کی نماز اسفار کر کے پڑھنا

افضل ہے۔ بدایۃ بھی نہایۃ بھی۔ امام محمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ بدایۃ غلس میں ہونی چاہیئے اور نہایت اسفار میں۔ امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام طحاوی نے اس قول کی نسبت حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کی طرف کی ہے۔ لیکن صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس نسبت کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

جو حضرات غلس کے قائل ہیں ان کی دلیلیں وہ فعلی حدیثیں ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز غلس میں پڑھنا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک یہی زیر بحث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث۔

حنفیہ کے دلائل جو حضرات اسفار کے قائل ہیں ان کے پاس بھی کافی دلائل ہیں مثلاً رافع بن خدیجؓ کی حدیث جو فصل ثانی کے آخر میں بحوالہ ترمذی، ابوداؤد دارمی مذکور ہے۔ اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر۔ امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے۔ حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ جلد اول کے ص۲۳۵ سے لے کر ص۲۴۰ تک اُن احادیث کی تخریج کی ہے۔ جو افضلیتِ اسفار پر دال ہیں۔ یہ حدیثیں مندرجہ ذیل صحابہؓ سے ہیں۔ ۱ حدیث رافع بن خدیجؓ ۲ حدیث بلالؓ ۳ حدیث انس ۴ حدیث قتادہ بن النعمان ۵ حدیث ابن مسعود ۶ حدیث ابی ہریرہ ۷ حدیث حواءالانصاریۃ۔ امام نسائی نے بھی بہت سی احادیث اور آثار کی تخریج کی ہے فلیُراجع الیھما للتفصیل

امام طحاوی نے معانی الآثار کی جلد اول ص۱۰۹ پر ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں مَا اجْتَمَعَ اَصْحَابُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَلٰی شَیْءٍ کَمَا اجْتَمَعُوْا عَلَی التَّنْوِیْرِ یعنی حضرات صحابہؓ کسی عمل پر اتنے متفق نہیں ہوتے جتنا کہ تنویر اور اسفار پر متفق ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اکثر صحابہؓ اسفار میں نماز پڑھتے تھے۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں مَا رَاَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ صَلّٰی صَلٰوۃً اِلَّا لِمِیْقَاتِھَا اِلَّا صَلٰوتَیْنِ صَلٰوۃَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ وَصَلَّی الْفَجْرَ یَوْمَئِذٍ قَبْلَ مِیْقَاتِھَا[1] حاصل اس کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر نماز اپنے وقتِ متعین میں پڑھتے تھے صرف دو نمازیں آپ نے اپنے میقات کے غیر میں پڑھی ہیں۔ ایک مغرب اور عشاء کو جمع کیا مزدلفہ میں دوسرے یہ کہ فجر آپ نے اس دن وقت سے پہلے پڑھی تھی یہ تو ظاہر ہی ہے کہ فجر طلوع فجر سے پہلے نہیں پڑھی ہوگی

اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ پہلے اسفار میں پڑھنے کے عادی تھے اور آج میقاتِ معتاد سے پہلے غلس میں پڑھ لی اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر عادت اسفار کی تھی۔

[1] مشکوٰۃ ص ۲۳۰

وجوہِ ترجیح اسفار۔ ۱۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتیں دونوں طرح سے ہیں تغلیس اور اسفار دونوں طرح سے ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ عمل اسفار کا تھا۔ اس لئے اسفار کو افضل کہنا چاہیئے اور تغلیس کے متعلق یہ کہنا چاہیئے کہ آپ نے یہ بیان جواز کے لئے کیا ہے یا کسی عذر کے موقعہ پر۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فعلی روایتوں میں بظاہر تعارض ہے غَلَس میں پڑھنا بھی ثابت ہے اسفار میں بھی۔ قولی روایتیں سالم عن المعارضۃ ہیں قولی حدیثوں کی روشنی میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے جیساکہ رافع کی حدیث ہے اَسْفِرُوا بِالْفَجْرِ فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ۔ اس لئے اس قولی حدیث کی بنا پر ہم اسفار کے افضل ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔

۳۔ رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں روشنی میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے اور ساتھ اس کی علت بھی بیان کی گئی ہے کہ اس میں اجر زیادہ ہے۔ معلوم ہوا کہ اسفار کا حکم اس کے افضل ہونے کی وجہ سے ہے کسی عارضہ اور عذر کی بنا پر نہیں ہے۔

۴۔ اس میں تسہیل علی الناس اور تکثیر جماعت ہے یہ دونوں باتیں اپنی جگہ ترجیح کا بھی قرینہ ہیں۔

اسفار کے معنی پر بحث۔ اسفار کا متبادر اور صحیح معنی یہ ہے کہ فجر کی نماز کو مؤخر کرکے پڑھا جائے جبکہ خوب روشنی ہوجائے امام شافعی، احمد اور اسحٰق سے امام ترمذی نے اسفار کا یہ معنی نقل کیا ہے کہ صبح صادق واضح طور پر ہوجائے اس میں کوئی تردّد نہ رہے۔ حدیث کا مطلب ان کے ہاں یہ ہے کہ صبح کی نماز اس وقت پڑھو جبکہ صبح صادق اچھی طرح سے ہوگئی ہو اس میں کوئی شک نہ رہا ہو یعنی نماز تو غلس ہی میں پڑھی جائے گی لیکن تبیّن فجر اور وضوح فجر کے بعد لیکن اسفار کی یہ تاویل صحیح نہیں کئی وجہ سے۔

۱۔ اس حدیث کا آخری حصہ خود اس تاویل کی رَدّ کرتا ہے اس میں یہ فرمایا ہے فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اس سے معلوم ہوا کہ اسفار میں پڑھنے میں اجر زیادہ ہے اور اسفار سے پہلے پڑھنے میں اجر تو ہے لیکن اس سے کم ہے اور ان کے بیان کیے ہوئے مطلب کے لحاظ سے بات یہ بنتی ہے کہ تبیّن فجر سے پہلے اگر نماز پڑھ لی گئی تو بھی اجر ملے گا لیکن وہ اعظم نہیں ہوگا حالانکہ تبیّن سے پہلے نماز پڑھنا جائز بھی نہیں تو یہ مطلب مستلزم باطل ہے۔

۲. بعض احادیث کے لفظ اس تاویل کو قبول نہیں کرتے مثلاً نصب الرایہ[1] میں ابن ابی شیبہ اور اسحٰق بن راہویہ اور ابوداؤد طیالسی اور طبرانی کے حوالہ سے رافع بن خدیج کی حدیث ان لفظوں میں نقل کی ہے قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لِبِلَالٍ یَا بِلَالُ نَوِّرْ بِصَلٰوۃِ الصُّبْحِ حَتّٰی یُبْصِرَ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِھِمْ مِنَ الْاِسْفَارِ۔ یہ الفاظ اس تاویل کی صراحتاً رَدّ کرتے ہیں۔

۳. نصب الرایہ[2] میں ابن حزم سرقسطی کی کتاب غریب الحدیث کے حوالے سے حضرت انس کی یہ حدیث نقل کی ہے۔ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یُصَلِّی الصُّبْحَ حِیْنَ یَفْسَحُ الْبَصَرُ۔ فَسَحَ الْبَصَرُ کا معنی ہوتا ہے آنکھ کا دُور سے کسی چیز کو دیکھ سکنا تو حدیث کا معنی یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز اُس وقت پڑھتے تھے جبکہ اتنی روشنی ہو جاتی کہ آنکھ دور سے کسی چیز کو دیکھ سکے یہ الفاظ بھی اُن کی تاویل کو قبول نہیں کرتے۔

عن ابی ذر .... کیف انت اذا کانت علیک امراء یمیتون الصلٰوۃ او یؤخرون عن وقتھا الخ ص۱۶ اماتۃ الصلٰوۃ سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ نماز اپنے صحیح وقت میں ادا نہیں کریں گے بلکہ مکروہ وقت میں پڑھا کریں گے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ایک یہ کہ اگر ظالم حکمران نماز مکروہ وقت میں پڑھائیں تو کیا کرنا چاہیئے اس کے متعلق حدیث میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ نماز مستحب وقت میں اکیلے گھر پڑھ لو اور امام جماعت کرائے تو (دفع فتنہ کے لئے) ان کے ساتھ بھی شریک ہو جاؤ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی عذر کی وجہ سے جماعت سے نہ مل سکے یا یہ خیال کر کے کہ مسجد میں جماعت ہو چکی ہو گی گھر میں نماز پڑھ لی بعد میں باہر نکلا تو جماعت ہو رہی تھی اب جماعت مل جانے کی صورت میں یہ شخص دوبارہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ہر نماز میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ظہر اور عشاء میں جماعت کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے اور یہ دوسری نماز جو جماعت کے ساتھ ادا کی ہے نفل ہو گی۔ فجر، عصر اور مغرب میں شریک نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ احادیث صحیحہ کثیرہ سے فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے کی نہی ثابت ہے۔ ان میں اگر امام کے ساتھ شریک ہو گا تو ان احادیث کی مخالفت لازم آئے گی اور مغرب میں دوبارہ شریک ہونا اس لئے جائز نہیں کہ اگر امام کے ساتھ پوری تین رکعتیں پڑھے گا تو تین نفل پڑھنا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں اور اگر اس سے کم و بیش کرے گا کہ تو مخالفتِ امام لازم

---

[1] ص ۲۳۸ ج ۱ [2] ص ۲۳۹ ج ۱

آئے گی یہ بھی احادیث کی روشنی میں صحیح نہیں۔

حدیث ابوذرؓ میں تمام نمازوں میں شریک ہونیکی مطلقاً اجازت دی گئی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دفع فتنہ کے لئے اجازت دی گئی جبکہ ظالم اور غلط کار حکمران کی طرف سے ظلم وجور کا خطرہ ہو ایسی صورتوں میں بعض اوقات مکروہ کام کی بھی اجازت دیدی جاتی ہے اس لئے اس سے عام حالات میں دوبارہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

عن ابی ھریرۃؓ .... من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ ص۷۶

اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ اگر کوئی شخص سورج نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پڑھ لے تو گویا اس کی فجر کی نماز پوری ہو گئی۔ (دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہیں) ایسے ہی عصر کے بارہ میں مطلب یہ بنتا ہے کہ جس نے غروب آفتاب سے پہلے پہلے عصر کی ایک رکعت پڑھ لی تو گویا اس نے عصر کی نماز پوری کرلی۔ حدیث کا یہ ظاہر کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں بالاتفاق یہ حدیث متروک الظاہر ہے[1]۔ پھر سوال ہو گا کہ اگر اس حدیث کا ظاہر مراد نہیں تو اس کا محمل اور مطلب کیا ہو گا۔ اس حدیث کے محامل بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید ایک اختلافی مسئلہ کا ذکر کر دینا ضروری ہے۔

اگر عصر کی نماز پڑھتے پڑھتے درمیان میں سورج ڈوب گیا تو سب کے نزدیک سورج ڈوبنے سے عصر کی نماز فاسد نہیں ہوئی سورج ڈوبنے کے بعد بھی اس نماز کو پورا کرتا ہے اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اگر فجر کی نماز کے درمیان میں سورج نکل آئے تو امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک یہ نماز بھی سورج نکلنے سے فاسد نہیں ہوتی۔ باقی نماز سورج نکلنے کے بعد پوری کرلے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک فجر کی نماز کے درمیان سورج نکل آنے سے فجر کے فرض ختم ہو جاتے ہیں۔ پھر امام محمد کے نزدیک تو اس کی نماز سرے سے ہی باطل ہو جائے گی، شیخین کے نزدیک صرف فرض باطل ہوئے ہیں اس لئے اگر ایک رکعت اور ملالے تو نفل ہو جائیں گے۔ شیخین کے نزدیک ایک اور رکعت ملانے سے نفل تب بنیں گے جبکہ تھوڑی دیر توقف کرے اور وقت کراہت گزرنے کے بعد نماز پوری کرے حاصل یہ کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس مسئلہ میں فجر اور عصر کے درمیان کوئی فرق

---

[1] قال النووی اجمع المسلمون علی ان ھذا لیس علی ظاہرہ وانہ لایکون بالرکعۃ مدرکا لکل الصلوٰۃ وتکفیہ وتحصل براءتہ من الصلوٰۃ بھذہ الرکعۃ بل ھو متاول وفیہ اضمار تقدیرہ فقد ادرک حکم الصلوٰۃ او وجوبھا او فضلھا (ص۲۲۱ ج۱)

نہیں اور حنفیہ فرق کے قائل ہیں۔

ائمہ ثلثہ کے نزدیک حدیث کا محمل

ائمہ ثلثہ نے اس حدیث کو اصحاب اعذار پر محمول کیا ہے یعنی کوئی آدمی سو گیا یا اُس کو نماز پڑھنا یاد نہ رہا پھر جب جاگ آئی یا یاد آئی تو وضو کر کے فجر کی صرف ایک رکعت پڑھنے پایا تھا کہ سُورج نکل آیا یا عصر میں سے ابھی ایک رکعت پڑھی تھی کہ سُورج ڈوب گیا تو اسکو چاہیئے کہ باقی نماز طلوع یا غروب کے بعد پوری کرے طلوع یا غروب سے نماز باطل نہیں ہوگی صاحب عذر پر اس لئے محمول کیا ہے کہ بغیر عذر کے نماز میں اتنی تاخیر کرنا کبیرہ گناہ ہے۔ ویسے اگر بغیر عذر کے بھی اتنی تاخیر کردی تو تاخیر سے گنہگار تو ہوگا لیکن نماز کے دوران طلوع و غروب ہونے سے نماز اس کی بھی فاسد نہیں ہوگی۔ غرضیکہ یہ حضرات اِس حدیث سے یہ مسئلہ نکالتے ہیں کہ فجر اور عصر کے درمیان میں سُورج نکلنے یا ڈوبنے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ حنفیہ چونکہ عصر اور فجر میں فرق کرتے ہیں۔ فجر کی نماز کو طلوع شمس سے باطل کہتے ہیں اس لئے یہ حضرات حدیث کا یہ مطلب لے کر اِس حدیث کو حنفیہ کے خلاف قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں تو دونوں نمازوں کا حکم ایک آرہا ہے کہ وہ باطل نہیں ہوتیں اور تم فرق کرتے ہو۔

لیکن حنفیہ پر یہ الزام بالکل صحیح نہیں اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس حدیث کے ظاہر پر کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔ ہر ایک کو اس میں توجیہ اور تاویل کرنی پڑتی ہے اور ایسی صورت میں غور و فکر کر کے اور قوتِ اجتہادیہ بروئے کار لاکر حدیث کا محمل متعین کرنا اور اس سے کوئی مسئلہ مستنبط کرنا اچھی بات ہے لیکن اپنی توجیہ کو بنیاد بنا کر دوسرے پر الزام دینا کوئی مستحسن بات نہیں۔ اس لئے کہ کسی کا فہم دوسرے پر حجت نہیں ہوتا۔

حنفیہ کے نزدیک حدیث کے محامل

اب ہم حنفیہ کی طرف سے بیان کردہ اس حدیث کے محامل ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ امام طحاوی نے اس حدیث کو ادراک وقت پر محمول کیا ہے۔ یعنی جو شخص اہل وجوب نہیں تھا طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ وہ اہل وجوب بنگیا تو فجر اور عصر کی نماز اس کے ذمہ میں لگ گئی مثلاً ایک شخص شروع وقت میں مجنوں تھا فجر یا عصر کا وقت جب ایک رکعت کی مقدار رہ گیا تو اس کو افاقہ ہوگیا تو اتنا وقت پالینے سے ہی نماز اس کے ذمہ میں واجب ہوگئی وہ اب تو نہیں پڑھ سکتا لیکن بعد میں قضا کرلے۔ حدیث میں جو لفظ ہیں فَقَدْ اَدْرَکَ الصبحَ یا فَقَدْ اَدْرَکَ الْعَصْرَ اس سے مُراد یہ ہے کہ گویا اِس شخص نے فجر اور عصر کا وقت پالیا۔ اگر پورا وقت افاقہ کی حالت میں مل جاتا تو اس کے ذمہ نماز واجب ہوجاتی ایک رکعت کی مقدار پالینے سے بھی گویا پورا وقت پالیا اور نماز ذمہ میں واجب ہوگئی یا مثلاً

شروع وقت میں بچہ تھا ایک رکعت کی مقدار وقت باقی تھا کہ یہ بالغ ہوگیا ہے تو اس کے ذمہ نماز لگ گئی یا پہلے کافر تھا طلوع یا غروب سے پہلے صرف ایک رکعت کا وقت باقی تھا کہ سلام کی توفیق مل گئی تو یہ نماز اس کے ذمہ واجب ہوگئی۔ یا پہلے ایک عورت حائضہ یا نفسائی تھی اتنا سا وقت رہتا تھا کہ طاہرہ ہوگئی تو نماز اس کے ذمہ واجب ہوگئی۔ حدیث سے یہ مراد نہیں ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے اگر سورج نکلے یا ڈوبے تو بدستور نماز پڑھتا رہے یہ حدیث کی مراد ہی نہیں لہٰذا ہمارے خلاف اسے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ امام طحاوی نے اس مطلب پر خود اعتراض کیا ہے کہ بعض روایتیں اس مطلب کو قبول کرنے سے ابی ہیں۔ انہی حدیثوں کی بعض روایتوں میں فَقَدْ اَدْرَكَ الْفَجْرَ کی بجائے فَلْيَصِلْ اِلَيْهَا اُخْرٰى۔

اور بعض روایتوں میں فَلْيُتِمَّ صَلٰوتَهٗ کے لفظ ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ادراک الوقت کے متعلق نہیں ہے بلکہ نماز بالفعل پڑھتے پڑھتے سورج ڈوبنے یا نکلنے کی صورت کے متعلق ہے۔ کیونکہ اور رکعت تو اسی صورت میں ملائی جاسکتی ہے۔ امام طحاوی نے اس اعتراض کے بعد جواب کا طرز بدل لیا ہے وہ یہ کہ ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سورج نکلنے کے بعد بھی نماز پڑھتا رہے اور احادیث نہی اس وقت نماز پڑھنے کو ناجائز قرار دیتی ہیں۔ احادیث نہی کو ان حدیثوں کے لئے ناسخ قرار دیا جائے گا لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ نسخ کا دعوٰے محض احتمال کی بنا پر ہے۔ جب تک تقدم و تاخر تاریخ سے معلوم نہ ہوجائے نسخ کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے بہتر طرز وہ ہے جو علامہ عینی نے اختیار کی ہے کہ احادیث نہی محرّم ہیں ان کا تقاضا ہے کہ سورج نکلنے کے بعد نماز پڑھنی درست نہیں اور اس باب کی حدیثیں چاہتی ہیں کہ سورج نکلنے کے بعد بھی پڑھتا رہے تو یہ حدیثیں مبیح ہوئیں اور قاعدہ یہ ہے کہ محرّم کو مبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔ فجر کے بارہ میں چونکہ تعارض ہوگیا اس لئے محرّم کو یعنی حدیث نہی کو ہم نے ترجیح دے دی۔

۲ یہ حدیث ادراک فضل پر محمول ہے یعنی جس کو جماعت کے ساتھ ایک رکعت بھی مل گئی اس کو جماعت کی فضیلت حاصل ہوجائے گی۔

۳۔ یہ حدیث مسبوق پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے امام کے ساتھ ایک رکعت بھی پالی تو گویا اس نے پوری نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی ہے البتہ یہ ضروری ہے کہ رہی ہوئی رکعتیں امام کے سلام پھیرنے کے بعد پوری کرلے۔ "فليتم صلٰوته" کا یہی مطلب ہے۔ اس مطلب کی تائید بہت سی حدیثوں سے ہوتی ہے مثلاً صحیح مسلم کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں من ادرک رکعة من الصلٰوة مع الامام فقد ادرک الصلٰوة [1] امام مسلم نے یہ روایت اسی مقام پر

---

[1] صحیح مسلم ص ۲۲۱ ج ۱

پیش کی ہے جہاں زیر بحث روایت پیش کی ہے. اس حدیث میں " مع الامام " کے لفظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ یہ حدیث اس کے متعلق ہے جو امام کے ساتھ ایک رکعت پالے یعنی مسبوق. ائمہ ثلثہ نے جو مطلب بیان کیا ہے " مع الامام " کے لفظ اس پر منطبق نہیں ہوتے اس لئے اس صورت میں جو حکم نکلتا ہے وہ انکے ہاں منفرد اور مقتدی وغیرہ سب کے لئے ہے. اسیطرح سنن نسائی میں اسی قسم کی روایات کے ضمن میں یہ حدیث بھی ہے من ادرک رکعۃ من الجمعۃ او غیرھا فقد تمت صلاتہ اسمیں "من الجمعۃ او غیرھا" کے لفظ صراحۃً اس مطلب کی تائید کر رہے ہیں سب جانتے ہیں کہ جمعہ کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد وقت ختم ہو جائے اور دوسری رکعت وقت کے بعد ہو تو جمعہ نہیں ہوتا. اس حدیث کے لفظ صاف بتاتے ہیں کہ اس کا وہ محمل نہیں ہو سکتا جو ان حضرات نے بیان کیا ہے کیونکہ جمعہ پڑھتے پڑھتے نہ سورج نکلے گا نہ ڈوبے گا اور اگر جمعہ کے درمیان میں وقت ختم ہو گیا تو جمعہ ہی باطل ہو گیا تو لامحالہ اسکا مطلب یہی بن سکتا ہے جس نے وقت کے اندر اندر جمعہ اسطرح سے پڑھ لیا کہ ایک رکعت تو امام کے ساتھ پالی اور ایک رکعت امام کے بعد پڑھی تو اس کا جمعہ صحیح ہو جاتا ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا ہے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن روایتوں میں فجر اور عصر کا لفظ ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے. بلکہ تمثیل کے طور پر ہے باقی نمازوں کا حتیٰ کہ جمعہ کا بھی یہی حکم ہے تو ان احادیث کا کوئی ایسا محمل ہونا چاہیئے جو سب نمازوں میں پایا جا سکے صرف فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص نہ ہو. اور ان حضرات نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ فجر اور عصر کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے وہ مطلب مناسب نہیں.

جواب بنا بر تسلیم

ائمہ ثلثہ نے اس حدیث کا ایک مطلب بیان کر کے یہ حدیث حنفیہ کے خلاف پیش کی ہے اب تک ہم نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا مطلب وہ نہیں جو ان حضرات نے بیان فرمایا ہے بلکہ اس کے محامل ہمارے نزدیک اور ہیں جو ذکر کئے جا چکے ہیں اگر حدیث کا وہی مطلب تسلیم کر لیا جائے جو ائمہ ثلثہ نے بیان کیا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ یہ حدیث ان احادیثِ صحیحہ کثیرہ سے معارض ہو گی جن

لہ سنن نسائی ص ۹۵ ج ۱ اس سے پہلے مختلف سندوں سے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ حدیث ہے. من ادرک من الصلوٰۃ رکعۃ فقد ادرکھا یہ غالباً حضرت ابوہریرہؓ کی زیر بحث حدیث ہی کا اختصار ہے اس کے بعد سالمؒ کی مرفوع مرسل روایت مذکور ہے من ادرک رکعۃ من صلوٰۃ من الصلوات فقد ادرکھا الا انہ یقضی ما فاتہ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جن روایات میں فجر اور عصر کا ذکر ہے وہ احتراز کے لئے نہیں ہے.

ہیں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی یا نفی وارد ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حدیثوں میں تعارض ہو تو ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جب ہم نے قیاس کیطرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ فجر کے بارہ میں قیاس احادیث نہی کو ترجیح دیتا ہے اور عصر کے بارہ میں اس باب کی حدیثوں کو ترجیح دیتا ہے۔ اس لئے کہ جب نماز عصر کو سورج ڈوبنے سے پہلے شروع کیا اور صرف ایک رکعت پہلے پڑھ سکا ہے تو جس وقت یہ نماز شروع کی ہے وہ وقت کراہت ہے

نماز کا جو وقت اداء صلوٰۃ کے ساتھ ملاقی ہوتا ہے وہی اس کے وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ یہاں سبب وقت مکروہ اور وقت ناقص بن رہا ہے جب سبب ناقص ہے تو نماز کا وجوب بھی ذمہ میں ناقصاً ہی ہوگا۔ تو جس کا وجوب ناقص تھا اس کو جب غروب شمس کے بعد پورا کیا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو جانا چاہیئے۔ کیونکہ نماز ذمہ میں ناقصاً واجب تھی وقت ناقص میں شروع ہوئی تھی اور اب پوری ہو رہی ہے وقت کامل میں کیونکہ غروب کے بعد کا وقت کامل ہوتا ہے اس میں کوئی نقصان نہیں بخلاف فجر کی نماز کے کہ جب سورج نکلنے سے پہلے ایک رکعت پڑھ لی یہ نماز وقت کامل میں شروع کی طلوع سے پہلے سارا وقت کامل ہے۔ کراہت طلوع کے بعد شروع ہوتی ہے تو جب وقت کامل میں نماز شروع کی تو کاملاً ذمہ میں واجب ہوئی اور یہ ذمہ تب ہی پورا ہو سکتا ہے کہ اس کو کاملاً ادا کرے اور سورج نکلنے کے بعد کا وقت ناقص ہے۔ اس وقت نماز پڑھنے سے نہی ہے اس لئے اس وقت ایک رکعت پڑھ کر فریضہ ادا نہیں ہو سکتا تو عصر کے بارہ میں قیاس نے اس بات کو ترجیح دی کہ درمیان میں اگر سورج ڈوب گیا تو نماز ہو جائے گی اور نماز فجر میں قیاس نے احادیث نہی کو ترجیح دی ہے کہ اگر فجر پڑھتے پڑھتے سورج نکل آیا تو طلوع شمس کے بعد نماز پوری کرنے سے فرض ادا نہ ہوں گے۔

فجر و عصر کی تخصیص ذکری کی وجہ

احادیث کے الفاظ کی مدد سے اتنی بات ہم واضح کر چکے ہیں کہ حدیث کا کوئی ایسا مطلب بیان کرنا چاہیئے جو فجر و عصر کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ سب نمازوں میں پایا جاتا ہو حتی کہ جمعہ میں بھی اور وہ وہی مطلب ہو سکتے ہیں جو ہم نے ذکر کئے۔ البتہ ہم سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ بعض روایتوں میں فجر اور عصر کا ذکر ہے اور طلوع شمس اور غروب شمس کا لفظ مذکور ہے۔ جب ان حدیثوں کا مطلب اور حکم سب نمازوں کے لئے عام ہے تو پھر ان دونوں کی بعض حدیثوں میں تخصیص ذکری میں نکتہ کیا ہے اس میں کئی نکتے ہو سکتے ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ فجر و عصر کی تخصیص والی روایتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس زمانہ میں ارشاد

فرمائی ہوں جبکہ ابھی صرف یہی دو نمازیں فرض تھیں ۔ باقی نمازیں ابھی فرض نہ ہوئی ہوں۔

۲۔ ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کی تخصیص بعض روایتوں میں ان کی اہمیت اور فضیلت بتانے کیلئے کردی گئی ہو۔ سب نمازیں اہم ہیں لیکن احادیث میں ان دونمازوں کی خصوصی تاکید بیان کی گئی ہے جیسا کہ بعض روایات میں صرف عصر کی تخصیص بھی ہے۔ فجر کو اہمیت اس لئے دی گئی کہ وہ نیند کا وقت ہے اور عصر کو اس لئے کہ وہ مشغولیت کا وقت ہے اس لئے ان میں مسبوق ہونے کا بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے۔

۳۔ ان دونوں کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے ان دو نمازوں کے وقتوں کا اختتام حسی ہے۔ ہر کسی کو معلوم ہوسکتا ہے اس کے لئے کسی خاص تجربہ یا مہارت کی ضرورت نہیں بخلاف دوسری نمازوں کے کہ ان کے اوقات کا اختتام اتنا واضح نہیں ہوتا۔

۴۔ بہت سی حدیثوں میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی ہے اس لئے شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید باقی رہی ہوئی رکعتیں پڑھنا جائز نہ ہوں اس لئے کہ امام اور باقی قوم نماز سے فارغ ہوچکے ہیں۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے ان دو وقتوں کی تخصیص کردی۔

باب الاذان

اس باب کی احادیث کی تشریح سے پہلے چند ضروری امور پیش کر دینے مناسب ہیں تاکہ احادیث کو علی وجہ البصیرۃ سمجھنا آسان ہو۔ ہر امر کو لمعہ کے عنوان سے پیش کیا جاتے۔

لمعہ اولیٰ "اذان" فعال کے وزن پر باب تفعیل کا مصدر ہے۔ باب تفعیل کا مصدر اس وزن پر بھی آتا رہتا ہے جیسے سلام اذان کا لغوی معنی ہے اعلان کرنا۔ اصطلاح شریعت میں اذان کا معنی ہے پانچ نمازوں کے اوقات کا اعلان کرنا الفاظِ مخصوصہ کے ساتھ۔

لمعہ ثانیہ اذان کی مشروعیت کب ہوئی۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شبِ معراج میں نماز کے ساتھ ہی اذان مشروع ہوگئی تھی اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج کے بعد حضرت جبرئیل آئے اور آپ کو اذان کے کلمات کی تعلیم دی۔ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ان روایات کو ذکر کیا[1] اور یہ بھی ارشاد فرمایا کہ یہ روایات صحیح نہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ اذان بالمعنیٰ المعروف مکی زندگی میں مشروع نہیں ہوئی ہجرت الی المدینہ کے بعد مشروع ہوئی۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ہجرت کے بعد کس سال اذان مشروع ہوئی ہے۔ علامہ زرقانی، قاضی شوکانی، حافظ عسقلانی، امام نووی، صاحبِ درمختار وغیرہم اکثر محققین اس بات کے قائل ہیں کہ اذان ۱ھ میں مشروع ہوگئی تھی اسی سال پہلے مسجدِ نبوی کی تعمیر ہوئی اور اسی سال اذان مشروع ہوئی ملا علی قاری وغیرہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ اذان ۲ھ میں مشروع ہوئی[2]

لمعہ ثالثہ مشروعیت اذان کا سبب احادیث میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ہجرت کے بعد یہ بات زیرِ غور آئی کہ جماعت کی نماز کے لئے لوگوں کو کس طرح سے جمع کیا جایا کرے مشورہ ہوا بعض نے یہ رائے پیش کی کہ نماز کے وقت آگ روشن کر دی جایا کرے لوگ دیکھ کر آجائیں اس رائے کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہ فعل مجوس ہے۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی۔ کہ نماز کے وقت سینگ بجا دیا جائے۔ سینگ کو عربی زبان میں قرن اور بوق کہا جاتا ہے اس کی تردید اس وجہ سے کر دی گئی کہ یہود کا فعل تھا۔ ایک رائے یہ پیش ہوئی کہ ناقوس بجایا جائے ناقوس دو لکڑیوں کو کہتے ہیں ایک بڑی ہو دوسری چھوٹی ایک کو دوسری پر مارا جائے۔ جس سے آواز

---

[1] فتح الباری ص ۷۸، ۷۹، ج ۲۔ [2] انظر اوجز المسالک ص ۱۷۰، ۱۷۱ ج ۱

پیدا ہو. اس کی تردید یوں ہوئی کہ یہ فعل نصاریٰ ہے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کچھ میلان ناقوس کی طرف ہونے لگا اس لئے کہ اور انتظام سامنے نہ تھے۔ اور نصاریٰ یہود اور مجوس کی نسبت کم ضرر رساں ہیں اور بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے مشورہ سے وقتی طور پر طے کیا گیا کہ ایک آدمی نماز کے وقت اعلان کر دیا کرے الصلوٰۃ جامعۃ۔ لیکن حتمی فیصلہ کچھ نہیں ہوا. صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی فکر میں تھے۔ کہ حضرت عبداللہ ابن زید ابن عبد ربہ کو خواب آیا. دیکھا کہ دو سبز چادروں والے بزرگ ہیں جن کے ہاتھ میں ناقوس ہیں انہوں نے بزرگ سے کہا کہ کیا آپ ناقوس بیچیں گے۔ انہوں نے کہا کہ تم لے کر کیا کرو گے۔ انہوں نے کہا کہ نماز کے وقت کی اطلاع کیا کریں گے۔ انہوں نے کہا اعلام وقت صلوٰۃ کیلئے بہتر طریق بتادوں پھر باقاعدہ اذان کے کلمات سنائے۔ بیدار ہونے پر عبداللہ ابن زید نے اپنا خواب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش فرمایا آپ نے یہ فرمایا کہ تم بلالؓ کو یہ کلمات القاء کرتے جاؤ اور وہ کہتے جائیں چنانچہ بلال نے اسی طرح اذان دی اب سے اذان مشروع ہوئی۔

لمعہ رابعہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بیمار ہوں اس لئے اذان ان سے نہ کہلوائی ہو لیکن روایات میں بلالؓ سے اذان کہلوانے کی وجہ صریح طور پر مذکور ہے کہ ان کی آواز بلند تھی۔ اور بلندی صوت اذان میں مطلوب ہے۔ بعض روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خواب ہی میں حضرت بلالؓ سے اذان کہلوانے کا امر کیا گیا تھا[لہ] جس طرح سے عبداللہ بن زید کو خواب آیا ہے اسی طرح سے اور بھی کئی صحابہؓ کو کلمات اذان کے متعلق خواب آیا. تقریباً گیارہ صحابہؓ ایسے ذکر کئے جاتے ہیں جن کو خواب آیا ہے لیکن اپنے خواب کو دربار رسالت میں پیش کرنے کی سعادت عبداللہ ابن زید کو حاصل ہوئی جب اذان کی آواز بلند ہوئی تو حضرت عمرؓ بھی چادر گھسیٹتے ہوئے دوڑے آئے کہ میں نے یہ خواب دیکھا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عبداللہ بن زید تم پر سبقت لے گیا۔

لمعہ خامسہ صحابہؓ کو ایسے خواب آنا ان کی جلالت شان کی دلیل ہے معلوم ہوا کہ فیض صحبت رسولؐ سے صحابہؓ کی لوح قلب اتنی منور اور صاف ہو چکی ہے کہ منشائے الٰہی کا انعکاس ان کے آئینہ قلب میں ہو جاتا ہے. اذان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا اعلان بھی ہے کہ شہادت توحید کے ساتھ شہادت رسالت کا اعلان بھی مقرون ہے اس لئے حکمت الٰہیہ اس کو مقتضی ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کا یہ اقرار دوسروں کی زبان سے ادا کرایا جائے۔

لمعہ سادسہ پیغمبروں کا خواب وحی کی ایک قسم ہے. اس میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا. اس لئے

لہ جامع اسانید الامام الاعظم للخوارزمی ص ۲۹۹ ج ۱

پیغمبر کے خواب پر احکام شرع کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔ لیکن غیر نبی خواہ کتنا صالح ہو۔ اس کے خواب میں احتمال خطا ہوتا ہے اس لئے غیر نبی کا خواب احکام شرعیہ کا مدار نہیں بن سکتا۔ یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ اذان جو حکم شرعی ہے۔ بلکہ شعائر اسلام میں سے ہے اس کی مشروعیت عبداللہ بن زید کے خواب سے کیسے ہوگئی۔ جواب یہ ہے کہ عبداللہ بن زید کے خواب سے مشروعیت اذان نہیں ہوئی بلکہ مشروعیتِ اذان وحی صریح یا وحیِ حکمی سے ہوئی ہے ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید کو خواب بھی آیا ہو۔ اور ادھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کلمات اذان کی صریح وحی آگئی ہو ان دونوں میں توافق ہوگیا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عبداللہ بن زید سے کلمات سُن کر ان کو پسند فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اجتہاد سے اذان کہلوا دی ہو۔ اور پیغمبر کے اجتہاد کے خلاف جب اللہ تعالےٰ کی طرف سے کوئی تنبیہ نہ آئے تو وہ اجتہاد بھی ایک قطعی وحی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں وحیِ حکمی کے ساتھ مشروعیتِ اذان ہوئی

لمعہ سابعہ اذان مقاصد اسلام سے نہیں بلکہ ایک بڑے مقصد کا اعلان ہے۔ باوجودیکہ اذان ایک اسلامی اعلان ہے خود مقصد نہیں پھر بھی اس کے اندر انتہائی جامعیت اور حسن وجاذبیت ہے۔ اس اعلان میں اسلام کے تمام مقاصد اور مہمات کو بڑی خوبی کے ساتھ جمع کر دیا گیا ہے۔ اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ حق تعالےٰ کی عظمت وکبریاء کا بیان کرنا ہے اذان میں پہلے اسی کا اعلان ہے پھر بڑے مسائل توحید ورسالت اور پھر نماز کی طرف دعوت جو اہم العبادات ہے پھر فلاح کی طرف دعوت ہے اور اس کے ضمن میں مسئلہ معاد بھی آگیا کیونکہ فلاح کامل جنت میں ہی مل سکتی ہے اور مسئلہ معاد بھی اسلام کے بنیادی مسائل میں سے ہے جس مذہب کے اعلان میں اتنی جامعیت اور اتنے محاسن ہوں اس کے مقاصد کی خوبیوں کا کیا کہنا!

لمعہ ثامنہ جمہور فقہاء کا مختار یہ ہے کہ پنجگانہ نمازوں کے لئے اذان سنت ہے۔ اکثر مشائخ حنفیہ کا فتویٰ یہی ہے۔ بعض مشائخ حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اذان کہنا واجب ہے۔ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو قوم ترک اذان کی عادی ہو جائے ان سے قتال کیا جائے۔ اس سے مشائخ نے استدلال کیا کہ اذان واجب ہوگی تبھی تو اس کے ترک پر قتال کا حکم ہے۔ لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ امام محمد نے جو قتال کرنے کا کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اذان واجب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ سُنّت ہونے کے ساتھ ساتھ اذان شعائرِ اسلام میں سے بھی ہے۔ اور شعائرِ اسلام کو پورا کرانا اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے۔

لمعہ تاسعہ — تعداد کلماتِ اذان میں اختلاف

کلماتِ اذان کی تعداد میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ اس میں دو جگہ اختلاف ہے۔
(۱) تکبیر کے تثنیہ یا تربیع میں۔ یعنی شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہنا ہے یا چار مرتبہ۔ (۲) ترجیع یا عدمِ ترجیع میں۔ ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ پہلے شہادتین کو دو دو مرتبہ پست آواز سے کہا جائے پھر شہادتین کو دو دو مرتبہ دوبارہ بلند آواز سے کہا جائے۔

پہلے مسئلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ شروع میں اللہ اکبر دو مرتبہ کہا جاتے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور جمہور علماء کے نزدیک شروع میں تکبیر چار مرتبہ کہنی چاہیئے۔ دوسرے مسئلہ میں امام مالک اور شافعی کے نزدیک ترجیع مسنون ہے اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک ترکِ ترجیع مسنون ہے۔ بعض محدثین تخییر کے قائل ہوئے ہیں۔

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام مالک تثنیہ تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلماتِ اذان کی تعداد سترہ ۱۷ ہے۔ امام شافعی تربیع تکبیر اور ترجیع کے قائل ہیں انکے نزدیک کلماتِ اذان انیس ۱۹ ہوں گے۔ حنفیہ اور حنابلہ تربیع تکبیر اور ترکِ ترجیع کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کلماتِ اذان پندرہ ۱۵ ہوں گے۔ بعض روایات میں شروع میں دو مرتبہ اللہ اکبر کہنا مذکور ہے ایسی روایات کی بناء پر امام مالک تثنیۂ تکبیر کے قائل ہوئے۔ لیکن اکثر روایاتِ صحیحہ میں چار مرتبہ اللہ اکبر آرہا ہے اس لئے جمہور تربیع تکبیر کے قائل ہیں۔

ترکِ ترجیع پر حنفیہ و حنابلہ کے دلائل

۱۔ باب الاذان میں اصل اذان عبداللہ بن زید کی ہے جو ان کو خواب میں سنائی گئی اور اس کی تقریر دربارِ رسالت سے ہوگئی۔ یہ ترجیع سے خالی ہے۔

۲۔ حضرت بلالؓ تقریباً دس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و حضر کے مؤذن رہے ہیں ان کی اذان بھی ہمیشہ ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔

۳۔ مسجد نبوی کے دوسرے مؤذن عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے ان کی اذان میں بھی ترجیع نہ ہوتی تھی۔

۴۔ مسجدِ قبا کے مؤذن حضرت سعد کی اذان ترجیع سے خالی تھی۔

۵. بعض احادیث میں تصریح ہے۔ کان الاذان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مرتین مرتین[1]۔ یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے ابوداؤد و نسائی میں مذکور ہے۔ اذان مرتین مرتین تبھی بنتی ہے جبکہ ترجیع نہ ہو۔ ترجیع کی صورت میں اذان کا بڑا حصہ یعنی شہادتین مرتین نہیں رہتا بلکہ اربع مرات بن جاتا ہے معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی اذان ترجیع سے خالی ہوتی تھی۔

قائلین ترجیع کی دلیل

حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مکہ کا مؤذن بنایا گیا تھا وہ ترجیع کے ساتھ اذان دیتے تھے اس سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ اور شافعیہ ترجیع کو مسنون سمجھتے ہیں۔

جوابات

۱. ابو محذورہ کی روایات کا جواب بعض نے یہ دیا ہے کہ جن حدیثوں میں ابو محذورہ کی اذان نقل کی گئی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ بعض میں ترجیع ہے اور بعض میں نہیں۔ ان کی اذان کی روایتیں متعارض ہو گئیں قاعدہ یہ ہے کہ اذا تعارضا تساقطا تو ان کی دونوں قسم کی روایتیں اس ضابطے کے مطابق ساقط ہو گئیں اس لئے ان کی بجائے دوسری احادیث سے استدلال کرنا چاہیئے اور وہ سب ترجیع سے خالی ہیں اس لئے ترجیع مسنون نہیں لیکن یہ جواب خلافِ انصاف ہے۔ اس لئے کہ تعارض سے تساقط وہاں ہوتا ہے۔ جہاں دونوں طرف ایک درجے کی روائتیں ہوں۔ یہاں وہ روائتیں زیادہ قوی ہیں جن میں ابو محذورہ کی اذان میں ترجیع ثابت ہے۔ ابو محذورہ کی اذان کی جن روایتوں میں ترجیع نہیں وہ اس پایہ کی نہیں اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ ابو محذورہ کی اذان ترجیع والی تھی۔

۲. ابو محذورہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین دوبارہ تعلیم کے لئے کہلوائی تھیں یہ مقصد نہ تھا کہ شہادتین کو دوبارہ کہنا مسنون ہے۔ ابو محذورہ یہ سمجھے کہ یہ ترجیع اذان کی ایک سُنت ہے۔

۳. صاحب[2] فتح الملہم نے جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو محذورہ کو ترجیع کرنے کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی لیکن یہ ابو محذورہ کی خصوصیت تھی۔ ترجیع کو اذان کی سنت عامہ قرار دینا مقصود نہ تھا۔ خصوصیت کی وجہ یہ تھی۔ کہ ترجیع کی یہ صورت ابو محذورہ کے اسلام کا سبب بنی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت سے ان کو ترجیع کی اجازت دے دی تاکہ اسلام کا یہ سبب یاد آ کر دل کی لذت اور شکر کا سبب بن سکے۔

---

[1] ابوداؤد ص ۷۶ ج ۱ النسائی ص ۱۰۳ ج ۱ وفیہ "مثنی مثنی" بدل "مرتین مرتین" [2] فتح الملہم ص ۶ ج ۲

حضرت ابومحذورہ کے اسلام لانے کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ غزدۂ حنین کے موقعہ پر ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن اذان دے رہے تھے۔ مشرکین کے چند بچے جن میں ابومحذورہ بھی شامل ہیں، بطور استہزار کے اذان کی نقل اُتارنے لگ گئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اُن کو پکڑ کر لاؤ۔ چنانچہ پکڑ کر لایا گیا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں انہیں پیش کیا گیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ نقل اُتارنے کی آواز کس کی آرہی تھی سب نے ابومحذورہ کی طرف اشارہ کیا۔ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو باقی بچوں کو چھوڑ دیا لیکن ابومحذورہ کو نہیں چھوڑا۔ ان سے کہا کہ اب دوبارہ اذان کہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تلقین پر انہوں نے اذان شروع کی اور اللہ اکبر اللہ اکبر تو بلند آواز سے کہا لیکن شہادتین سے چونکہ اُن کے عقیدہ پر زد پڑتی تھی اس لئے یہ کلمات اتنی بلند آواز سے نہ کہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین دوبارہ کہنے کا حکم فرمایا۔ جب دوبارہ یہ کلمات کہے تو ان کی حقیقت دل میں اتر گئی اور مشرف باسلام ہوگئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مکہ کا مؤذن مقرر کردیا۔ شہادتین کی ترجیع چونکہ ان کے اسلام کا سبب بنی تھی اس لئے ان کی اذان میں ترجیع باقی رکھی گئی۔

۴۔ بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ ترجیع خصوصیت بلد کی وجہ سے ہے۔ ابومحذورہ مکہ میں ترجیع کرتے تھے اور یہ مکہ کی خصوصیت تھی۔ وجہ خصوصیت یہ کہ اس میں شوکت اسلام کا اظہار ہے۔ مکہ وہ شہر ہے جس میں شہادتین کا اظہار جرم سمجھا جاتا تھا آج اللہ نے فتح کرادیا اور پورا تسلط عطا فرمادیا ہے شہادتین کا تکرار کر کے اسلامی شوکت کا اظہار کیا جارہا ہے بہر حال خصوصیت مؤذن ہو یا خصوصیت بلد یہ بات ماننی لازمی ہے کہ ترجیع اذان کی سنت عامہ نہیں ہے اگر یہ سنت اذان ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی اذان اس سے خالی نہ ہوتی۔

عن انسؓ قال ذکروا النار و الناقوس فذکروا الیہود و النصاریٰ الخ ص۹۳

اس روایت پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہاں النار کے مقابلہ میں یہود کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تقابل صحیح نہیں بلکہ نار کے مقابلہ میں مجوس کا ذکر ہونا چاہیئے تھا۔ اور دوسری طرف یہود کا ذکر ہے انکے مقابلہ میں بوق کا ذکر ہونا چاہیئے تھا۔ اس لئے کہ آگ روشن کرنے کی صورت میں مجوس کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ ان کا فعل ہے اور بوق کی صورت میں یہود کے ساتھ تشبہ لازم آتا تھا کیونکہ یہ ان کا فعل ہے۔ غرضیکہ مجوس کے فعل کا ذکر ہے ان کا ذکر نہیں اور یہود کا اپنا ذکر تو ہے۔ ان کے فعل کا تذکرہ نہیں۔

اس اشکال کا بعض نے یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ یہود کی دو جماعتیں ہوں۔ ایک آگ

روشن کرتی ہو دوسری بوق بجاتی ہو آگ والی جماعت کو پیش نظر رکھتے ہوئے النّار کے مقابلہ میں یہود کا ذکر کردیا، مقابلہ صحیح ہوگیا۔ اب زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہاں مجوس کا اختصاراً ذکر نہیں کیا گیا اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں انتہائی بلیغ اختصار سے کام لیا گیا ہے وہ اس طرح کہ پوری بات سمجھانے کیلئے پہلے نار، بوق اور ناقوس کا تذکرہ ہونا چاہیئے تھا اور اس کے مقابلہ میں مجوس یہود اور نصاریٰ کا ذکر کرنا چاہیئے تھا۔ لیکن جب پہلے کا ذکر کردیا تو چونکہ مجوس نار کے ساتھ مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی فہم مخاطب پر اعتماد کرتے ہوئے۔ ایسے ہی جب دوسری طرف یہود کا ذکر کردیا تو بوق کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی ہے۔ اس لیے کہ سب کو معلوم ہی ہے کہ یہود بوق بجاتے ہیں حاصل یہ کہ ایک جماعت کا نام ذکر کرکے اس کے عمل کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا۔ اور دوسری جماعت کا عمل ذکر کرکے اس کے نام کو فہم مخاطب پر چھوڑ دیا گیا۔ اب رہی یہ بات کہ ناقوس اور نصاریٰ میں تو اسی طرح کیا جاسکتا تھا کہ صرف ناقوس یا صرف نصاریٰ کا ذکر کردیتے۔ اس جماعت کا اسم اور نام دونوں کے ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں بھی اس طرح کرتے تو عبارت یوں ہوتی "ذکروا النار والناقوس فذکروا الیہود" یا اس طرح ہوتی "ذکروا النار فذکروا الیہود والنصاریٰ" اس صورت میں تقابل کے اندر کوئی حسن پیدا نہ ہوتا اس لئے کہ ایک طرف تو دو چیزیں ہوجاتیں اور دوسری طرف ایک ہی رہ جاتی۔ اس لئے ایک جماعت کا نام اور عمل دونوں کا تذکرہ ضروری تھا اس کے لئے نصاریٰ کو اس لئے اختیار کیا کہ وہ اقرب الی المسلمین سمجھے جاتے تھے۔

کلماتِ اقامت میں اختلاف

امام مالک، امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقامت میں کلمات ایک ایک کہنے چاہیئے۔ اس کو یہ حضرات ایتار فی الاقامت سے یا افراد اقامت سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک قد قامت الصلوٰۃ بھی ایک مرتبہ کہنا چاہیے۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک باقی کلمات ایک ایک مرتبہ اور قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ کہنا چاہیئے۔ امام مالک کے نزدیک کلمات اقامت دس بنتے ہیں امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ بنتے ہیں۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی طرح اقامت میں تمام کلمات دو دو مرتبہ کہنے مسنون ہیں جو کلمات اذان کے ہیں وہی اقامت کے ہیں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ ہے حنفیہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہوتے ہیں۔

حنفیہ کے دلائل

۱۔ باب الاذان کی فصل ثانی کی دوسری روایت بحوالہ احمد ترمذی ابوداؤد

نسائی دارمی ابن ماجہ۔ عن ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ۔ اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابو محذورہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کے سترہ کلمے سکھائے تھے اس پر صرف حنفیہ کا عمل ہے۔ ابو محذورہ کو اذان کے اُنیس کلمے سکھانے کی توجیہ گزر چکی ہے۔

۲۔ مصنف[1] ابی بکر بن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب کا واقعہ اور فرشتے کا نظر آنا مذکور ہے۔ اس میں یہ تصریح ہے فاذن مثنیٰ واقام مثنیٰ۔ یعنی اس فرشتے نے اذان واقامت کے کلمات کو دو دو مرتبہ کہا ہے معلوم ہوا کہ اذان واقامت کلمات کے شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

۳۔ طحاوی[2] شریف میں سوید بن غفلہ کی روایت ہے کہ سوید کہتے ہیں سمعتُ بلالاً یؤذن مثنیٰ و یقیم مثنیٰ۔ سوید بن غفلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرنے کیلئے مدینہ میں اُس وقت پہنچے ہیں جبکہ حضرات صحابہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن سے فارغ ہو چکے تھے اس لئے شرفِ صحابیت حاصل نہ ہوا۔ ظاہر ہے کہ انہوں نے بلال کی اذان واقامت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی سُنی ہوگی۔ اور یہ وہی اذان واقامت ہوگی جو عہد رسالت کے آخر میں کہی جاتی ہوگی۔

۴۔ عبدالرزاق[3] طحاوی دارقطنی وغیرہم محدثین نے اسود بن یزید کی یہ روایت نقل کی ہے کہ ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ۔ یہ تمام احادیث صراحتاً اس بات پر دال ہیں کہ اذان واقامت کے کلمات دو دو مرتبہ ہیں شفع ہونے میں مساوی ہیں۔

قائلین اِفراد کی دلیل

یہ حضرات اپنے استدلال میں وہ حدیثیں پیش کرتے ہیں جس میں اذان میں شفع اور اقامت کے ایتار کا امر کیا گیا ہے مثلاً باب الاذان فصل اوّل کی پہلی روایت میں ہے فامر بلال ان یشفع الاذان وان یُوتِر الاقامۃ۔ شافعیہ اور حنابلہ قد قامت الصلوٰۃ کو دو مرتبہ کہنے کے قائل ہیں۔ یہ استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ بعض روایتوں میں الا الاقامت کا استثنیٰ موجود ہے۔ اقامت سے مراد قد قامت الصلوٰۃ ہے ان کے نزدیک حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ اقامت میں ایتار کیا جائے مگر قد قامت الصلوٰۃ میں یعنی اس میں شفع کرو۔

---

[1] ص ۲۰۳ ج ۱ طحاوی ص ۱۰۱ ج ۱ [2] طحاوی ص ۱۰۱ ج ۱

[3] نصب الرایہ ص ۲۶۹ ج ۱

جوابات

۱۔ جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ اذان میں شفع ہو اور اقامت میں ایتار ان میں شفع اور ایتار کلمات کا مراد نہیں بلکہ شفع اور ایتار فی النفس والصوت مراد ہے یعنی اذان کہتے وقت شفع فی النفس کرو یعنی اذان میں ایک قسم کے دو دو کلموں کو دو دو سانسوں میں ادا کرو، مثلاً اشہدان لاالٰہ الا اللہ کو ایک مستقل سانس میں پھر آواز کاٹ دی جائے دوسرے اشہدان لاالٰہ الا اللہ کو دوسرے نفس اور صوت میں ادا کیا جائے بخلاف اقامت کے کہ اس میں افراد فی النفس والصوت ہونا چاہیئے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک قسم کے دو دو کلموں کو ایک سانس میں ادا کیا جائے۔ چاروں اللہ اکبر کو ایک سانس میں توحید کی دونوں شہادتوں کو ایک سانس میں۔ علی ھذا القیاس۔ اس توجیہ سے تمام احادیث میں تطبیق ہو جاتی ہے پہلے وہ حدیثیں بیان ہو چکی ہیں جن میں اذان واقامت دونوں کے اندر تثنیہ کا ذکر تھا اور یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ اذان میں شفع ہوتا تھا اقامت میں ایتار۔ حنفیہ کے مذہب پر تطبیق ہو گئی۔ پہلی قسم کی حدیثوں سے مراد یہ ہے کہ شفع کلمات میں اذان و اقامت مساوی ہیں۔ یہ حدیثیں بتاتی ہیں کہ نفس اور صوت میں یعنی طرز ادا میں فرق ہے۔ اذان میں شفع فی الصوت اور اقامت میں ایتار فی الصوت۔ اذان کے شفع فی النفس کو دوسری حدیثوں میں ترسل کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اور اقامت کے ایتار فی النفس کو حدر سے۔

۲۔ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں فقہ حنفی کو ترجیح دیتے ہوئے محدثانہ انداز میں نہایت عمدہ تقریر فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بڑے مؤذن حضرت بلالؓ ہیں اور ان کی اذان واقامت کے بارے میں روایات حدیث تین قسم کی ہیں ۱۔ وہ روایتیں جن میں بلالؓ کو امر کیا گیا کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرے ۲۔ وہ حدیثیں جن میں بلال کا عمل بتلایا گیا ہے کہ اذان میں شفع اور اقامت میں ایتار کرتے تھے۔ ۳۔ وہ حدیثیں جن میں بلال کا یہ عمل بتایا گیا ہے کہ وہ اذان واقامت دونوں میں شفع کرتے تھے یعنی دونوں میں کلمات دو دو مرتبہ کہتے تھے جیسے سوید بن غفلہ کی روایت گذر چکی ہے قال سمعت بلالاً یؤذن مثنیٰ ویقیم مثنیٰ بظاہر احادیث میں تعارض ہے۔ ایسے موقع پر اصول یہ ہے کہ انما یؤخذ من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاخر فالاخر۔ اب قابل غور یہ ہے کہ مختلف عملوں میں سے آخری کونسا ہے۔ سوید بن غفلہ کی روایت بتلاتی ہے کہ آخری عمل اذان واقامت کے کلمات ایک جیسے ہونے کا ہے اس لئے کہ سوید بن غفلہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں دیکھا اور کہتے ہیں کہ میں نے بلالؓ کی اذان واقامت مثنیٰ مثنیٰ سنی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کا یہ سننا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی ہو سکتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد بلالؓ وہی عمل اختیار کر سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری امر ہوگا۔ معلوم ہوا کہ آخری معمول عہدِ رسالت کا یہ ہے کہ اذان واقامت دونوں مثنیٰ مثنیٰ ہوں قاعدہ کی رو سے اسی کو اپنا مذہب بنانا چاہیئے۔

۲۔ ہوسکتا ہے کہ بلالؓ کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ بھی کہتے ہوں بیان جواز کے لئے اس لئے کہ ہمارے نزدیک ایتار جائز ہے لیکن اولیٰ شفع ہے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں " انہا کاحرف القران کلہا کاف شاف"

الا الاقامت کا مطلب

حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بعض روایتوں کے آخر میں یہ زیادتی بھی ہے الا الاقامت کا مطلب شافعیہ وغیرہ کے ہاں تو یہ ہے کہ اقامت میں قد قامت الصلوٰۃ کے علاوہ باقی کلمات میں ایتار کرنا چاہیئے۔ قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ کہنا چاہیئے۔ ان کے نزدیک اقامت سے مراد قد قامت الصلوٰۃ ہے اور الا الاقامت کا استثناء ہے۔ ان یوتر الاقامۃ سے۔ حنفیہ کے نزدیک الا الاقامت کا استثناء " ان یوتر الاقامۃ" سے نہیں ہے بلکہ یہ استثناء مفہوم حدیث سے ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں شفع اور ایتار نفس وصوت کے اعتبار سے ہے اس تفسیر کے مطابق امر بلال ان یشفع الاذان وان یوتر الاقامت کا حاصل یہ نکلا کہ کلمات اذان اور کلمات اقامت کے درمیان فرق صرف طرزِ اداء کے اعتبار سے ہے۔ تعدادِ کلمات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں الا الاقامۃ اس حاصل سے استثناء ہے یعنی اذان واقامت میں تعداد کلمات کے اعتبار سے فرق نہیں مگر قد قامت الصلوٰۃ کا فرق ہے کہ یہ اقامت میں تو ہے اذان میں نہیں ہے۔

عن بلالؓ .... لا تثوبن فی شیءٍ من الصلوات الا فی صلوٰۃ الفجر

تثویب کا معنی اور حکم

تثویب کا لغوی معنی ہے الاعلام بعد الاعلام۔ اصطلاحاً یہ لفظ تین معنوں میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

۱۔ حی علی الفلاح کے بعد " الصلوٰۃ خیر من النوم" کہنا۔ اس کو تثویب اس لئے کہدیتے ہیں کہ پہلا اعلان تو حی علی الفلاح سے ہوگیا اب دوسرا اعلان الصلوٰۃ خیر من النوم سے ہوا۔ زیر بحث حدیث میں تثویب کا یہی معنی مراد ہے۔ اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا مسنون ہے۔ بعض نے حنفیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہا ہے۔ کہ ان کے نزدیک یہ سنت نہیں۔ لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ امام طحاوی نے اس کی سنیت کا قول حنفیہ کے ائمہ ثلثہ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ الطحاوی اعلم بمذہب ابی حنیفہ"

کبھی اقامت کو بھی تثویب کہدیتے ہیں اس لئے کہ پہلا اعلام تو اذان سے ہوگیا تھا۔ اقامت دوسرا

اعلام ہے۔ تثویب بایں معنی پانچوں نمازوں میں مسنون ہے۔

۲۔ تثویب کا ایک معنی ہے اذان اور اقامت کے درمیان لوگوں کو نماز کے لئے متوجہ کرنا۔ اذان سے ایک اعلان ہوگیا تھا۔ اب دوسرا اعلان ہو رہا ہے۔ تثویب بایں معنی کا حکم کیا ہے اس میں شدید اختلاف ہے۔ بعض نے اس کو بدعت قرار دیا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔ فقہ حنفی میں مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر بغیر الفاظ کی تعیین کے کیف ما اتفق لوگوں کو نماز کے لئے جگا دیا جائے یا متنبہ کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ لوگوں میں سستی عام ہو چکی ہے۔ یہ جگانا اور تنبیہ کرنا غفلت کا علاج اور اعانت علی الطاعت ہے۔

قاضی یا مفتی وغیرہ کو نماز کی خصوصی اطلاع کرنا کیسا ہے؟ امام ابو یوسف فرمایا کرتے تھے کہ جائز ہے قاضی اور مفتی کے حکم میں معلم بھی داخل ہے جو خدمت عامہ میں مشغول ہے امام محمدؒ اس تخصیص پر ناراض ہوتے تھے کہ نماز میں تو سب برابر ہیں اس میں قاضی یا مفتی کی کیا تخصیص ہے لیکن امام ابو یوسف کی بات وزنی ہے۔ عامۃ الناس میں اور ان میں فرق ہے یہ خدمتِ عامہ میں مصروف ہیں ہو سکتا ہے کہ قضاء افتاء یا تعلیم کے کام میں منہمک ہونے کی وجہ سے نماز کی طرف دھیان نہ جائے۔ روایات سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مؤذن آپ کو نماز کا وقت ہو جانے کی خصوصی اطلاع کر دیا کرتا تھا۔ ایسے ہی خلفاء راشدین کے مؤذن بھی ان کو خصوصی اطلاع کرتے تھے اس تخصیص پر نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار فرمایا نہ خلفاء راشدین نے معلوم ہوا یہ امر جائز ہے۔

عن زیاد بن الحارث الصدائی قال أمرنی ان اذن فی صلوٰۃ الفجر فأذنت فاراد بلال ان یقیم الخ[۶۴]

غیر مؤذن اقامت کہہ سکتا ہے یا نہیں؟

امامؒ احمد اور شافعی کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ ہے ان کی دلیل یہ حدیث کہ زیاد بن حارث صدائی نے اذان کہی تھی بلالؓ نے اقامت کہنے کا ارادہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔ ارشاد فرمایا من اذن فھو یقیم۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ غیر مؤذن کا اقامت کہنا مکروہ نہیں مؤذن اور غیر مؤذن کی اقامت مساوی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن زید کو فرمایا کہ تم اذان کا بلالؓ کو القاء

---

[۱] از حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۰۸ ج ۱

کرو اور بلالؓ اذان کہتا جائے۔ اور جب اقامت کی باری آئی تو آپؐ نے عبد اللہ بن زید سے فرمایا اَقِمْ اَنْتَ اور غیر مؤذن سے اقامت کہلوائی۔ معلوم ہوا کراہت نہیں۔ حنفیہ نے دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کی دل شکنی کا خطرہ ہو تو دوسرے کا اقامت کہنا مکروہ ہے۔ صدائی کی حدیث میں بلال کو اسی لئے اقامت نہ کہنے دی گئی کہ صدائی پر ناگواری کے آثار نظر آئے ہوں گے۔ اور اگر دوسرے کے اقامت کہنے سے مؤذن کو ناگواری نہ ہو تو کراہت نہیں۔ جیسا کہ حدیث عبد اللہ بن زید میں ہے مذہب حنفیہ پر سب حدیثوں میں تطبیق ہو گئی۔

الفصل الثالث

عن ابن عمر قال کان المسلمون حین قدموا المدینة الخ

اس روایت میں ہے کہ جب نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے کے طریقۂ کار کے بارہ میں مشورہ ہوا تو حضرت عمرؓ نے یہ مشورہ دیا کہ اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصّلوٰۃ۔ اس سے مراد اذان معروف نہیں بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ " الصّلوٰۃ جامعة " وغیرہ کہہ کر ندا کر دی جایا کرے۔

عن مالک بلغه ان المؤذن جاء عمر یؤذنه لصلوٰۃ الصبح الخ ص۶۴

اس روایت میں یہ ہے کہ مؤذن فجر کی اذان کے بعد حضرت عمر کو نماز کے وقت کی اطلاع کرنے کے لئے آئے تو حضرت عمر سوئے ہوئے تھے مؤذن نے کہا " الصّلوٰۃ خیر من النوم " حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں شامل کرو۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں حضرت عمر کے زمانے میں شامل ہوا ہے۔ حالانکہ دوسری روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ صبح کی اذان میں یہ کلمہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانہ ہی سے چلا آرہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان یجعلها فی نداء الصبح کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلمہ صبح کی اذان میں ہی رہنے دو جگانے کے لئے یہ کلمہ استعمال نہ کیا کرو۔

باب فضل الاذان واجابت المؤذن

اذان کا جواب دینے کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔

ا۔ **حکم اجابت اذان۔** اجابت اذان کی دو قسمیں ایک اجابت فعلی۔ یعنی اذان سن کر نماز

لے سنن ابی داؤد ص ۷۶ ج ۱

کی تیاری کرنا اور جماعت میں شرکت کرنا اگر عذر نہ ہو تو یہ سب کے نزدیک واجب ہے۔ دوسری اجابت قولی یعنی اپنی زبان سے کلمات اذان کا جواب دینا اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظواہر اور ابن حبیب کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اجابت قولیہ بھی واجب ہے جمہور علماء استحباب کے قائل ہیں۔ مشائخ حنفیہ کے بھی وجوب و استحباب دونوں قول ہیں[1] قول مختار استحباب ہے۔

۲۔ اجابت کے الفاظ

اجابت کے الفاظ کون سے ہونے چاہیئے۔ حیعلتین کے علاوہ باقی کلمات اذان میں سب کا اتفاق ہے کہ جو کلمۂ مؤذن کہتا ہے وہی مجیب کہتا جائے۔ حیعلتین کے جواب میں اختلاف[2] ہے بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ وغیرہم اس کے قائل ہوئے کہ حیعلتین کا جواب حیعلتین کے ساتھ ہو ان کی دلیل حدیث کا یہ جملہ ہے اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل مایقول۔ یہ عام ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ جو کلمۂ مؤذن کہتا ہے وہی مجیب بھی کہے۔ اس کے عموم میں حیعلتین بھی داخل ہے لیکن ائمہ اربعہ کے ہاں مشہور اور راجح یہ ہے کہ حیعلتین کا جواب حوقلہ (لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰه) سے دیا جائے اس کی دلیل حدیث عمر اور بہت سی احادیث ہیں جن میں کیفیت اجابت کی تفصیل مذکور ہے۔ نیز ان کی حمایت میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ حیعلہ کا جواب حیعلہ سے دینا اس سے استہزاء کی صورت بن جاتی ہے اس لئے اس کا جواب حوقلہ سے ہونا چاہیئے۔ یعنی حی علی الصلوٰۃ کا ارسن کر نماز کے لئے تیار ہو گیا ہے لیکن اپنے عجز کا اعتراف کرکے اللہ سے امداد طلب کر رہا ہے۔ اس میں امتثال حکم کے لئے آمادگی اور اظہار عبدیت ہے۔ مثل مایقول کا ان حضرات کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مایقول عام مخصوص البعض ہے۔ دوسری روایتوں سے حیعلتین کی تخصیص کرلی جائے گی یا یوں کہا جائے کہ مثل مایقول مجمل اور مبہم ہے اور یہ روائتیں مفصل ہیں مبہم کو مفصل کی طرف لوٹانا چاہیئے بعض سلف اس کے قائل ہوئے کہ حیعلتین کے جواب میں حیعلہ اور حوقلہ کو جمع کرلیا جائے رہا صورت استہزاء کا شبہ اس کا جواب ان کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ انکار و استہزاء کی صورت تب بنتی ہے جبکہ جواب دینے والا مؤذن کو خطاب کرکے یہ الفاظ کہے لیکن اس کو حی علی الصلوٰۃ مؤذن کو خطاب کرکے نہ کہنا چاہیئے بلکہ اپنے نفس کو خطاب کرکے کہے۔ اس خطاب کا حاصل یہ ہوگا کہ اے نفس اللہ کا حکم آچکا ہے میں تجھے کہتا ہوں کہ نماز کے لئے بالکل آمادہ ہو جا۔

---

[1] حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۱۲ ج ۱

[2] از حاشیہ الکوکب الدری ۱۱۲، ۱۱۳ ج ۱ و اوجز المسالک ص ۱۷۴ ج ۱

عن معاویۃؓ .... المؤذنون اطول الناس اعناقا یوم القیٰمۃ ص۶۴

قیامت کے دن مؤذنوں کی گردنیں لمبی ہونے کے کئی مطلب ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ان کا بڑا اکرام ہوگا یا یہ کہ گردنوں کا لمبا ہونا کنایہ ہے عدم خجالت سے یا گردنوں کے لمبا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ اعمال کے لحاظ سے بہت بلند ہوں گے۔

عن ابی ھریرۃؓ .... اذا نودی للصلوٰۃ ادبر الشیطان لہ ضراط

اس حدیث میں یہ ہے کہ اذان کے وقت شیطان بھاگ جاتا ہے۔ جبکہ نماز میں واپس آ جاتا ہے اور وسوسے ڈالتا ہے۔ یہ اذان کی فضیلت جزئیہ ہے نماز پر۔

عن عبداللہؓ بن مغفل .... بین کل اذانین صلوٰۃ ثم قال فی الثالثہ لمن شاء ص۶۵

اس میں اذانین سے مراد اذان واقامت ہیں تغلیباً دونوں کو اذانین سے تعبیر فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ ہر اذان واقامت کے درمیان نماز پڑھنی چاہیئے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مغرب کے علاوہ باقی چار نمازوں کی اذان اور اقامت کے درمیان کوئی نماز سُنت یا مستحب پڑھنی چاہیئے۔ مغرب کے بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض سلف کے نزدیک مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفل پڑھنا مستحب ہے

امام احمد کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے[۱]۔ دوسری یہ کہ مباح ہے مستحب نہیں[۲]۔ اباحت والی روایت زیادہ مشہور ہے[۳]۔ امام شافعی کے بھی اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ مستحب ہے۔ دوسرا یہ کہ صرف جائز ہے مستحب نہیں۔ امام شافعی کا بھی مشہور قول عدم استحباب کا ہے۔ امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے منقول ہے کہ وہ ان نفلوں کے قائل نہیں[۴] پھر قائل نہ ہونے سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہوا ہے بعض نے کہا کہ مکروہ ہے۔ صاحب درمختار نے کراہت والا قول ہی اختیار کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ مباح ہے محقق ابن ہمام نے اباحت والا قول اختیار کیا ہے[۵] اس تقریر سے اتنی بات تو واضح ہو گئی کہ ان نفلوں کا استحباب ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں۔

---

[۱] ھذہ الروایۃ ذکرہا الترمذی فی جامعہ ص ۴۵ ج ۱

[۲] کذا فی معارف السنن ۱۴۰ ج ۲

[۳] ان ماحکاہ الامام الترمذی وغیرہ من الندب فی مذہب احمد لو صح یکون روایۃ لہ غیر مرجح فی الفروع (حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱)

[۴] معارف السنن ص ۱۴۰ ج ۲ [۵] حاشیہ الکوکب ص ۱۰۳ ج ۱۔

جو حضرات مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفلوں کے استحباب کے قائل ہوئے ہیں وہ عبداللہ بن مغفل رضؓ کی زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث اباحت پر محمول ہے اباحت پر محمول کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کے آخر میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا "لمن شاء" صحیح بخاری کی ایک روایت میں لمن شاء کہنے کی وجہ یہ بیان کی گئی۔ کراھیۃ ان یتخذھا الناس سُنّۃ۔[1]

دلائل عدم استحباب

عبداللہ بن مغفل کی اس روایت سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اس وقت نفل پڑھنا صرف جائز ہے سُنّت یا مستحب نہیں۔

اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں جن سے جمہور نے عدم استحباب پر استدلال کیا ہے۔

۱. خلفاء راشدین اور اکابر صحابہؓ اس وقت نفل نہیں پڑھا کرتے تھے جیسا کہ حافظؒ نے ذکر کیا ہے۔[2] اگر یہ نفل مستحب ہوتے تو اکابر صحابہؓ اور خلفاء راشدین کا ضرور معمول ہوتا۔

۲. سنن ابی داؤد میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مغرب سے پہلے دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ شاگرد نے سوال کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں پڑھتے ہوئے دیکھا تھا تو حضرت انسؓ نے فرمایا نعم رآنا فلم یأمرنا ولم ینھنا[3] یعنی دیکھا تھا لیکن ہمیں نہ اس کا حکم دیا اور نہ ہی اس سے روکا۔ اس سے بھی صاف معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دو رکعتیں صرف جائز ہیں مستحب نہیں۔

۳. ابوداؤد میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ما رأیت احدًا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھما[4] یعنی میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو بھی اس وقت یہ دو رکعتیں پڑھتے نہیں دیکھا۔ معلوم ہوا عہدِ رسالت میں اس وقت نفل پڑھنے کا معمول نہیں تھا۔ ان دلائل سے اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفل پڑھنا جائز ہی ہے۔ مستحب نہیں ہے۔ جن حضرات حنفیہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے ان کی مراد بھی غالبًا یہ ہوگی کہ فی نفسہٖ تو مباح ہے لیکن عارض کی وجہ سے مکروہ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ ہے یہ کراہت

---

۱ صحیح بخاری ص ۱۵۷ ج ۱ و سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱

۲ فتح الباری ص ۱۰۸ ج ۲

۳ سنن ابی داؤد ص ۱۸۲ ج ۱ ۴ ایضاً۔

لغیرہ ہے۔ وجہ اس کراہت کی یہ ہے کہ اگر اس وقت لوگ نفل پڑھنا شروع کر دیں تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی۔ اگر تو ان نفل پڑھنے والوں کا انتظار کر کے جماعت کھڑی کی جائے تو مغرب میں تاخیر لازم آئے گی۔ اور مغرب میں تاخیر مکروہ کا ہونا احادیثِ صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے اور ان کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کیا جائے تو بہت سوں کی تکبیر تحریمہ رہ جائے گی اور صف بندی میں بدنظمی اور بے ضبطگی ہوگی۔ ان عوارض کی بناء پر ان میں کراہت لغیرہ پیدا ہو جاتی ہے۔

الفصل الثانی۔

عن ابی ھریرۃؓ .... الامام ضامنٌ والمؤذن مؤتمنٌ الخ ص۶۵

الامام ضامنٌ۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا کفیل ہوتا ہے۔ حدیث کے اس جملہ سے بہت سے اختلافی مسائل میں حنفیہ کی تائید ہوتی ہے مثلاً یہ کہ حنفیہ کے نزدیک امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدی کی بھی فاسد ہو جائے گی۔ حضرات شافعیہ اس حدیث کا معنی کرتے ہیں۔ الامام راعٍ۔ ان کے ہاں ضامن بمعنی راعی اور نگران ہے۔ لیکن یہ معنی لغتِ عرب کے خلاف ہے۔ عربی زبان میں ضامن کا متبادر مفہوم کفیل ہی ہے۔

عن عثمان بن ابی العاص قال قلت یارسول اللہ اجعلنی امام قومی۔ الخ ص۶۵

واتخذ مؤذنا لایأخذ علی اذانہ اجرا۔ اذان اور امامت وغیرہ پر اُجرت لینا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اذان کی اُجرت لینا جائز ہے۔ حنابلہ کا ظاہر المذہب یہ ہے کہ اذان پر اُجرت لینا جائز نہیں۔ حنفیہ کا اصل مذہب عدم جواز کا ہے امامت تعلیم قرآن اور اذان پر اُجرت لینا متقدمین حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ متاخرین حنفیہ نے تحفظ شعائر اسلامیہ کے پیشِ نظر اسے جائز قرار دیا ہے۔ اذان جماعت قرآن کی تعلیم شعائر اسلام میں سے ہیں اور مُفت کی پابندی کرنے والے بہت کم ملتے ہیں اگر ان امور پر تنخواہ لینے کی اجازت نہ دی جائے تو ان امور اور شعائر میں تعطل لازم آئے گا۔ اس ضرورت سے جائز رکھا۔ متقدمین اس حدیث اتخذ مؤذنا لایاخذ علی اذانہ اجرا کو عدم جواز کی دلیل بناتے ہیں۔ متاخرین کے نزدیک اس جملے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر بغیر تنخواہ کے مؤذن ملے تو بہتر ہے۔ بغیر تنخواہ کے اذان کہنے کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ اُجرت لینے کا ناجائز ہونا بتانا مقصود نہیں یہ بات یاد رہے کہ متاخرین نے صرف ان طاعات پر اُجرت لینے کی اجازت دی جن کے بغیر دین محفوظ نہیں رہ سکتا اور شعائر

اسلامیہ میں تعطل لازم آتا ہے۔ جیسے اذان، نماز اور تعلیم قرآن۔ جن طاعات میں اس درجے کی اُجرت لینے کی ضرورت نہ ہو ان میں متقدمین متاخرین سب اُجرت لینا ناجائز سمجھتے ہیں مثلاً تراویح میں قرآن سُنانے کی اُجرت لینا جائز نہیں۔ اگر مفت کا حافظ نہ مل سکے تو سورتوں سے تراویح ہو سکتی ہے۔ اُجرت لے کر ایصال ثواب کے لئے بھی قرآن پڑھنا جائز نہیں کسی کو ثواب تبھی پہنچایا جا سکتا ہے جبکہ ثواب والی طاعت کی قرآن پڑھنا عبادت وطاعت ہے اس کا ثواب ملے گا تو ایصال ہوگا اور پیسے دے کر پڑھنے میں ثواب نہیں ملتا۔

باب فیہ فصلان

عن ابن عمرؓ .... ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا الخ ص۶۶۔

الاذان قبل طلوع الفجر

اذان فجر کے علاوہ بقیہ چار اذانوں میں تقریباً اتفاق ہے کہ وقت صلوٰۃ آنے سے پہلے اذان جائز نہیں۔ اذان فجر قبل طلوع الفجر جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک امام شافعی امام احمد اور امام ابویوسف کے نزدیک صبح صادق سے پہلے اذان فجر کہہ دینا اور اس پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔ پھر ان حضرات میں اختلاف ہوا کہ صبح صادق سے کتنی دیر پہلے کہنا جائز ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے نصف اخیر میں کہی جا سکتی ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ رات کے آخری سدس میں کہی جا سکتی ہے۔ بعض کا قول یہ بھی ہے کہ عشاء کے بعد سے ہی کہنی جائز ہے لیکن یہ قول شاذ ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد اور بہت سے سلف کا مذہب یہ ہے کہ اذان فجر، فجر سے پہلے جائز نہیں ہے اگر کسی نے کہہ دی تو اس سے اذان فجر کی سُنّت ادا نہ ہوگی۔ وقت آنے کے بعد اعادہ کرنا ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مشروعیت اذان کا مقصد ہی اعلام وقت اذان ہے۔ اذان کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کا وقت ہو گیا نماز پڑھو۔ جب وقت سے پہلے اذان کہی گئی تو تلبیس لازم آئے گی ہو سکتا ہے کہ لوگ غلط فہمی سے ابھی نماز پڑھ لیں۔

جو حضرات صبح صادق سے پہلے اذان کہنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت بلالؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے صبح صادق سے پہلے اذان کہہ دیتے تھے معلوم ہوا کہ جائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کے لئے ان حدیثوں سے تمسک کی گنجائش نہیں اولاً تو اس لئے کہ یہ ثابت نہیں کہ حضرت بلالؓ صبح صادق سے پہلے جو اذان کہتے تھے وہ فجر کی اذان ہوتی تھی حدیثوں میں اذان بلالؓ کی وجہ صریح طور پر بتائی گئی ہے۔ لیرجع قائمکم ولیوقظ

نائمکم. یعنی صبح صادق سے پہلے اذان اس لئے کہتے تھے. تاکہ جو لوگ نفلوں میں کھڑے ہوتے تھے وہ گھر جائیں اور کھانا کھالیں اور تاکہ نائم بیدار ہو کر سحری کھالے. جب کہ اس اذان کی یہ حکمت صریح طور مذکور ہے تو پھر اس کو اذان فجر کیسے کہا جا سکتا ہے. اذان فجر تو وہ ہے. جو صبحت کہنے پر ابن ام مکتوم کہتے تھے. اگر پہلی اذان کو اذان فجر سمجھا جائے تو پھر ایک وقت کے لئے دو اذانیں ہوں گی. اور یہ مشروع نہیں. اور اگر علی سبیل التنزل مان لیا جائے کہ اذان بلالؓ بھی فجر کے لئے ہوتی تھی تو بھی ان کا استدلال اس سے صحیح نہیں. کیونکہ نزاع اس بات میں ہے کہ آیا فجر کی اذان وقت سے قبل کہہ کر اس پر اکتفاء جائز ہے یا نہیں یہ حضرات کہتے ہیں کہ اکتفاء جائز ہے وقت آنے کے بعد کہنے کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اکتفاء جائز نہیں وقت آنے پر پھر کہی جائے گی. ان حدیثوں میں تصریح ہے کہ اذان بلال پر اکتفاء نہ کیا جاتا تھا وقت آنے پر پھر اذان کہی جاتی تھی اس سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے. دلیل خصوم ایسی حدیث بن سکتی ہے کہ جس میں یہ ہو کہ فجر کی اذان وقت سے پہلے کہی گئی ہو اور وقت آنے کے بعد پھر نہ کہی گئی ہو اس لئے یہ حدیثیں حنفیہ کے خلاف پیش کرنا افسوس ناک اقدام ہے. البتہ یہ سوال باقی بچ جاتا ہے کہ کیا حنفیہ کے نزدیک سحری کے لئے اذان دی جا سکتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سحری کا وقت بتانے کے لئے اذان دینا جائز ہے. اگر کتب حنفیہ میں اس کا انکار ہو تو وہ سنیت کا انکار ہوگا جواز کا نہیں.

عن ابی ھریرۃ قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قفل من غزوۃ خیبر الخ ص۹۲

اس حدیث کو حدیث لیلۃ التعریس کہتے ہیں. تعریس کا معنی ہے رات کے آخری حصہ میں آرام کرنے کے لئے پڑاؤ ڈالنا. اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کی نماز فجر قضاء ہو گئی ہے بلکہ تکوینی طور پر قضاء کرائی گئی ہے تاکہ امت کو قضاء کرنے کا طریقہ عملی طور پر معلوم ہو جائے اس حدیث پر یہ اشکال مشہور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا دل نہیں سوتا تھا صرف آنکھیں سوتی تھیں پھر صبح صادق کا ادراک کیوں نہ ہوا. اس کا جواب باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں دیا جا چکا ہے.

فلیصلھا اذا ذکرھا. اگر کسی شخص کی بھول کی وجہ سے یا سو جانے کی وجہ سے نماز کا وقت نکل جائے تو جب یاد آئے یا جاگ آئے پڑھ لینی چاہیئے. حنفیہ کے نزدیک شرط یہ ہے کہ وقت طلوع یا غروب یا نصف النہار کا نہ ہو. ائمہ ثلثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ان اوقات مکروہہ میں یاد آجائے یا جاگ آجائے تو اسی وقت نماز پڑھ لینی چاہیئے. ائمہ ثلثہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "فلیصلھا اذا ذکرھا" اس میں اذا عموم زمان کے لئے ہے. حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اذا کا عموم زمان

کے لئے ہونا ضروری نہیں۔ اگر اس کا عموم تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ احادیثِ نہی کی وجہ سے اس میں تخصیص ہو جائے گی۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس والے واقعہ میں جاگ آنے کے بعد کچھ دیر انتظار کیا یہاں تک کہ سورج اچھی طرح چڑھ آیا پھر آپ نے نماز ادا فرمائی [۱] اس سے بھی معلوم ہوا کہ اذا اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ مخصص ہے۔

باب المساجد ومواضع الصلوٰۃ

عن عبد اللہ بن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل الکعبۃ ھو و اسامۃ الخ

اتنی بات پر تو روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ یا حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیت اللہ شریف میں داخل ہوتے ہیں اور آپ کے ساتھ اسامہ بن زید، عثمان بن طلحہ اور بلال بن رباح بھی تھے۔ لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے اندر جاکر نماز بھی پڑھی ہے یا نہیں؟ حضرت ابن عباسؓ حضرت اسامہؓ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جاکر صرف دعا وغیرہ ہی کی ہے نماز نہیں پڑھی۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ بلال بن رباحؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے اندر جاکر نماز پڑھی ہے۔ اسامہ اور بلال کی روایتوں میں تعارض ہو گیا۔ اب یہاں دو چیزیں قابلِ وضاحت ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں روایتوں میں رفعِ تعارض کی کیا صورت ہے۔ دوسرا یہ کہ بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے کا کیا حکم ہے؟

حضرت اسامہؓ اور حضرت بلالؓ کی روایتوں میں تطبیق کا راستہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے اور ترجیح کا بھی۔ ترجیح روایتِ بلالؓ کو ہونی چاہیئے کیونکہ یہ مثبت ہے اور روایتِ اسامہ نافی ہے۔ جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے

تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں۔

۱۔ ہو سکتا ہے کہ بیت اللہ جانے کا واقعہ دو مرتبہ ہوا ہو ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو دوسری مرتبہ نہ پڑھی ہو

۲۔ ہو سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اندر جاکر پہلے دعا شروع کی ہو۔ حضرت اسامہؓ وغیرہ نے بھی دعا شروع کر دی ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا ختم کر کے مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لی ہوں اور اسامہؓ کو دعا میں استغراق وانہماک کی وجہ سے اس کا علم نہ ہوا ہو۔

---

[۱] فلما ارتفعت الشمس وابیاضت قام فصلی (صحیح بخاری ص ۸۲ ج ۱)

۲۔ ہوسکتا ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں اس وقت پڑھی ہوں جبکہ حضرت اسامہؓ تصویریں مٹانے کے لئے پانی لینے گئے ہوئے تھے۔

بیت اللہ میں نماز کا حکم

ابن جریر طبری کے نزدیک کعبہ میں نہ فرض نماز جائز ہے نہ ہی نفل، امام مالک کے نزدیک نفل جائز ہے فرض نماز جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرض بھی ادا ہو جاتے ہیں نفل بھی۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ استقبالِ قبلہ شرط ہونے میں فرض اور نفل برابر ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نفل پڑھنے سے ثابت ہوگیا کہ جو استقبالِ قبلہ صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط ہے وہ اندر نماز پڑھنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ صحتِ نماز کے لئے بیت اللہ کے کسی جزء کی طرف منہ ہو جانا کافی ہے اور اندر نماز پڑھنے سے ایسا ہو جاتا ہے۔ [۱]

عن ابی سعید الخدری .... لا تشد الرحال إلا إلی ثلثة مساجد الخ ص ۶۷، ۶۸

شدِ رحال کنایہ ہے سفر سے۔ اس حدیث سے حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بعض حضرات نے استدلال کیا ہے اس بات پر کہ انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر جائز نہیں ہے اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا بھی جائز نہیں ان کا مقصد روضۂ اقدس کی زیارت سے منع کرنا نہیں ہے بلکہ اس نیت سے سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے سفر تو مسجدِ نبوی کی نیت سے کرے اور وہاں پہنچ کر روضۂ اقدس پر بھی حاضری دے دے، اکثر علماء کے نزدیک انبیاء علیہم السلام اور صالحین کی قبور کی زیارت کے لئے سفر کرنا جائز ہے اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر کی زیارت کے لئے جانا مشروع بلکہ اعظم المستحبات میں سے ہے۔ [۲]

اس حدیث میں "إلا الی ثلثة مساجد" استثناء مفرغ ہے۔ یعنی مستثنیٰ منہ لفظوں میں مذکور نہیں مقدر ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ وغیرہ اس کا مستثنیٰ منہ عام مانتے ہیں "مکان" یا "موضع" وغیرہ۔ تقدیر

---

[۱] دیکھیئے عمدۃ القاری ج ۴ صہ ۱۲۳ [۲] شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں "سنّت است زیارت قبر شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد فراغ حج باتفاق اہلِ علم" (مصفّٰی ص ۳۲۹ ج ۱) حافظ عسقلانیؒ فتح الباری (ص ۶۶ ج ۳) میں فرماتے ہیں فانہا من افضل الاعمال واجل القربات الموصلة الی ذی الجلال وان شرعیتہا محل اجماع بلا نزاع۔ یہی بات قسطلانیؒ نے ارشاد الساری (ص ۲۴۴ ج ۱) میں فرمائی ہے۔ حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری قدس سرہ حاشیۂ کوکب میں فرماتے ہیں: "قلت وکذا حکی الاجماع علیہ النووی وابن الہمام وغیرہما" (ص ۱۵۶ ج ۱)

عبارت یہ ہوگی۔ "لا تشد الرحال إلى موضع إلا إلى ثلثة مساجد" یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کسی بھی جگہ سفر کرکے جانا جائز نہیں۔ جمہور کے نزدیک یہاں مستثنیٰ منہ عموم امکنہ نہیں بلکہ عموم مساجد ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی "لا تشد الرحال الی مسجد إلا إلی ثلثة مساجد" یعنی ان تین مسجدوں کے علاوہ کوئی اور مسجد اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طرف سفر کیا جائے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعد میں مستثنیٰ مساجد ہیں اور اصل یہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو۔ نیز ان مساجد کی طرف سفر کے علاوہ اور بہت سے سفر بالاتفاق جائز ہیں۔ مثلاً طلب علم کے لئے سفر کرنا، تجارت کی غرض سے سفر کرنا۔ سفر جہاد وغیرہ۔ اگر مستثنیٰ منہ عموم امکنہ نکالا جائے۔ تو ان سفروں کا بھی ناجائز ہونا لازم آئے گا۔ اس طرح یہ حدیث حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے بھی خلاف ہوگی۔ نیز مستثنیٰ منہ عموم امکنہ نہ نکالنا اس لئے بھی راجح ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں "لا ینبغی للمصلی ان یشد رحاله إلى مسجد تبتغي فيه الصلوٰة غير المسجد الحرام و المسجد الأقصى و مسجدی[1]" اس سے بھی معلوم ہوا کہ مستثنیٰ منہ "مسجد" ہے اور ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنے سے روکنا مقصود ہے مطلق سفر سے نہی نہیں ہے۔

پھر یہ نہی بھی ارشادی ہے تحریمی نہیں مقصد یہ ہے کہ جب ان تین مساجد کے علاوہ باقی مساجد نماز کی فضیلت کے اعتبار سے برابر ہیں تو خواہ مخواہ کسی مسجد میں جانے کے لئے سفر کا خرچ اور مشقت برداشت کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ مقصد یہ بتانا ہے کہ کسی اور مسجد کی طرف سفر تمہاری مصلحت کے خلاف ہے۔

جمہور اہل سنت والجماعت کی دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں روضۂ اقدس کی زیارت کی فضیلت وارد ہوئی ہے۔ ان کی تفصیل اعلاء السنن جلد ۱۰ ابواب الزیارت النبویہ میں دیکھی جا سکتی ہے اس کے علاوہ صحابہؓ کے دور سے لے کر آج تک پوری امت کا تعامل دور دراز کا سفر کرکے مدینہ طیبہ میں حاضری کا رہا ہے۔ اور ظاہر ہے یہ سفر قبر شریف کیلئے ہوتا تھا نہ کہ صرف مسجد نبوی کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر صرف مسجد ہی کی وجہ سے سفر کرنا ہوتا تو مسجد حرام کو ترجیح دی جاتی کیونکہ اس کا ثواب اور فضیلت مسجد نبوی سے زیادہ ہے۔

عن ابی ھریرۃ .... مابین بیتی ومنبری روضة من ریاض الجنة ص۶۸۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسجد نبوی کا وہ حصہ جو میرے گھر اور منبر کے درمیان ہے۔ یہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ جنت کا باغ ہونے سے کیا مراد ہے اس کی علماء نے

---

[1] فتح الباری ص ۶۵ ج ۳۔ عمدۃ القاری ص ۲۵۲ ج ۷، ولفظہ لا ینبغی للمطی ان یشد رحالہ إلی مسجد یبتغی فیہ الصلاۃ الخ۔

مختلف شرحیں کی ہیں. اچھی شرح وہ ہے جو امام مالکؒ اور دوسرے اکابر سے منقول ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر رکھا جائے واقعی یہ ٹکڑا جنت سے لایا گیا ہے اور آخرت میں جنت کے ساتھ مل جائے گا بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ مسجد کے اس حصہ میں عبادت کرنا جنت کے باغوں میں پہنچنے کا سبب بنے گا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حصہ کو جنت کا باغ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ذکر اللہ کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔ جیسا کہ دوسری احادیث میں حلقات ذکر کو جنت کے باغ کہا گیا ہے

منبری علی حوضی۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ یہ منبر قیامت کے دن حوض کوثر پر رکھا جائے گا. بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس منبر کے قریب عبادت کرنے والے کو میرے حوض سے پانی پینا نصیب ہوگا۔

عن عبد الرحمن بن عائش.........رأیت ربی عزوجل فی احسن صورۃ الخ فعلمت ما فی السمٰوات والارض[1] اس حدیث سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کی وسعت ثابت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے احاطۂ علمی اس سے ثابت نہیں ہوتا. اس لئے کہ اول تو اسمیں علم اجمالی مُراد ہے تفصیلی مُراد نہیں دوسرے اگر علی سبیل التنزل مان لیا جائے کہ" ما فی السمٰوات والارض" کا آپ کو علم تفصیلی ہوگیا تھا تب بھی علم محیط اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ موجودات کا دائرہ ما فی السمٰوات والارض تک محدود نہیں اس کے علاوہ بھی حق تعالیٰ کی مخلوق ہے نیز اگر اس سے احاطۂ علمی ثابت کیا جائے تو اس حدیث کا ان نصوص قطعیہ سے تعارض ہوگا جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم محیط صرف خاصۂ باری تعالیٰ ہے۔ اس لئے یہی کہنا چاہیئے کہ اس حدیث میں آپ کے علم کی وسعت بیان کی گئی ہے۔ ملا علی قاری اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں" یعنی ما أعلمہ اللہ تعالیٰ مما فیہما من الملائکۃ والاشجار وغیرہما وھو عبارۃ عن سعۃ علمہ الذی فتح اللہ بہ علیہ" چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں لکن لابد من التقیید الذی ذکرناہ (أی قید ما اعلمہ اللہ تعالیٰ. (المرتب) اذ لا یصح اطلاق الجمیع کما ھو الظاھر (مرقات ص ۲۱۰ ج ۲)

---

[1] اسی مضمون کی حدیث فصل ثالث میں بحوالہ ترمذی حضرت معاذؓ کی بھی آرہی ہے اس میں امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح بھی نقل کی گئی ہے. اس کے متعلق یہ بات یاد رہے کہ یہ حدیث ترمذی کے تمام نسخوں میں نہیں ہے. ہندوستان کے مطبوعہ نسخوں میں بھی نسخہ کا نشان دے کر حاشیہ میں لکھی گئی ہے (جامع ترمذی، کتاب التفسیر سورۂ صٓ)

عن ابی ذر قال قلت یارسول اللہ ای مسجد وضع فی الأرض أول الخ

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجدِ حرام اور مسجدِ اقصیٰ کی بنار کی درمیانی مدت چالیس سال ہے۔ حالانکہ بیت اللہ کے بانی ابراہیم علیہ السلام ہیں اور بیت المقدس کے بانی سلیمان علیہ السلام ہیں ان دونوں کے درمیان تو صدیوں کا فاصلہ ہے پھر یہ کیسے کہدیا گیا کہ دونوں مسجدوں کی بنار میں چالیس سال کا فاصلہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بنار ابراہیمی اور بنار سلیمانی کا ذکر نہیں بلکہ یہاں اس بنا کا ذکر ہے جو پہلے فرشتوں نے دونوں کی کی تھی۔ فرشتوں کی بناؤں کے درمیان چالیس سالہ فاصلہ بتانا مقصود ہے۔

باب الستر

اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ نماز میں اور نماز سے باہر ستر عورت ضروری ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ امام شافعی اور امام احمد اور جمہور علمار کے نزدیک ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط ہے۔ امام مالک کے نزدیک ستر عورت نماز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے۔ بلکہ سنن الصلوٰۃ میں سے ہے۔ لہٰذا اگر ستر ڈھانپنے کے بغیر نماز پڑھے گا تو گناہگار تو ہوگا لیکن نماز صحیح ہو جائے گی۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ جسم کا کتنا حصہ ستر ہے۔ ستر کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عورۃ الرجل (۲) عورۃ الحرۃ (۳) عورۃ الأمۃ۔ ہر ایک کی تفصیل الگ الگ ہے۔ عورۃ الرجل یعنی مرد کا ستر کتنا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی اور اکثر فقہار کے نزدیک مرد کا ستر ما بین السرۃ والرکبۃ ہے۔ امام احمد کی روایت مشہورہ بھی اسی طرح ہے۔ ناف اور رکبہ کے ستر میں داخل ہونے میں اقوال مختلف ہیں حنفیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ ناف ستر میں داخل نہیں رکبہ داخل ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک صرف قبل اور حلقہ دبر ستر ہے فخذ ستر نہیں۔ یہ داؤد ظاہری، ابن جریر طبری، ابن علیہ وغیرھم کا مذہب ہے اور امام مالک و احمد کی ایک ایک روایت ہے۔

آزاد عورت کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا سارا بدن عورت ہے سوائے وجہ اور کفین کے۔ قدمین کے بارہ میں روایات مختلف ہیں۔

باندی کا ستر اتنا ہی ہے جتنا مرد کا البتہ باندی کا ظہر اور بطن بھی ستر میں داخل ہے۔ یہ بات یاد رہے کہ عورت کے لئے نماز میں کتنا بدن ڈھانپنا ضروری ہے یہ مسئلہ الگ ہے اور اجنبیہ کے کس حصہ

---

[۱] بدایۃ المجتہد ص ۸۲ ج ۱ ولکنہ لم یذکر مذہب احمد فانہ یستفاد من مختصر الخرقی مع شرحہ "المغنی" لابن قدامۃ (ص ۵۷۷ ج ۱)

[۲] مغنی ابن قدامہ ص ۵۷۸، ۵۷۹ ج ۱۔

کی طرف دیکھنا جائز ہے یہ دوسرا مسئلہ ہے۔ دیکھنے کی ممانعت کا مدار فتنہ ہے چہرہ کی طرف دیکھنا فتنہ کا باعث بنتا ہے اس لئے اس کی طرف نظر ناجائز ہے اگرچہ اس کے کھلا رہنے سے نماز درست ہوجاتی ہے۔

عن عمر بن ابی سلمة قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی ثوب واحد مشتملاً به ص۴۲

اشتمال کا معنی ہے چادر اس طرح سے اوڑھنا کہ ایک کنارہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں کندھے پر ڈال لیا جائے اور دوسرا کنارہ بائیں بغل کے نیچے سے نکال کر دائیں کندھے پر ڈال لیا جائے۔ پھر دونوں کناروں کو سینے پر لاکر گانٹھ دے دی جائے۔ اس ہیئت کو توشح، التحاف اور تخالف بین الطرفین بھی کہتے ہیں۔ اگر ایک ہی کپڑا ہو اور لمبا ہو تو اس طرح کرلینا جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔ اس سے کندھے بھی ڈھکے جاتے ہیں اور نماز کے دوران چادر کے کھلنے کا خطرہ نہیں رہتا۔

اس باب کی دوسری حدیث میں کندھا ننگا ہونے کی صورت میں نماز پڑھنے سے نہی ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ نہی تحریمی ہے انکے نزدیک نماز میں کندھوں کا چھپانا واجب ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک کندھے چھپانا نماز میں واجب نہیں۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ حتی الامکان کندھے ڈھانپنے کی کوشش کرے۔

عن ابی ھریرة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن السدل فی الصلوٰة ص۴۲

سدل کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ رومال وغیرہ سر یا کندھے پر رکھ کر لٹکا دینا اس کے کنارے ملائے نہ جائیں دوسری یہ کہ کرتہ وغیرہ بازو داخل کئے بغیر صرف گلے میں لٹکا لینا۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے لباس کا ہر وہ طریقہ جو ہیئت معروفہ کے خلاف ہو سدل میں داخل ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال بینما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی باصحابه اذ خلع نعلیه الخ ص۴۲

اس حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتوں سمیت نماز شروع فرمادی تھی۔ نماز کے دوران جبرئیل علیہ السلام نے اطلاع دی کہ جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے تو آپ نے جوتے اتار دیئے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جب نماز انہی جوتوں میں شروع فرماچکے تھے اور کچھ نماز ان جوتوں میں پڑھ بھی لی تھی اس وقت جوتے اتارنے سے نماز کیسے درست ہوئی چاہیئے تو یہ تھا کہ نماز دوبارہ شروع کرتے۔ اس اشکال کے دو جواب ہوسکتے ہیں۔

ایک یہ کہ جوتے میں نجاست قلیلہ لگی ہوئی تھی جو معاف ہے۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جاری رکھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "قذر" سے مراد نجاست نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ایسی چیز ہے جس سے نفرت اور گھن آتی ہو۔ جیسے بلغم رینٹھ وغیرہ

باب السترة

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغدو الی المصلی والعنزة بین یدیہ تحمل الخ ص۲۳

اگر کسی کھلے میدان میں نماز پڑھنی ہو تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک سترہ گاڑھ لینا مستحب ہے۔ بعض کے نزدیک واجب ہے۔ وجوب والے قول کی نسبت بعض نے امام احمد کی طرف بھی کی ہے[1]۔

عن ابی سعید .... اذا صلی احدکم الی شیٔ یسترہ من الناس فاراد احد ان یجتاز الخ ص۲۴

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص نمازی اور سترہ کے درمیان سے گذرنے لگے تو اسے روک دینا چاہیئے قولاً جیسے سُبحان اللہ وغیرہ کہنا یا اشارةً یعنی ہاتھ سے اشارہ کر دے۔ روکنے کے لئے عمل کثیر کی اجازت نہیں ہے۔

اس حدیث میں یہ ہے کہ اگر کوئی نمازی اور سترہ کے درمیان سے گذرنے لگے تو اول تو اُسے روکے اگر نہ رکے تو اس سے قتال کرے (فإن ابی فلیقاتلہ) اس بات پر اجماع ہے کہ گزرنے والے سے کسی ہتھیار وغیرہ کے ساتھ قتال کرنا جائز نہیں اور نہ ہی کوئی ایسا عمل جائز ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو۔ تو ترک قتال اجماعی مسئلہ ہوا[2]۔ یہ حدیث اس اجماع کے بظاہر خلاف ہے۔ اس لئے اس میں توجیہ کی ضرورت ہے۔ کئی توجیہات کی گئی ہیں۔

(۱) یہ روایت شاذ ہے۔ محفوظ روایات میں فلیقاتلہ کے لفظ نہیں ہیں۔ اس لئے محفوظ روایات کے مقابلہ میں شاذ روایت پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے بھی اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے[3]۔

(۲) بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ابتداء اسلام میں تھا جس وقت نماز میں عمل کثیر کی اجازت تھی بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

(۳) بعض نے فرمایا ہے کہ قتال سے مُراد شدت سے روکنا ہے۔

(۴) بعض حضرات نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ گذرنے والا شخص اس قابل ہے کہ اس سے قتال کیا جائے لیکن حالتِ صلوٰة اس سے مانع ہے اس لئے اس سے اس وقت قتال نہیں کیا جائے گا۔

(۵) فلیقاتلہ کا مطلب یہ ہے کہ سلام پھیر کر اس سے مؤاخذہ کرے۔

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۹ ج ۳۔

[2] انظر لنقول العلماء فی ذلک اوجز المسالک ص ۱۰۰ ج ۲۔

[3] دیکھئے مؤطا امام محمد ص ۱۴۹

عن ابی ھریرۃ.......... تقطع الصلوٰۃ المرأۃ والحمار والکلب الخ ص

اگر نمازی کے آگے سے حدیث میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی گذر جائے تو نماز ٹوٹ جاتی ہے یا نہیں؟ اصحاب ظواہر کے نزدیک عورت، گدھے اور کتے کے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ کلب اسود کے علاوہ کسی چیز کے سامنے سے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی۔

دوسری روایت یہ ہے کہ ان تینوں چیزوں کے گذر جانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جمہور سلف کے نزدیک کسی چیز کے بھی نمازی کے آگے سے گذرنے سے نماز نہیں ٹوٹتی[1]

جن حضرات کے نزدیک ان تین چیزوں میں سے کسی کے گذرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ان کا استدلال اس زیر بحث حدیث سے ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

(۲) تقطع الصلوٰۃ میں قطع سے مراد قطع خشوع ہے۔ یعنی ان چیزوں کے سامنے سے گذر جانے سے نماز کا خشوع باقی نہیں رہتا۔ نمازی کی توجہ ہٹ جاتی ہے۔ اس پر سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ قطع خشوع میں ان کی کیا خصوصیت ہے۔ کوئی چیز بھی نماز کے دوران سامنے آجائے تو توجہ منتشر ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تین کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ ان کے سامنے آجانے سے قطع خشوع کا زیادہ خطرہ ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے اور کتے میں ایذا رسانی کا احتمال ہوتا ہے اور عورت کے سامنے آجانے کی صورت میں بُرے خیالات کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس باب کی آخری حدیث میں یہ لفظ ہیں "اذا صلّی احدکم الی غیر السترۃ فانہ یقطع صلوتہ الحمار والخنزیر والیہودی والمجوسی والمرأۃ۔ اس میں سب کے نزدیک قطع سے مُراد قطع خشوع ہی ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں عورت، حمار اور کلب کے علاوہ خنزیر، یہودی اور مجوسی کا بھی ذکر ہے۔ ظاہر ہے ان کے گذرنے سے کسی کے نزدیک بھی نماز نہیں ٹوٹتی۔

حنفیہ اور جمہور کے دلائل کئی ہیں مثلاً

(۱) فصل ثانی میں حضرت فضل بن عباسؓ کی حدیث ہے بحوالہ ابوداؤد ونسائی۔ اتانا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ونحن فی بادیۃ لنا ومعہ عباس فصلّی فی صحراء لیس بین یدیہ سترۃ وحمارۃ لنا وکلبۃ تعبثان بین یدیہ فما بالیٰ بذٰلک۔

(۲) فصل ثانی کی آخری حدیث عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم

---

[1] اوجز المسالک ص ۱۰۹ ج ۲۔

لا یقطع الصلوٰۃ شئ وادرأوا ما استطعتم فانما ھو شیطان۔ رواہ ابوداؤد۔

الفصل الثانی

عن ابی ھریرۃ .... اذا صلی احدکم فلیجعل تلقاء وجھہ شیئًا فان لم یجد فلینصب عصاہ فان لم یکن معہ عصًا فلیخطط خطًا ثم لا یضرہ ما مر امامہ ص۲۴

اگر کسی شخص کے پاس ایسی چیز نہ ہو جس کو سترہ بنا سکے. تو کیا خط سترہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے؟ اس میں مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے. صاحب ہدایہ اور بہت سے مشائخ کا مختار یہ ہے کہ خط کھینچنے کا کوئی فائدہ نہیں. محقق ابن الہمام کے نزدیک خط کھینچ لینا چاہیئے. اس سے نماز میں دلجمعی حاصل ہو جاتی ہے. امام ابو یوسف کی روایت بھی محقق ابن الہمام کے مطابق ہے. پھر جن حضرات کے نزدیک خط سترہ کے قائمقام ہو جاتا ہے ان کا اختلاف ہوا ہے کہ خط کس طرح کھینچنا چاہیئے طولاً یا عرضاً یا ہلالی صورت میں سب اقوال ہیں.

تجزئ عنہ اذا مر وابین یدیہ علی قذفۃ بحجر ص۲۵

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے کہ سترہ نہ ہونے کی صورت میں نمازی کے آگے سے کتنی دور سے گذرنا جائز ہے. اس میں بہتر قول یہ ہے کہ نمازی اگر مسنون جگہ پر نظر رکھے تو جو جگہ اس کی نظر کے دائرہ میں آتی ہے وہاں سے گزرنا جائز نہیں اس کے علاوہ جائز ہے.

باب صفة الصلوٰة

صفت سے مُراد نماز کے اجزاء داخلیہ ہیں خواہ وہ ارکان ہو یا واجبات یا سنن ومستحبات وغیرہ۔

عن ابی ھریرۃ ان رجلاً دخل المسجد ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جالس فی ناحیۃ المسجد فصلی الخ ص۷۵

یہ شخص جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا ہے ان کا نام خلاد بن رافع ہے یہ بدری صحابیؓ ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم اس لئے دیا ہے کہ انہوں نے رکوع، سجدہ اور قومہ وجلسہ میں تعدیل نہیں کی تھی۔

اس حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ خلاد بن رافع نے نماز میں غلطی کی تھی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی اور دوسری مرتبہ ان کو غلطی نہیں بتائی اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطاء فرمادی حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر علی الخطاء کرنا محال ہے جواب یہ ہے کہ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر علی الخطاء نہیں فرمائی اس لئے کہ آپ نے ہر مرتبہ یہی فرمایا ہے کہ تمہاری نماز ٹھیک نہیں ہوئی دوبارہ نماز پڑھو۔ نماز کے اعادہ کا حکم دینا تقریر علی الخطاء نہیں ہے بلکہ تنبیہ علی الخطاء ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی مرتبہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ کیوں نہ بتلادیا۔ تیسری یا چوتھی مرتبہ بتانے میں کیا حکمت ہے؟ علماء نے اس میں کئی حکمتیں اور نکتے بیان کئے ہیں مثلاً:

۱۔ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جائزہ لینا چاہتے ہوں کہ یہ نماز میں غلطی ناواقفیت کی وجہ سے کر رہے ہیں یا لاپرواہی اور غفلت کی وجہ سے جب بار بار تنبیہ کے باوجود غلطی کی اور بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھتے رہے تو معلوم ہوگیا کہ غلطی کا منشاء غفلت اور لاپرواہی نہیں ہے۔ بلکہ ناواقفیت اور مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے یہ غلطی ہوئی ہے۔

۲۔ ابتداءً تعلیم نہ دینے میں یہ حکمت بھی ہوسکتی ہے کہ اگر پہلے ہی نماز کا طریقہ بتادیتے تو وہ اتنا اوقع فی النفس نہ ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذدیا تین مرتبہ ان سے صرف اتنا ہی کہا کہ دوبارہ نماز پڑھو پہلی نماز نہیں ہوئی اس سے ان کے دل میں یہ جاننے کا داعیہ پیدا ہوا کہ میری نماز میں کون سی خامی ہے جس کی وجہ سے مجھے نماز کے اعادہ کا بار بار حکم دیا جارہا ہے۔ اس انداز سے جب انکے

اندر خوب طلب پیدا ہو گئی۔ اور انہوں نے خود عرض کیا "علمنی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کا صحیح طریقہ سمجھایا۔ طلب کے بعد سمجھانا اوقع فی النفس ہوتا ہے خود پوچھیں پھر بتایا جائے۔

نماز میں تعدیل ارکان کا حکم

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رکوع وسجود اور قومہ وجلسہ میں تعدیل اور طمانیت ہونی چاہیئے۔ یعنی یہ ارکان ٹھہر ٹھہر کر ادا کرنے چاہئیں۔ لیکن اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس تعدیل کی حیثیت کیا ہے۔ امام شافعی امام احمد اور امام ابو یوسف کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔ امام مالک سے اس میں کوئی روایت نہیں ہے علماء مالکیہ کی دو رائیں ہیں بعض نے واجب کہا ہے بعض نے سنت[1]۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تعدیل ارکان فرض نہیں پھر واجب ہے یا سنت اس میں مشائخ کی تخریجیں مختلف ہیں۔ امام کرخیؒ کی تخریج کے مطابق رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہے اور قومہ وجلسہ میں سنت ہے۔ امام جرجانی کی تخریج کے مطابق چاروں جگہ سنت ہے۔ امام طحاویؒ نے حنفیہ کے ائمہ ثلثہ سے فرضیت کا قول نقل کیا ہے۔ تخریج جرجانی ضعیف ہے اور تخریج کرخی وتخریج طحاوی میں زیادہ فرق نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ فرض سے امام طحاوی کی مراد فرض عملی ہو۔ محقق ابن الہمام وغیرہ بعض فقہاء حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ چاروں جگہ تعدیل ارکان واجب ہے[2]

جن حضرات کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے وہ خلاد بن رافع کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تعدیل ارکان نہ کرنے کی وجہ سے اعادۂ صلوٰۃ کا حکم دینے کے بعد فرمایا "فانك لم تصل" طرفین کے نزدیک "لم تصل" میں نفس صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی ہے یعنی تمہاری نماز ناقص رہ گئی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں یہ بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا طریقہ بیان کرنے کے بعد خلاد بن رافع سے یہ فرمایا تھا[3] فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلوتك اس کے بعد راوی فرماتے ہیں وكان هذا اهون عليهم من الأولى انه من انتقص من ذلك شيئا انتقص من صلوته ولم تذهب كلها۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو صحابہؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "فانك لم تصل" سے تشویش ہوئی کہ شاید تعدیل ارکان وغیرہ نہ ہونے سے نماز ہی نہیں ہوتی لیکن جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں وضاحت فرما دی تو صحابہ رضی اللہ عنہم کو تسلی

---

[1] حاشیہ الکوکب الدری ص ۱۳۲ ج ۱ [2] ماخوذ از البحر الرائق ص ۲۹۹ و ۳۰۰ ج ۱

[3] جامع الترمذی ص ۶۶ ج ۱

ہوگئی کہ تعدیلِ ارکان نہ ہونے سے نماز بالکلیہ ختم نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے[1]۔ حنفیہ کا بھی بعینہٖ یہی مذہب ہے
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خلاد بن رافع کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا ہے اس کی وجہ امام شافعی اور
امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک تو یہ ہوگی کہ چونکہ ان سے ایک فرض چھوٹ گیا ہے جس کی وجہ سے انکی
نماز نہیں ہوئی اس لئے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ طرفین کے نزدیک وجہ یہ ہوگی کہ واجب چھوٹ
جانے کی وجہ سے نماز ناقص رہ گئی ہے اس لئے یہ نماز واجب الاعادہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر
کوئی واجب نماز بغیر سہو کے چھوڑ دیا جائے تو ایسی نماز ناقص ادا ہوتی ہے اور اس کا اعادہ واجب
ہوتا ہے۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ تعدیلِ ارکان کے مسئلہ میں اختلاف کا مبنیٰ دوسرا اصولی اختلاف ہے
وہ یہ کہ حنفیہ دلائل کے تفاوت کی وجہ سے فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں دوسرے ائمہ فرق
نہیں کرتے اس مسئلہ کی کچھ وضاحت کتاب الطہارۃ میں ہو چکی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے
گرامی یہ ہے کہ اس مسئلہ میں جو اختلاف مشہور ہے یہ اختلاف لفظی سا ہے۔ اس لئے کہ تعدیلِ
ارکان کے تین درجے ہیں۔

۱۔ اتنا توقف کرنا کہ اعضاء کی حرکتِ انتقالیہ بند ہو جائے۔ تعدیل وطمانینت کا یہ درجہ بالاتفاق فرض ہے
۲۔ اتنی دیر ٹھہرنا کہ ایک مرتبہ تسبیح کہی جا سکے۔ یہ درجہ سب کے نزدیک واجب ہے۔
۳۔ تین مرتبہ تسبیح کی مقدار توقف کرنا۔ یہ درجہ سُنّت ہونا چاہیئے۔

جن حضرات نے تعدیلِ ارکان کو فرض کہا ہے ان کی مراد پہلا درجہ ہے۔ جنہوں نے واجب
کہا ہے ان کی مراد دوسرا درجہ ہے اور سُنّت قرار دینے والوں نے تیسرے درجہ کو سنت کہا ہے۔
لہٰذا یہ اختلاف حقیقی نہیں لفظی ہے۔

---

[1] قال العلامة العثمانیؒ فی فتح الملهم (ص ٣٤ ج ٢) قال شیخنا المحمود قدس الله روحه ان الشافعی ومن وافقه قد فهم من قول النبی صلی الله علیه وسلم "صل فانك لم تصل" ما فهمه الصحابة قبل بیان النبی صلی الله علیه وسلم من نفی الصحة وابوحنیفة رحمه الله فهم منه ما فهموا بعد بیانه صلی الله علیه وسلم من نفی الكمال والتمام فوازن بینهما واختر ایهما سمت.

عن عائشۃؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستفتح الصلوٰۃ بالتکبیر الخ مے

وکان یفرش رجلہ الیسریٰ وینصب رجلہ الیمنیٰ

تشہد میں بیٹھنے کا طریقہ

نماز میں التحیات کے وقت کس طرح بیٹھنا چاہیئے اس کے متعلق حدیثوں میں دو کیفیتیں وارد ہیں

۱۔ کیفیۃ افتراش کیفیۃ افتراش کی تفصیل یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا کر سرین اس پر رکھ لے اور دائیں پاؤں کو کھڑا کرے۔

۲۔ کیفیۃ تورک اس کی مشہور صورت یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو ایک طرف نکال لے اور سرین زمین پر رکھ کر بیٹھ جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے التحیات کے وقت بیٹھنے میں یہ دونوں کیفیتیں ثابت ہیں اس لئے سب فقہاء کے نزدیک دونوں جائز ہیں۔ اختلاف فقہاء کا اس بات میں ہوا کہ دونوں میں سے افضل اور مسنون کون سی ہے۔ اس میں اہم مذہب چار ہیں لے۔

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں افتراش مسنون اور افضل ہے۔ تورک جائز ہے

۲۔ امام مالکؒ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ نماز کے ہر قعدہ میں مطلقاً تورک افضل ہے۔

۳۔ امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس نماز کے دو قعدے ہوں اس کے دوسرے قعدے میں تورک افضل ہے اس کے ماسوا افتراش افضل ہے۔

۴۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ میں سلام پھیرا جاتا ہے اس میں تورک افضل ہے باقیوں میں افتراش۔

امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں ثمرہ اختلاف دو رکعت والی نماز میں ظاہر ہوگا، مذہب ثالث کے مطابق اس میں افتراش افضل ہے اور رابع کے مطابق اس میں تورک افضل ہے۔ ان دونوں مذہبوں میں اختلاف کی وجہ علت تورک میں اختلاف ہونا ہے۔ مذہب ثالث والوں نے مذہب کی علت امتیاز بین القعدتین سمجھی یعنی قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کی کیفیت اور ہو یعنی افتراش اور قعدہ ثانیہ میں کیفیت اور ہو یعنی تورک۔ اور دونوں قعدوں میں امتیاز کی ضرورت اسی نماز میں ہوگی جس کے دو قعدے ہوں گے۔ دوسرے قعدے میں اس لئے تورک کرنا ہے تاکہ پہلے سے امتیاز ہوجائے۔ دو رکعت والی نماز کا قعدہ ہی ایک ہے اس لئے امتیاز کی ضرورت نہیں اس میں افتراش افضل ہے اور مذہب رابع والوں کے ہاں تورک کی علت تطویل قعدہ ہے یعنی آخری قعدہ

لے مذاہب از اوجز المسالک ص ۲۵۴ ج ۱

لمبا ہوتا ہے اس میں وہ صورت ہونی چاہیئے جو آسان ہو اور آسانی تورک میں ہے اس لئے آخری قعدہ میں تورک افضل قرار دیا گیا خواہ وہ دو رکعت کی نماز کا آخری قعدہ ہو خواہ تین یا چار رکعتوں والی کا۔ چونکہ لمبا ہونے کی علت میں ہر آخری قعدہ برابر ہے۔

حدیث سے افتراش اور تورک دونوں ثابت ہیں حنفیہ کے نزدیک افتراش افضل ہے اس لئے کہ احادیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر معمول افتراش والا معلوم ہورہا ہے نیز افتراش میں مشقت زیادہ ہے۔ جتنی مشقت زیادہ ہوگی اتنا اجر زیادہ ہوگا چونکہ افتراش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول ہے اور اس میں مشقت و اجر بھی زیادہ ہے اس لئے حنفیہ نے مطلقاً افتراش کو افضل قرار دیا ہے۔ اور تورک والی احادیث کو عذر یا بیان جواز پر محمول کیا ہے۔

وکان ینھی عن عقبۃ الشیطان۔ عقبۃ الشیطان کا مشہور مطلب یہ ہے کہ دونوں پاؤں کھڑے کرکے ایڑیوں پر بیٹھ جانا۔ دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ سرین زمین پر رکھ کر گھٹنوں کو کھڑا کر لینا جس کو اقعاءِ کلب بھی کہتے ہیں۔

عن ابی حمید الساعدی قال فی نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص

وعن ابن عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ حذو منکبیہ الخ ص

نماز میں رفع یدین کے مسائل

نماز میں ہاتھ اٹھانے کے متعلق اہم مسائل فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

فائدہ اولیٰ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا ائمہ اربعہ کے نزدیک سُنّت ہے۔ امام اوزاعی اور بعض سلف کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا فرض ہے لیکن ائمہ اربعہ فرضیت کے قائل نہیں مسنون سمجھتے ہیں۔ البتہ تکبیر تحریمہ کہنا عند الجمہور فرض ہے

فائدہ ثانیہ ہاتھ کب اٹھانے چاہئیں؟ تکبیر سے پہلے، ساتھ یا بعد میں؟ اس میں عقلی احتمال تینوں ہیں۔ ایک یہ کہ ہاتھ تکبیر کے ساتھ اٹھائے جائیں تکبیر اور رفع یدین میں مقارنت ہو۔ دوسرا احتمال یہ کہ پہلے رفع یدین کیا جائے پھر تکبیر کہی جائے تیسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے تکبیر کہی جائے بعد میں رفع یدین کیا جائے تیسرا احتمال کسی کا مذہب نہیں۔ پہلے دو احتمالوں کی طرف علماء گئے ہیں۔ علماء کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ پہلے دو احتمالوں سے راجح اور مختار کون سی صورت ہے۔ دونوں قول موجود ہیں۔ مشائخ حنفیہ کا بھی ترجیح اور اولویت میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ کا مختار یہ

ہے کہ پہلے رفع یدین ہو پھر تکبیر ہو۔ امام طحاوی اور امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ تکبیر اور رفع یدین میں مقارنت ہونی چاہیئے۔ یہ اختلاف اولیت میں ہے جائز دونوں صورتیں ہیں۔

فائدہ ثالثہ ہاتھ کہاں تک اٹھانے چاہئیں۔ اس میں روایاتِ حدیث تین قسم کی ہیں بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ منکبین تک ہاتھ اٹھانے چاہئیں جیساکہ ابن عمرؓ کی زیرِ بحث روایت میں ہے۔ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ کانوں تک ہاتھ اُٹھانے چاہئیں جیساکہ فصل اوّل ہی میں مالک بن حویرثؓ کی متفق علیہ روایت میں ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ فروعِ اذنین یعنی کانوں کے بالائی حصہ تک اٹھانے چاہئیں جیساکہ مالک بن حویرث ہی کی دوسری روایت میں ہے۔

ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ منکبین تک اٹھانے بہتر ہیں اور حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ ہاتھ نرمۂ گوش تک اٹھانا چاہئیں لیکن ائمہ کا یہ اختلاف لفظی سا معلوم ہوتا ہے۔ تقریباً سب ائمہ سے ایسی تقریریں منقول ہیں جن سے روایات حدیث میں بھی تطبیق ہو جاتی ہے اور ائمہ کا اختلاف بھی اٹھ جاتا ہے۔ ان تقریروں کا ملخص یہ ہے کہ ہاتھ اس طرح اٹھانے چاہئیں کہ کفین منکبین کے برابر ہو جائیں۔ اور انگوٹھے نرمۂ گوش کے برابر۔ اور ہاتھ کی انگلیاں کانوں کے اُوپر کے حصہ کے برابر یا سر کے برابر یہ تین باتیں بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کا فعل ایک ہی قسم کا تھا اس میں یہ تینوں باتیں تھیں کسی نے کفین کی کندھوں کے ساتھ محاذات دیکھ کر یہ نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کندھوں تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے اور کسی نے ابہامین اور شحمتی اذنین کی محاذاۃ دیکھ کر اس فعل کو یوں نقل کر دیا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھایا کرتے تھے۔ اور کسی نے انگلیوں کی محاذات کانوں کے بالائی حصہ کے ساتھ دیکھ کر یہ تعبیر اختیار کی کہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کانوں کے بالائی حصہ تک ہاتھ اٹھاتے تھے معبر عنہ ایک ہی فعل ہے اسی کی تعبیرات مختلف ہیں۔ اس تقریر سے احادیث میں تطبیق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ائمہ کے مذاہب میں اس مسئلہ میں کوئی معتد بہ اختلاف نہیں فرق صرف اتنا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ابہامین کو بالقصد نرمۂ گوش کے محاذ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ بالتبع کفین منکبین کے برابر ہو جائیں گے اور شافعیہ کے نزدیک برعکس۔ کہ بالقصد تو ہتھیلی کو کندھے کے برابر کرنے کی کوشش کرے جب ایسا ہو جائے گا تو بالتبع انگوٹھے نرمۂ گوش کے برابر ہو جائیں گے۔

بعض علماء نے تطبیق احادیث اور طرح دی ہے۔ وہ تطبیق اس بات کو تسلیم کر کے ہے کہ احادیث کا مدلول جدا جدا ہے۔ اس تطبیق کی تقریر یہ ہے کہ سردیوں میں جب آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اوپر کمبل وغیرہ ہوتا تو کندھوں تک ہاتھ اٹھانے پر اکتفاء کرتے اور جب کوئی ایسا عذر نہ ہوتا تو

ہاتھ کانوں تک اٹھاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ دو فعل دو مختلف قسم کے حالات میں ہیں۔

فائدہ رابعہ نماز کے شروع میں رفع یدین کرنے کی علماء نے بہت سی حکمتیں لکھی ہیں۔ مثلاً ۱۔ رفع یدین کر کے اللہ کے غیر کی عظمت اور کبریاء کی نفی کرنا مقصود ہے۔ پھر اللہ اکبر کہہ کر اللہ کی کبریاء کا اثبات ہے فعل سے غیر اللہ کی عظمت کی نفی اور اپنے قول سے اللہ کی کبریاء کا اثبات ہے۔ ۲۔ رفع یدین کر کے دنیا کو پس پشت ڈالنا مقصود ہے گویا دنیا کو اٹھا کر پرے پھینک دیا دل صرف ایک کی طرف لگا دیا۔ ۳۔ ساجد اور مسجود کے درمیان کے حجابات کو دور کرنے کے لئے ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ ۴۔ ہاتھ اٹھانے میں ایک فائدہ یہ بھی کہ بہروں کو بھی پتہ چل جائے کہ نماز شروع ہوگئی۔

فائدہ خامسہ — نماز میں کتنی جگہ رفع یدین کرنا چاہیئے

اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے اور سہولت ضبط کے لئے چند امور پیش کئے جاتے ہیں (ہر امر کو تنویر کا نام دیا جائے گا۔)

تنویر اوّل — مذاہب ائمہ

افتتاح صلوٰۃ کے وقت رفع یدین بالاتفاق مسنون ہے (کمامر) ایسے ہی ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا نظریہ یہ ہے کہ افتتاح صلوٰۃ اور رکوع کو جانے کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت ان تین جگہوں کے علاوہ اور جگہوں میں نماز کے اندر رفع یدین سنت نہیں مثلاً دو سجدوں کے درمیان یا تیسری رکعت سے اٹھتے وقت یا نماز کے ہر انتقال میں کسی جگہ رفع یدین مسنون نہیں۔ بعض سلف ان تین جگہوں کے علاوہ بھی رفع یدین کے قائل ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہی ہے کہ تین جگہ کے علاوہ اور جگہ سنت نہیں ہے رفع یدین کے بارہ میں ائمہ کا اختلاف صرف دو جگہ ہے ایک رکوع کو جاتے وقت اور دوسرے رکوع سے سر اٹھانے کے وقت۔ امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام مالک قول مشہور اور قول مختار یہ ہے کہ ان دو جگہ ترک رفع یدین افضل ہے۔ امام شافعی اور احمد کے نزدیک ان دو جگہ رفع یدین کرنا سنت اور افضل ہے۔ امام مالک کی بھی ایک روایت اسطرح سے ہے۔ لیکن ابن القاسم کی روایت امام مالک سے ترک رفع یدین کی ہے۔ اور یہی مالکیہ کا مختار ہے۔

تنویر ثانی — حیثیت اختلاف

یہ اختلاف جواز عدم جواز میں نہیں۔ اختیار اور اولیت میں ہے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی رکوع

کو جاتے اور اُٹھتے وقت رفع یدین کرنا جائز ہے۔ لیکن اولیٰ اور مختار ان دو جگہوں میں ترک رفع ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ان دو جگہ ترک رفع جائز ہے۔ لیکن اولیٰ اور مختار ان دو جگہ رفع کرنا ہے چوتھی صدی کے مشہور فقیہ حنفی ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں تصریح کی ہے کہ جس مسئلے میں احادیث صحیحہ دونوں طرف سے وارد ہوں اس میں ائمہ کا اختلاف جواز میں نہیں ہوتا اختیار میں ہوتا ہے پھر اس قسم کے مسائل میں ترجیع فی الاذان ایتار فی الاقامت جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرھا مسائل کو ذکر کیا ہے۔ اس تصریح سے معلوم ہوا کہ ان سب مسائل میں جو اختلاف ہے وہ جواز عدم جواز کا نہیں صرف اولویت کا ہے حضرت گنگوہی اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے حنابلہ میں سے ابن تیمیہ اور ابن القیم نے اور مالکیہ میں سے ابن عبدالبر نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت واولویت میں ہے۔ فریقین کے نزدیک دونوں شقیں جائز ہیں۔

تنویر ثالث احادیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع یدین کرنا تین جگہ بھی ثابت ہے اور تین کے علاوہ بھی ثابت ہے حتیٰ کہ ہر انتقال کے وقت رفع یدین ثابت ہے مثلاً سنن ابن ماجہ ص۶۲ باب رفع الیدین اذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع۔ اس باب میں ایک حدیث کے الفاظ یہ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ مع کل تکبیرۃ فی الصلوٰۃ المکتوبۃ۔ اسی باب کے آخر میں حدیث ہے۔ عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ عند کل تکبیرۃ۔ خود ابن عمر کی حدیث صحیح بخاری میں ہے جس میں قیام من الرکعتین کے وقت بھی رفع یدین کا ذکر آرہا ہے[۱]۔ اور بھی احادیث سے ان تین مواقع کے علاوہ رفع یدین کرنا ثابت ہے[۲]۔

---

[۱] صحیح البخاری ص۱۰۲ ج۱

[۲] جیسے (۱) مالک بن حویرث کی روایت نسائی (ص ۱۶۵ ج ۱) میں ہے۔ اس میں سجدہ کو جاتے وقت اور سجدہ سے اٹھتے وقت رفع یدین کا ذکر ہے۔ حافظؒ اس کے بارہ میں فرماتے ہیں واُصح ماوقفت علیہ من الاحادیث فی الرفع فی السجود ما رواہ النسائی الخ پھر یہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ولم ینفرد بہ سعید فقد تابعہ ہمام عن قتادہ عند ابی عوانۃ فی صحیحہ (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲)
(۲) نسائی (ص ۱۷۲ ج ۱) اور ابوداؤد ۱۰۸ ج ۱ میں عبداللہ بن طاؤس کا یہ فعل منقول ہے۔ فکان اذا سجد السجدۃ الاولیٰ فرفع رأسہ منہا رفع یدیہ تلقاء وجہہ اس پر (اگلے صفحے پر)

تنویر رابع احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہؓ وتابعین سے رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین فی الموضعین اور ترکُ رفع الیدَیْن دونوں باتیں ثابت ہیں۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دونوں کا ثبوت متواتر ہے۔ رفع یدین کی روایتیں تو اسناداً بھی متواتر ہیں اور ترکِ رفع یدین کی احادیثِ مرفوعہ گو متواتر بالاسناد نہیں۔ لیکن متواتر بالتعامل یہ بھی ہے۔ تواتر تعامل بھی تواتر کی ایک قسم ہے کما ذکرنا فی المقدمة۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر صحابہ اور تابعین اور بعد کے دونوں میں رفع کرنے والے بھی رہے ہیں اور ترکِ رفع کرنے والے بھی۔

رفع اور ترک رفع دونوں عمل ائمہ کے زمانے تک متواتر بالتعامل رہے ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے ترکِ رفع کو اختیار کیا جیسا کہ ان کا مذہب مختار ہے۔ ان کے ترک کو ترجیح دینے کی وجہ یہی ہوئی ہے کہ اہلِ مدینہ کا تعامل زیادہ تر ترکِ رفع کا تھا۔ امام مالک کے مذہب کا زیادہ تر دار و مدار تعامل اہل مدینہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مدینہ میں زیادہ تارکین تھے۔ مکہ میں زیادہ تر رفع یدین کا عمل ہوتا تھا۔ مکہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن زبیر سے لیا تھا۔ امام شافعی نے اپنی فقہ کا مدارِ عمل اہل مکہ پر رکھا ہے مراکز علمیہ میں سے اہم ترین مرکزِ علم کوفہ تھا کوفہ میں امام صاحب کے زمانہ تک سب علماء فقہاء اور عام

بقیہ ۱۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد بھی مروی ہے۔ رائیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ

(۳) ابوہریرہؓ کی روایت میں سجدہ کے وقت رفع یدین مذکور ہے (ابن ماجہ ص ۶۲)

(۴) حدیث ابی حمید الساعدی مع عشرة من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں قیام من الرکعتین کے وقت بھی رفع یدین مذکور ہے۔ (ابن ماجہ ص ۶۲ ابوداؤد ۱۰۶ ج ۱)

(۵) حدیث علی بن ابی طالب اس میں قیام من السجدتین کے وقت رفع یدین ثابت ہے (ابن ماجہ ص ۶۲ ابوداؤد ص ۱۰۹ ج ۱) اخرجہ الترمذی وصححہ واخرجہ ابوداؤد واحمد بن حنبل والنسائی وابن ماجہ وصححہ ایضا احمد بن حنبل فیما حکی عنہ الخلال لکن قال الخطابی لا اعلم احدا من الفقہاء قال بہ (اوجز المسالک ص ۲۰۴ ج ۱)

(۶) حدیث انسؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیہ فی الرکوع والسجود رواہ ابویعلی و اسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۱۳۱)

(۷) حدیث جابر بن عبداللہؓ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیہ فی کل تکبیرة من الصلوٰة المکتوبة رواہ احمد فی مسندہ (اعلاء السنن ص ۶۷ ج ۳) یہ چند مثالیں پیش کی ہیں کتب حدیث کے تتبع کرنے پر اس قسم کی بہت سی احادیث مل سکتی ہیں۔

مسلمانوں کا عمل ترکِ رفع کا تھا۔ کوفہ والوں نے یہ عمل عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی سے لیا تھا کوفہ کی بنا حضرت عمرؓ کی خلافت میں ہوئی ہے انہوں نے یہاں صدر معلّم حضرت ابن مسعودؓ کو بنا کر بھیجا تھا اور بھی بہت سے صحابہ یہاں آباد کر دئے گئے حضرت علیؓ نے کوفہ کو اپنا دار الخلافہ بنالیا تھا۔ تو اہلِ کوفہ نے یہ ترک رفع کا عمل ابن مسعود اور علی کے تلامذہ سے لیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے نماز سیکھ کر کوفے کے لوگ حضرت عمرؓ کی خدمت میں بھی گئے ہیں اُن سے بھی نماز سیکھی ہے اُس کے بعد بھی ترک رفع ہی کرتے رہے۔ بتانا یہ ہے کہ عہدِ رسالت سے لے کر ائمہ کے زمانہ تک بلادِ اسلامیہ اور مراکز علمیہ میں دونوں عمل جاری رہے ہیں۔ کوفہ میں تو سب تارکین تھے مدینہ میں اکثر تارکین تھے اور مکہ میں اکثر رافعین تھے دوسرے شہروں میں بھی تارک بھی تھے رافع بھی تھے۔ بغیر بحث اور مناظرہ کے دونوں عمل متواتر چلے آئے ہیں

یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ کسی چیز کے ثبوت کے لئے صحابہؓ و تابعین کا تعامل سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ صحابہ کرام کا معاشرہ وہ معاشرہ ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تشکیل دیا ہے۔ اس معاشرہ میں صرف وہی چیز رواج پا سکتی ہے جس پر دربارِ رسالت سے مہرِ تصدیق لگ چکی ہو۔ صحابہؓ کا عمل درحقیقت ترجمان السنۃ ہوتا ہے۔ محدثین کی طرز پر کسی چیز کو سند متصل سے ثابت کرنا یہ بھی ثبوت کا ایک اہم اور متبرک طریقہ ہے لیکن تعامل کا مقام اس سے بہت بلند ہے اس لئے کہ سندوں سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ زیادہ تر خبر واحد کے درجہ میں ہوتی ہے اور تعامل و توارث، تواتر کی ایک قسم ہے۔ خبر واحد کا درجہ تعامل کے سامنے وہی ہے جو ایک چراغ کا نصف النہار میں۔ چنانچہ ایک بات اگر سندِ صحیح سے ثابت ہو لیکن اہلِ مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہو تو امام مالک اہلِ مدینہ کے عمل کو اپنا مذہب بناتے ہیں اور اس حدیثِ صحیح میں تاویل کر لیتے یا ترک کر دیتے ہیں سندوں کی جانچ پڑتال اور اس میں تنقیح و تحقیق نہایت ضروری عمل ہے لیکن اپنی نظر کو اسی حد تک مقصور رکھنا اور تعاملِ سلف سے صرفِ نظر کر لینا بھی انتہائی تقصیر ہے۔

یہ تعامل کی عظمت سمجھانے کے لئے ایک ضمنی اشارہ تھا۔ بتانا یہ ہے کہ احادیث سے بھی رفع یدین اور ترکِ رفع دونوں ثابت ہیں اور صحابہؓ و تابعین کا عمل بھی دونوں طرح متواتر و متوارث چلا آرہا ہے۔ کسی جانب کے ثبوت کا انکار ضوءِ نصف النہار کا انکار ہوگا۔ لیکن یہ بات ماننی پڑے گی کہ اکثر عمل ترکِ رفع ہی کا رہا ہے۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا ہے کہ تین اہم مراکز علمیہ میں سے دو (مدینہ اور کوفہ میں) تارکین زیادہ تھے۔ امام ترمذی نے بھی حسب عادت یہاں باب رفع الیدین عند الرکوع قائم کر کے دونوں طرف کی حدیثیں پیش کی ہیں پہلے ابن عمرؓ کی رفع یدین والی حدیث پیش کی ہے

اس کے بعد فرماتے ہیں۔ وبهذا يقول بعض اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الخ اس کے بعد عبداللہ بن مسعود کی ترک رفع والی حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں وبه يقول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين وهو قول سفيان واهل الكوفة قائلین رفع کا ذکر کرتے وقت "بعض" کی تعبیر اور قائلین ترک رفع کے ذکر کے وقت "غیر واحد" کی تعبیر اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ صحابہؓ و تابعین میں اکثریت تارکین کی تھی۔

تنویر خامس جن احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نقل کی گئی ہے رفع یدین کو نقل کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

(الف) وہ حدیثیں جن میں تصریح ہے کہ رکوع کو جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کیا جاتا تھا جیسا کہ عبداللہ بن عمرؓ کی حدیثیں۔

(ب) وہ حدیثیں جن میں ترک کی تصریح ہے یعنی صراحۃً یہ ذکر کیا گیا ہے کہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین ہوتا تھا پھر کہیں نہیں ہوتا تھا جیسے عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ترمذی، نسائی وغیرہ میں موجود ہے

(ج) نماز کو نقل کرنے والی کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن میں نہ رفع کا ذکر ہے نہ ترک کا۔ دونوں سے ساکت یعنی راوی باقی آداب تو نقل کرتا ہے لیکن ان موقعوں پر رفع یدین ذکر نہیں کرتا۔ اگر غور کیا جائے تو یہ بھی ترک ہی کی دلیلیں بنتی ہیں۔ اس لئے کہ السكوت في معارض البيان بيان ہے۔ اگر رفع یدین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کرتے ہوتے تو راوی اس کو ضرور بیان کرتا۔ بیان نہ کرنا اور سکوت کرنا بظاہر دلیل ہے کہ ان دو جگہ رفع نہیں ہوتا تھا۔ اسی لئے سکوت اختیار کیا۔

اگر صرف پہلی دونوں قسموں کا تقابل کیا جائے تو قسم اول کی گنتی قسم ثانی کی حدیثوں کی گنتی سے زیادہ ہے۔ اسی لئے رفع یدین ثابت کرنیوالے حضرات یہ کہدیتے ہیں کہ رفع کی حدیثیں زیادہ ہیں ترک کی حدیثوں سے لیکن قسم ثالث کی حدیثیں بھی درحقیقت ترک ہی کی دلیلیں ہیں تو جب ان کو قسم ثانی کے ساتھ ملایا جائے گا تو ان کی تعداد رفع کی حدیثوں سے بڑھ جائے گی۔

اگر رفع کی حدیثیں زیادہ بھی ہوں تو یہ ترک کے پہلو کی کمزوری کی دلیل نہیں۔ بات یہ ہے کہ رفع ایک وجودی چیز ہے۔ اور ترک عدمی چیز ہے۔ وجودی چیز کو لوگ زیادہ نقل کرتے ہیں۔ عدمی کے نقل کی طرف کم ہی دھیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے ایک کام ایک مرتبہ کیا اور دس مرتبہ چھوڑا تو کرنا چونکہ وجودی چیز ہے اس لئے اس ایک مرتبہ کرنے کے ناقل بیسیوں اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور دس دفعہ کا ترک چونکہ عدمی چیز ہے۔ اس لئے اس کے نقل کرنے کی طرف شاید ہی کسی ایک آدھ آدمی کو دھیان ہو۔ اس مثال

میں کیا آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ کرنے کے ناقل زیادہ ہیں اور نہ کرنے کے ناقل ایک دو ہیں اس لئے کرنے کی تعداد زیادہ ہے اور نہ کرنے کی تعداد کم ہے۔ یقیناً آپ یہ سطحیت اختیار نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ یہی کہیں گے کہ کرنا چونکہ وجودی تھا اس لئے ایک مرتبہ کو ہی کئی افراد نے نقل کر دیا اور نہ کرنا ایک سلبی چیز ہے اگرچہ یہ دس گنا ہوا لیکن اس کے نقل کی طرف توجہ نہ ہوئی اس کی سلبیت اور عدمیت کی وجہ سے بالکل یہی حال اس مسئلہ میں ہے کہ رفع یدین اگر ترک سے کم بھی کیا گیا ہو تب بھی رفع ہی کے ناقل زیادہ ہوں گے۔ لہٰذا ناقلین کی قلت اور کثرت کو دیکھ کر رفع کو ترجیح دے لینا حقیقت شناسی کے خلاف ہے البتہ اور وجوہ ترجیح اگر سامنے ہوں تو پیش کیجئے ہم بھی ترک کے وجوہ ترجیح پیش کریں گے۔ جدھر جی چاہے چلے جائیں۔

تنویر سادس رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس ثبوت میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں۔ اس کو ہم اور وہ سب ہی مانتے ہیں اختلاف ان دو جگہ دوام رفع یدین کا ہے کہ آیا ان دو جگہ رفع یدین کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات شریفہ تک دوام و استمرار کیا ہے یا نہیں وہ دوام کے مدعی ہیں اور ہم دوام ثابت مانتے ان دو جگہ ثبوت رفع یدین متفق علیہ بات ہے دوام رفع یدین ان دو جگہ میں یہ متنازع فیہ ہے اختلاف اور نزاع کے موقع پر اگر وہ ایسی روایتیں پیش کریں جن سے دو جگہ ثبوت رفع یدین ہوتا ہے تو یہ انکے کیلئے درست نہ ہوگا اس لئے کہ ثبوت رفع یدین تو ہم ان دو جگہوں میں خود مانتے ہیں بلکہ ان دو جگہ سے زائد کے قائل ہیں۔ ہمیں سمجھانے کیلئے کچھ ایسی روایتیں پیش کیجئے جو نقطہ نزاعیہ کو ثابت کریں یعنی جن سے دوام ثابت ہو اور ہمارے خلاف ان کی دلیلیں صرف وہی حدیثیں بن سکتی ہیں جو دوام رفع یدین کو ان جگہوں میں ثابت کریں اور ایسی ان کے پاس ایک بھی صریح صحیح حدیث نہیں ہے۔ جتنی وہ پڑھ کے سُناتے ہیں وہ صرف ثبوت پر دال ہیں۔ اس میں تو اختلاف ہی کوئی نہیں وہ کہتے ہیں حدیثوں میں یہ لفظ ہیں کان یرفع یدیہ اذا رکع واذا رفع رأسہ من الرکوع۔ اس میں مضارع پر کان داخل ہے جو مفید استمرار ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان دو جگہ میں رفع یدین کرنے پر دوام اور استمرار ہوا ہے اس کا جواب یہ کہ مضارع پر کان کا داخل ہونا دوام و استمرار کو مستلزم نہیں۔ مضارع با کان کی دلالت استمرار پر صریح نہیں ہے۔ کتاب الطہارت میں حدیث گزر چکی ہے۔ کان یطوف علی نساءہ بغسل واحد۔ یطوف مضارع ہے۔ اس پر کان داخل ہے حالانکہ یہاں استمرار کا معنی نہیں ہے۔

ایک رات میں تمام ازواج کی طرف گشت کرنا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ دائمی معمول تھا نہ اکثری عمر میں ایک دو مرتبہ کا واقعہ ہے اور اس کو مضارع اور کان سے راوی نے تعبیر کیا ہے۔

اس لئے استمرار کی یہ دلیل غلط ہے۔ دوام کی کوئی صریح دلیل پیش کیجیے اس کی قدر کی جائے گی۔ لیکن یہ آپ سے نہیں ہوسکے گا۔ اس تقریر سے مغالطہ دور ہوگیا کہا جاتا ہے کہ رفع یدین کرنے والوں کی دلیلیں زیادہ ہیں یہ واقعہ کے خلاف ہے اور مغالطہ ہے۔ ثبوت رفع یدین کی حدیثوں کو اپنی دلیلیں سمجھ لیا۔ حالانکہ اسکا اختلافی مسئلہ سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ آپ اُن حدیثوں کی گنتی کیجیے جو صحیح ہوں اور صراحتاً دوام پر دال ہوں۔

بعض اوقات دوام ثابت کرنے کے لئے ابن عمرؓ کی وہ روایت پیش کر دی جاتی ہے جس میں تکبیر تحریمہ اور رکوع سے اٹھتے اور جاتے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کرنا مذکور ہے اس کے بعد یہ زیادتی بھی ہے فمازالت تلك صلاته حتى لقى الله[1] لیکن یہ زیادتی انتہا درجہ کی ضعیف بلکہ موضوع ہے۔ اس کی سند میں عصمت بن محمد ایک راوی ہے۔ اس پر محدثین نے شدید جرح کی ہے۔ یحییٰ بن معین فرماتے ہیں "كذاب يضع الحديث"۔ عقیلی فرماتے ہیں يحدث بالبواطيل عن الثقات۔ ابن عدی فرماتے ہیں۔ كل حديثه غير محفوظ[2]۔ اس کی سند میں ایک اور راوی عبدالرحمٰن بن قریش ہے اس پر بھی ائمہ رجال نے جرح کی ہے۔ بعض نے اسے متہم بالوضع قرار دیا ہے[3]۔

تنویر سابع — ترکِ رفع یدین کے چند دلائل

بہت سی احادیث مرفوعہ اور آثار صحابہؓ سے ثابت ہے کہ رفع یدین صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہونا چاہیئے۔ بہت سے علماء نے ایسی احادیث کی تخریج تفصیل سے کر دی ہے۔ مثلاً علامہ زیلعی نے نصب الرایہ ص ۳۹۳ ج ۱ سے ص ۴۰۶ ج ۱ تک ایسی احادیث کی تخریج بھی کی ہے اور ان کی سندوں پر کئے گئے اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں اوجز المسالک ص ۲۰۵ ج ۱ سے ص ۲۰۸ ج ۱ تک اور بذل المجہود جلد ثانی کے ابتدائی صفحات میں ایسی حدیثیں کافی پیش کر دی گئی ہیں۔ نیل الفرقدین اور بسط الیدین بھی اس موضوع پر بے نظیر اور منصفانہ کتابیں ہیں۔ ایسے ہی اعلاء السنن ص ۴۳ ج ۳ تا ص ۶۷ ج ۳ کا مطالعہ

---

[1] ذکرہ الزیلعی فی نصب الرآیہ ناقلاً عن البیہقی (ص ۴۰۹، ۴۱۰ ج ۱)

[2] دیکھئے میزان الاعتدال ص ۹۸ ج ۳ لسان المیزان ص ۱۷۰ ج ۴ تفصیل کے لئے ملاحظہ ماشیہ نصب الرایہ ص ۴۰۹، ۴۱۰ ج ۱

[3] میزان الاعتدال ص ۵۸۲ ج ۲ لسان المیزان ص ۴۲۵ ج ۳۔

بھی فنی اور فقہی حیثیت سے بہت مفید ثابت ہوگا۔ یہاں صرف برکت کے طور پر چند احادیث پیش کی جاتی ہیں۔

۱۔ جابر بن سمرہ کی حدیث مرفوع قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی اراکم رافعی ایدیکم کانہا اذناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوٰۃ[1] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں ہاتھ اٹھانے پر انکار فرمایا ہے پھر حکم دیا ہے نماز میں سکون اختیار کرنے کا۔ یہاں اس رفع یدین سے روکنا ہے جو نماز میں ہوتا ہے۔ اور وہ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت کا ہے۔ افتتاح کے وقت کا جو رفع یدین ہے یہ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی نہیں ہے۔ یہ نماز کے ایک طرف میں ہے۔ فی الصلوٰۃ نہیں ہے۔ نیز وہ رفع مجمع علیہ ہے اسمیں کسی کو کلام ہی نہیں۔

بعض نے اس استدلال پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ اس حدیث میں اس رفع یدین سے روکنا مقصود نہیں جو رکوع کو جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت ہوتا ہے۔ بلکہ شروع شروع میں سلام پھیرنے کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اس سے روکنا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی سلام کے وقت رفع یدین ہوتا تھا۔ اور اس سے روک بھی دیا گیا ہے۔ لیکن اس سے روکنے کے لئے اور حدیثیں ہیں۔ یہ حدیث اس کے متعلق نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں لفظ ہیں اسکنوا فی الصلوٰۃ یہ لفظ بتلاتے ہیں کہ یہاں اس رفع سے روکنا ہے جو فی الصلوٰۃ ہوتا ہے اور سلام کے وقت والا رفع تو خارج الصلوٰۃ ہے یا فی طرف الصلوٰۃ ہے وہ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی نہیں ہے[2]

---

[1] صحیح مسلم ص۱۸۱ ج ۱۔

[2] نیز ہماری مستدل روایت کے لفظ یہ ہیں خرج علینا رسول اللہ علیہ وسلم فقال الخ اور سلام کے وقت رفع یدین والی حدیث اس طرح شروع ہوتی ہے قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکنا اذا سلمنا قلنا بایدینا الخ (مسلم ص۱۸۱ ج ۱) دونوں حدیثوں کے سیاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے دونوں حدیثیں الگ الگ ہیں۔ پہلی حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہؓ اکیلے نماز پڑھ رہے تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے اور دوسری حدیث اس وقت کی ہے جبکہ صحابہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ نماز باجماعت ادا کر رہے تھے۔ اس لئے دونوں حدیثوں کو ایک قرار دیکر پہلی حدیث کو بھی رفع عند السلام پر محمول کرنا درست نہیں (ملتقط من اعلاء السنن ص۴۴ ج ۳، فتح الملہم ص۱۴ ج ۲)۔

اگر علی سبیل التنزل تسلیم کرلیں کہ یہاں اسی رفع سے روکنا مقصود ہے۔ جو سلام کے وقت ہوتا تھا تو ہم کہیں گے کہ جب سلام کے وقت کے رفع کو سکون فی الصلوٰۃ کے منافی سمجھا گیا ہے تو رکوع کو جانے اور اٹھنے کے وقت کا رفع یدین بدرجۂ اولیٰ سکون فی الصلوٰۃ کے منافی ہوگا۔ تو اس کی ممانعت دلالۃ النص سے ثابت ہوئی۔ بہر کیف یہ ماننا پڑے گا کہ اس میں نماز کے اندر رفع یدین سے روکا گیا ہے۔ یہ قولی حدیث ہے جو صحت میں فعلی سے بڑھ کر ہے۔ اس استدلال پر اور دوسری حدیثوں سے استدلال پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں اعلاء السنن صہ۴۳ ج ۳ سے لے کر صہ۴۷ تک دلائل بھی پیش کئے گئے ہیں۔ اور ان اعتراضات کے تفصیلی جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث قال عبد الله بن مسعود رضی الله عنهٗ الا اصلی بکم صلوٰة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى فلم يرفع يديه الا في اول مرة[۱] رواه الترمذی وقال ہٰذا حدیث حسنٌ۔ الجوہر النقی میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ رجالہ رجال مسلمؒ۔ حافظؒ نے التلخیص الحبیر[۲] میں فرمایا ہے کہ ابن حزم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ امام نسائی نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے[۳]۔

فائدہ۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث رفع یدین کے بارہ میں دو قسم کی ہے۔ ایک یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے خود فعل کر کے دکھایا یعنی نماز پڑھ کے دکھائی۔ اور فرمادیا کہ حضور کی نماز بھی ایسی ہی ہوتی تھی۔ جیسا کہ ترمذی اور نسائی کے حوالے سے اوپر پیش کیا جاچکا ہے۔ یہ حدیث ثابت ہے۔ عبداللہ بن مسعودؓ کی اس مضمون کی ایک اور حدیث بھی ہے جس میں ابن مسعودؓ کا اپنا عمل نہیں بیان کیا گیا بلکہ اپنی زبان سے یہ حضور کے فعل کو نقل کر رہے ہیں۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: ان النبی صلى الله عليه وسلم لم يرفع يديه الا في اول مرة۔ اس حدیث کے ثبوت پر محدثین کو اعتراض ہے۔ عبداللہ بن مبارک وغیرہ حضرات سے منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ لم یثبت حدیث ابن مسعود اس سے مراد دوسری حدیث ہے۔ پہلی کے ثبوت کا وہ انکار نہیں کرتے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارک کے الفاظ

---

[۱] جامع ترمذی ص ۵۹ ج ۱ سنن ابی داؤد ص ۱۰۹ ج ۱ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی من حدیث عاصم بن کلیب عن عبد الرحمٰن بن الاسود عن علقمة عن ابن مسعود رواہ ابن عدی والدارقطنی والبیہقی من حدیث محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمة عن ابن مسعود الخ (التلخیص الحبیر ص ۲۲۲ ج ۱)

[۲] اعلاء السنن ص ۴۵ ج ۳ [۳] ص ۲۲۲ ج ۱ [۴] ص ۱۵۸ ج ۱۔

میں غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے. عبداللہ بن مبارک کے لفظ یہ ہیں. لم یثبت حدیث ابنِ مسعودؓ ان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدیہ الافی اوّل مرّۃ[1] معلوم ہوا ابن مبارک دوسری حدیث کو غیر ثابت کہہ رہے ہیں. پہلی حدیث کو نہیں. اور پہلی حدیث کا عبداللہ بن مبارک انکار بھی نہیں کر سکتے اس لئے کہ نسائیؒ نے "ترک ذلک" کا عنوان قائم کرکے اسی حدیث کی تخریج کی ہے. جس کے راوی خود عبداللہ بن مبارک ہیں سند یہ ہے. اخبرنا سوید بن نصر ثنا عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمٰن عن الاسود عن علقمۃ عن عبد اللہ قال اَلَا اُخبِرُکُم بِصلوٰۃِ رسُولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یَدَیہِ اوّل مرۃ ثم لم یعد. آپ جانتے ہیں کہ نسائی نے التزامِ صحت کیا ہوا ہے. اگر کسی حدیث میں علت ہوتی ہے. تو ظاہر کر دیتے ہیں. عبداللہ بن مبارک جس کی تحدیث خود کر رہے ہیں اس کو غیر ثابت کیسے کہہ سکتے ہیں. معلوم ہوا کہ پہلی حدیث ثابت ہے اور دوسری غیر ثابت ہے.

۳. امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کا اس مسئلہ میں مناظرہ ہوا تھا. امام ابو حنیفہ نے یہ حدیث سند کے ساتھ پیش کی تھی. قال حدثنا حماد عن ابراھیم عن علقمۃ والاسود عن ابنِ مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یرفع یدیہ الا عند افتتاح الصلوٰۃ ولا یعود لشیءٍ من ذلک[2] اس سند میں امام ابو حنیفہ سے لے کر حضرت ابن مسعودؓ تک کوئی راوی ایسا نہیں جس میں کلام کرنے کی گنجائش ہو.

۴. حضرت براء بن عازب کی حدیث کان النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر للافتتاح رفع یدیہ حتی تکون ابہاماہ قریبًا من شحمتی اذنیہ ثم لا یعود[3] حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے. اس کی تخریج امام طحاوی امام ابو داؤد اور ابن ابی شیبہ نے مختلف طرق سے کی ہے. امام ابو داؤد نے بعض طرق میں کلام بھی کیا ہے جس کے علماء نے جوابات دیئے ہیں[4]

---

[1] ترمذی ص ۵۹ ج ۱.

[2] جامع مسانید الامام الاعظم ص ۳۵۲ و ۳۵۵ ج ۱. اس پر تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ ہو. اعلاء السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۳. [3] ابو داؤد (ص ۱۰۹ ج ۱) طحاوی (ص ۱۶۲ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) [4] دیکھئے بذل المجہود ص ۸۰۷ ج ۲.

۵. حضرت ابن عباسؓ کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن (الحدیث) یعنی ہاتھ صرف سات جگہوں میں اٹھائے جانے چاہئیں ان سات جگہوں میں افتتاح صلوٰۃ کا ذکر تو ہے رکوع کو جانے اور اٹھنے کا کوئی ذکر نہیں۔ طبرانی نے یہ حدیث مرفوعاً نقل کی ہے ابن ابی شیبہ نے موقوفاً اور بزار نے ابن عباس اور ابن عمر دونوں سے یہ حدیث مرفوعاً و موقوفاً تخریج کی ہے بیہقی اور حاکم نے دونوں سے مرفوعاً اس کی تخریج کی ہے۔ تفصیل نصب[1] الرایہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

۶. بیہقی نے اپنی سند سے حضرت ابن مسعود کا یہ اثر نقل کیا ہے "قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر فلم یرفعوا أیدیھم الا عند افتتاح الصلوٰۃ[2]"۔ (حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالےٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر وعمر کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں۔ یہ سب تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں بھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۷. طحاوی شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر عن الاسود قال رأیت عمر بن الخطاب یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ ثم لا یعود[3]۔ حافظ نے الدرایہ[4] میں فرمایا ہے۔ کہ "رجالہ ثقات" (اسود تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر کو دیکھا کہ وہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

۸. طحاوی شریف میں حضرت علیؓ کا اثر ان علیاً کان یرفع یدیہ فی اوّل تکبیرۃ من الصلوٰۃ ثم لا یرفع بعدُ[5] حافظ نے الدرایہ[6] میں فرمایا ہے۔ "رجالہ ثقات"۔ حافظ عینی نے عمدۃ القاری[7] میں فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند شرط مسلم پر ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ حضرت علی تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔

---

[1] از ص ۳۸۹ ج ۱ تا ۳۹۲ ج ۱

[2] رواہ ابن عدی والدار قطنی والبیہقی (التلخیص الحبیر ص ۲۲۲ ج ۱)

[3] طحاوی (ص ۱۶۴ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۷ ج ۱)

[4] ص ۸۵۰

[5] طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۶ ج ۱) موطا امام محمد ص ۸۸، ۹۰

[6] ص ۸۴

[7] ۲۷۴ ج ۵ شہ ص ۲۷۴ ج ۵

۹ ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنے مصنف[1] میں حدیث نقل کی ہے کان اصحاب عبد اللہ واصحاب علیؓ لا یرفعون ایدیھم الا فی افتتاح الصلوٰۃ (یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی کے تلامذہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہی ہاتھ اٹھاتے تھے) صاحب الجوہر النقی فرماتے ہیں۔ ھذا ایضاً سند صحیح جلیل[2]۔

۱۰ عن مجاهد قال صلیت خلف ابن عمرؓ فلم یکن یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولیٰ من الصلوٰۃ[3] اس کی تخریج امام طحاوی نے اور ابوبکر بن شیبہ نے اپنے مصنفہ نے میں امام بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں کی ہے۔ اس کی سند صحیح ہے (مجاہدؒ تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ نماز میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ کہیں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے)

۱۱ امام محمدؒ نے اپنے موطا میں عبدالعزیز بن حکیم کا اثر نقل کیا ہے۔ قال رأیت ابن عمرؓ یرفع یدیہ حذاء اذنیہ فی اول تکبیرۃ افتتاح الصلوٰۃ ولم یرفعھا فی ماسوی ذلک[4]

تنویر ثامن | حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرنے سے چند اعذار۔

رفع یدین کو نقل کرنیوالے صحابہؓ میں سے سب سے زیادہ پیش پیش حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں انہی کی حدیثیں اس سلسلہ میں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ اس حدیث پر عمل کرنے میں کچھ علمی موانع اور مشکلات ہیں جن پر نظر کرلینا مناسب ہے۔ ایک بات تو یہ کہ فقہ مالکی کا زیادہ تر دارو مدار عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر ہوتا ہے اور رکوع کو جانے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنا عبداللہ بن عمرؓ بڑی شدومد کے ساتھ نقل کر رہے ہیں۔ اسانید کثیرہ صحیحہ سے ان کی یہ نقل مرفوع ثابت ہے۔ اس کے باوجود امام مالک کا مختار اس کے خلاف ہے اور وہ اس لئے خلاف ہے کہ عمل اہل مدینہ اس کے خلاف تھا۔ امام مالک کے مختار کا اور عمل اہل مدینہ کا روایت ابن عمرؓ کے خلاف ہونا نظر انداز کرنے کے قابل چیز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے بطریق مجاہد ابن عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے ترک رفع یدین کا۔ تیسری بات یہ ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں ابن عمرؓ سے روایات مختلف قسم کی ہیں۔

---

[1] ص ۲۲۶ ج ۱ [2] الجوہر النقی بذیل السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۷۹ ج ۲۔
[3] طحاوی (ص ۱۶۳ ج ۱) ابن ابی شیبہ (ص ۲۳۷ ج ۱) آثار السنن (ص ۱۳۸) و راجع اعلاء السنن ص ۵۰، ۵۱ ج ۳) [4] موطا امام محمد ص ۹۰

جو کتبِ حدیث میں موجود ہیں یہاں صرف اُن روایات کی قسموں کی فہرست پیش کی جاتی ہے قسم اوّل ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین نقل کیا ہے[1]۔ قسم ثانی ابن عمرؓ کی وہ روایتیں ہیں جن میں دو جگہ رفع یدین کا ذکر ہے افتتاح کے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت[2] قسم ثالث ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں تین جگہ کے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔ افتتاح کے وقت رکوع کو جاتے وقت[3] رکوع سے اُٹھتے وقت قسم رابع ابن عمرؓ کی وہ روایتیں جن میں ان تین جگہ کے علاوہ چوتھی جگہ بھی رفع یدین کا ذکر ہے یعنی بعد الرکعتین[4] قسم خامس جن میں پہلی جگہوں کے علاوہ پانچویں جگہ بھی ذکر ہے یعنی بین السجدتین[5]۔ قسم سادس جن میں ہر خفض اور رفع اور ہر انتقال اور ہر قیام وقعود کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے[6]۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات اس سلسلہ میں چھ قسم کی ہوگئیں اتنا شدید اضطراب کیا استدلال پیدا کرنے میں تأمل پیدا نہیں کرتا۔

تنویر تاسع | وجوہِ ترجیح ترکِ رفع یدین۔

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ رکوع کو جاتے اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفع یدین کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں حدیث سے ثابت ہیں۔ کسی کے ثبوت کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ حنفیہ نے ترکِ رفع والی احادیث کو ترجیح دی ہے وجوہ ترجیح کئی ہیں مثلاً

۱۔ حنفیہ کا معمول یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں مختلف حدیثیں وارد ہوں تو اس جانب کو ترجیح دیتے ہیں جو اوفق بالقرآن ہو۔ ترک رفع کی حدیثیں اوفق بالقرآن ہیں۔ قرآن میں ہے۔ قوموا للہ قانتین کی ایک تفسیر ساکنین ہے یعنی نماز میں سکون سے کھڑے ہوا کرو۔ ظاہر ہے کہ سکون زیادہ ترکِ رفع میں ہے۔ یہ بات یاد رہے۔ کہ یہ ہم نے دلیل پیش نہیں کی بلکہ وجہ ترجیح پیش کی ہے۔ اسی

---

[1] کما فی المدونۃ الکبریٰ عن مالک (معارف السنن ص ۴۷۳ ج ۲) واخرجہ البیہقی فی الخلافیات ونقل عن الحاکم انہ باطل موضوع (نصب الرایہ ص ۴۰۴ ج ۱) [2] مؤطا امام مالک (ص ۹ و ۶۰)
[3] جیساکہ مشکوٰۃ کی فصل اوّل کی زیرِ بحث روایت میں ہے۔ [4] صحیح البخاری ص ۱۰۲ ج ۱ [5] جزءِ رفع الیدین للبخاری (کذافی معارف السنن ص ۴۰۴ ج ۲) [6] رواہ الطحاوی فی مشکلہ ولفظہ کان یرفع یدیہ فی کل خفض ورفع ورکوع وسجود وقیام وقعود وبین السجدتین ویذکران النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک۔ (فتح الباری ص ۲۲۳ ج ۲) وراجع ایضاً (اعلاء السنن ص ۲۶ ج ۳) فانہ بین أن رجالہ ثقات
وما ادعاہ الحافظ من کون ھذہ الروایۃ شاذۃ غیر صحیح۔

حیثیت سے اس میں غور کرنا چاہیے۔

۲۔ امام طحاویؒ نے اپنی عادت کے مطابق یہاں وجہ نظر پیش فرمائی ہے۔ ان کی نظر کا حاصل یہ ہے کہ تکبیر افتتاح کے ساتھ رفع یدین سب کے نزدیک سنت ہے۔ اور تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین کا ترک سب کے ہاں سنت ہے۔ اختلاف دو جگہ ہے۔ تکبیر رکوع کے وقت اور تسمیع کے وقت۔ اس کا فیصلہ یوں کرنا چاہیے کہ اگر تکبیر رکوع کی مناسبت تکبیر افتتاح سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ ملا دیا جائے۔ اگر تکبیر رکوع کی مشابہت تکبیر سجود سے زیادہ ہے تو اس کے ساتھ ملانا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ تکبیر رکوع کو تکبیر سجود سے مناسبت ہے۔ کیونکہ دونوں سنت ہیں۔ تکبیر افتتاح سے اتنی مشابہت نہیں وہ فرض ہے۔ اس لیے اس کو تکبیر سجود کے ساتھ ملحق کرنا چاہیے۔ جیسے تکبیر سجود کے ساتھ رفع یدین نہیں تکبیر رکوع کے ساتھ بھی نہ ہونا چاہیے۔

۳۔ اختلاف صرف دو جگہ ہے۔ رکوع کو جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت حالانکہ رفع یدین اور جگہوں میں بھی ثابت ہے۔ مثلاً سجدہ کے وقت، بین السجدتین، بعد الرکعتین، عند کل تکبیرۃ۔ حالانکہ یہاں کوئی بھی رفع کا قائل نہیں، معلوم ہوا کہ اس باب میں فی الجملہ سب نے نسخ تسلیم کر لیا۔ اختلاف صرف اتنا رہ گیا کہ ان دو جگہ بھی نسخ ہوا ہے یا نہیں؟ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یقینی مقدار پر عمل کر لیا جائے۔ اور یقینی اور اتفاقی جگہ صرف ایک ہے عند افتتاح الصلوٰۃ لہٰذا اسی جگہ رفع یدین کرنا بہتر ہے۔

۴۔ رفع یدین کی حدیثیں بظاہر مختلف ہیں کئی قسم کی حدیثیں ہیں (۱) بعض سے صرف ایک جگہ رفع ثابت ہے۔ یعنی تکبیر افتتاح کے وقت۔ (۲) بعض میں صرف دو جگہ رفع ہے۔ تکبیر افتتاح اور رکوع کو جانے کے وقت۔ (۳) بعض میں تین جگہ رفع یدین ہے۔ دو پہلی اور ایک رکوع سے اٹھنے کے وقت۔ (۴) بعض روایات میں چار جگہ رفع یدین آرہا ہے۔ تین پہلی اور چوتھی بین السجدتین اور بعض میں پانچ جگہ رفع یدین کا ذکر ہے۔ چار پہلی اور بعد الرکعتین۔ (۶) بعض روایات میں ہر خفض و رفع یعنی ہر تکبیر کے وقت یدین ثابت ہے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت گزر چکی ہے لیکن ان سب جگہ کرتا کوئی نہیں۔ تو نسخ ضرور ہوا۔ نسخ کی ترتیب کیا ہوئی ہے۔ ایک سے کثرت کی طرف یا کثرت سے ایک کی طرف۔ احتمال دونوں ترتیبوں کا ہے اگر نسخ ہوا ہے قلت سے کثرت کی طرف تو ہر جگہ رفع یدین مسنون ہونا چاہیے لیکن اس کا قائل کوئی نہیں اب دوسرا احتمال متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا تھا پھر کم ہوتا ہوتا ایک رہ گیا درمیان میں تین پر ٹھہر جانا یہ کسی ترتیب کے مطابق نہیں ہے۔ اس لیے متعین ہو گیا کہ پہلے زیادہ جگہ ہوتا رہا پھر ایک جگہ رہ گیا۔

۵. اس مسئلہ میں اختلافِ روایات کے پیشِ نظر اتنا تو ماننا پڑتا ہے کہ رفع یدین کے بارہ میں تغیرات ہوتے رہے ہیں۔ جتنے دوسرے تغیرات نماز میں ہوئے ہیں وہ حرکت سے سکون کی طرف ہوئے ہیں۔ مثلاً پہلے نماز میں چلنے کی گنجائش تھی پھر تبدیلی ہوگئی۔ یا پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر ترکِ کلام کا حکم ملا، ظاہر ہے کہ کلام حرکت ہے اور ترکِ کلام سکون ہے۔ نظائر کو دیکھنے سے اتنی بات واضح ہوجاتی ہے کہ تغیرات حرکت سے سکون کی طرف ہوتے رہے ہیں۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی تغیر حرکت سے سکون کی طرف ہوا ہو۔

۶. آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ میں جو فعلی روایات ہیں وہ بظاہر متعارض ہیں۔ لیکن قولی روایات سالم عن المعارضہ ہیں۔ لہٰذا انہی پر عمل ہونا چاہیئے۔ اور قولی روایتیں ترک کا تقاضا کرتی ہیں۔ صحیح مسلم میں جابر بن سمرۃ کی حدیث ہے۔ "مالی ارٰکم رافعی ایدیکم کانہا اذنابُ خیلٍ شُمُسٍ اسکنوا فی الصلوٰۃ"

۷. ترکِ رفع کے راوی کا ئمل بھی ہمیشہ ترک کا رہا ہے۔ بخلاف رفع یدین کے راوی کے کہ ان کا عمل کبھی ایک جگہ رفع یدین کا بھی ہوا ہے۔ طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے بطریق مجاہد نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے صرف ایک جگہ رفع یدین کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کو تحقیق ہوگئی کہ دوسری تیسری جگہ منسوخ ہے تبھی عمل اپنی روایت کے خلاف کیا۔

۸. ترک رفع یدین کے راوی فقیہ زیادہ ہیں۔ تفقہ رواۃ بھی ترجیح کی ایک مستقل وجہ [1] ہے۔ صحابہؓ میں ترکِ رفع کے راوی ابن مسعودؓ ہیں۔ اور رفع کے بڑے راوی ابن عمرؓ ہیں۔ ابن مسعودؓ تفقہ میں ان سے بڑھ کر ہیں۔ تابعین میں ترک رفع کے بڑے راوی علقمہ اور اسود وغیرہ ہیں۔ اور رفع کے راوی نافع ہیں۔ علقمہ اور اسود تفقہ میں نافع سے بہت بڑھ کر ہیں۔ اسی لئے بھی ماننا پڑے گا کہ ترکِ رفع کا پہلو راجح ہے۔

---

[1] وقد قال الاعمش: حدیثٌ یتداولہ الفقہاء خیر من حدیث یتداولہ الشیوخ (تدریب الراوی ص ۴۴ ج ۱) و مثلہ روی الحاکم فی معرفۃ علوم الحدیث عن وکیع (مقدمۃ اعلاء السنن ص ۱۸۱ ج ۱) قال الحازمی: الوجہ الثالث و العشرون من وجوہ الترجیح اَن یکون رواۃ اَحد الحدیثین مع تساویہم فی الحفظ و الاتقان فقہاء عارفین باجتناء الاحکام من مثمراتِ الاَلفاظ فالاسترواح الی حدیث الفقہاء اَولیٰ (مقدمہ اعلاء السنن ۱۸۱ ج ۱) قال السیوطی: ثالثہا — ای من وجوہ الترجیح بحال الراوی — فقہ الراوی سواء کان الحدیث مرویا بالمعنی أو اللفظ الخ (تدریب الراوی ص ۱۹۸ ج ۲) و راجع للتفصیل مقدمۃ اعلاء السنن (ص ۱۸۱ و ۱۸۲ ج ۱)

۹ ترک رفع کے ناقلین حضرات الوالاحلام والنہی ہیں۔ یہ صف اوّل میں امام کے قریب کھڑے ہوتے تھے اس لئے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو اچھی طرح سے معلوم کر سکتے تھے۔ بخلاف ناقلین رفع کے جن میں بڑے ناقل عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔ یہ نوعمر تھے ان کا مقام پچھلی صف میں تھا۔ اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھنے پر اتنے قادر نہ تھے جتنے پہلے لوگ اس لئے بھی ان حضرات کی روایات کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

۱۰۔ نماز میں جتنے اذکار بھی متعین ہیں۔ وہ کسی نہ کسی عمل کے ساتھ مقرر کیے گئے ہیں۔ مثلاً رکوع کو جانا عمل تھا اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ رکوع سے اٹھنا عمل ہے اس کے ساتھ تسمیع ہے۔ پھر سجدہ کو جانا عمل ہے اس کے ساتھ تکبیر ہے۔ سارے ذکر کسی نہ کسی عمل کے ساتھ ہیں۔ لیکن شروع اور آخر میں کوئی اور عمل تھا نہیں۔ اس لئے شریعت نے دو عمل مقرر کئے ہیں۔ شروع میں رفع یدین آخر میں تحویل وجہ۔ درمیان میں تو پہلے ہی عمل موجود تھے رفع یدین کے عمل کے اضافہ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے درمیان میں کہیں رفع یدین نہ ہونا چاہیئے۔

۱۱ شروع اور آخر میں جو ذکر مقرر ہیں۔ وہ دونوں مقرون بالعمل ہیں۔ طرفین دونوں ایک طریقے پر ہیں درمیان والے اذکار بھی ایک طرز پر ہونے چاہئیں یا تو سب مقرون بالعمل ہوں۔ یا سب مجرد ہوں۔ ظاہر ہے کہ اکثر اذکار مجرد ہی ہیں یعنی ان کے ساتھ رفع یدین کا عمل نہیں۔ پھر یہی مناسب ہے کہ رکوع جاتے اور اٹھتے وقت بھی ذکر مجرد ہی ہو۔ تاکہ درمیانی اذکار ایک طرز پر ہو جائیں۔ جیساکہ طرفین ایک طرز پر تھے

عنہ أنہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فإذا کان فی وتر من صلوتہ لم ینھض حتی یستوی قاعدًا ص۵۔

نماز کی پہلی اور تیسری رکعت سے اٹھنے کے دو طریقے ہیں ایک النھوض علی صدور القدمین یعنی دونوں پاؤں پر دباؤ ڈال کر سیدھا کھڑا ہو جائے بیٹھے نہیں۔ دوسرا یہ کہ جلسۂ استراحت کر کے اٹھے یعنی معمولی سا بیٹھ کر پھر اٹھے۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ان دونوں میں اولیٰ کون سا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جلسۂ استراحت کر کے اٹھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہ امام مالک امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک نہوض علی صدور القدمین افضل [۱] ہے۔ امام شافعی کی دلیل زیر بحث حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم طاق رکعت سے

---

[۱] تفصیل مذاہب کے لئے ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۵۰۷، ج ۳

اٹھنے لگتے تو پہلے سیدھے بیٹھ جاتے پھر اٹھتے۔ جمہور کی دلیل ترمذی[1] میں حضرت ابوہریرۃ کی حدیث ہے كان النبی صلى الله عليه وسلم ينهض فی الصلوٰة على صدور قدميه۔

امام ترمذی یہ حدیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

عليه العمل عند اهل العلم يختارون ان ينهض الرجل فی الصلوٰة على صدور قدميه اس میں "عند اهل العلم" کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ اس طرف اہل علم کی اتنی کثرت ہے کہ دوسری طرف والے گویا شمار کے قابل ہی نہیں۔

زیر بحث حدیث جمہور کے نزدیک یا تو بیان جواز پر محمول ہے یا عذر پر، یعنی کبھی ضعف یا بیماری کی وجہ سے سیدھا کھڑا ہونا مشکل ہوتا ہے ایسے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلسہ استراحت کرکے اٹھے ہیں۔

عن وائل بن حجر انه رأى النبی صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين دخل فی الصلاة كبر ثم التحف بثوبه ثم وضع يده اليمنى على اليسرىٰ الخ ص۷۵

نماز میں ہاتھ باندھنے کے مسائل

نماز میں قیام کی حالت میں ہاتھ باندھنے کے متعلق تین مسئلے اختلافی ہیں۔

مسئلہ اولیٰ حالتِ قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے یا ہاتھ چھوڑ کر کھڑے ہونا۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام احمد اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وضع یدین سُنّت ہے۔ یعنی نماز میں ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا چاہیئے۔ امام مالک کا قول مشہور یہ ہے کہ ارسال یدین سُنّت ہے۔ نماز کے بارہ میں اکثر روایات میں وضع یدین آرہا ہے۔ مثلاً وائل بن حجرؓ کی زیر بحث حدیث بحوالہ مسلم ایسے ہی اس کے بعد سہل بن سعد کی روایت ہے بحوالہ بخاری كان الناس يؤمرون ان يضع الرجل اليد اليمنىٰ على ذراعه اليسرىٰ فی الصلوٰة۔ ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث ہے عن قبيصة بن هلب عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمنا فيأخذ شماله بيمينه رواه الترمذی وابن ماجة۔

مسئلہ ثانیہ نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں[2] اس میں امام ابوحنیفہ سفیان ثوری کا مذہب اور امام احمد کی روایتِ مشہورہ یہ ہے کہ ہاتھ ناف کے

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۲۱۷ ج ۱ مع اختصار۔ [2] مذاہب از معارف السنن ص ۴۲۶ ج ۲

نیچے باندھنے چاہئیں امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ سینے کے نیچے باندھنے چاہئیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی ایک روایت تخییر کی بھی ہے۔ یعنی چاہے ناف کے نیچے باندھ لو۔ یا سینے کے نیچے امام شافعی کی روایت نادرہ سینے کے اوپر باندھنے کی بھی ہے۔ لیکن سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا کسی کا مذہب نہیں ہے ائمہ کا یہ اختلاف بھی جواز عدم جواز میں نہیں بلکہ صرف اولویت وافضلیت میں اختلاف ہے

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے۔ من السنۃ وضع الکف علی الکف فی الصلوٰۃ تحت السرۃ۔ اس کی تخریج امام ابو داؤد نے کی ہے[1] اور یہ اصول ہے کہ اگر کوئی صحابیؓ کسی کام کو سُنّت کہدے تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے ایسے ابن ابی شیبہ نے حضرت وائل بن حجر کی حدیث نقل کی ہے۔ رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضع یمینہ علی شمالہ تحت السرۃ ایسے ہی بہت سے آثار موقوفہ بھی حنفیہ کی تائید کرتے ہیں۔

جن روایات میں فوق السرہ یا فوق الصدر ہاتھ باندھنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک بیان جواز پر محمول ہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس مسئلہ ایسی صحیح حدیث کسی کے پاس بھی نہیں ہے جس میں کسی قسم کے کلام کی گنجائش نہ ہو۔ دونوں طرف کی حدیثوں میں کلام کی گئی ہے۔ لیکن حنفیہ کی حدیث میں کلام نسبتہً کم ہے۔

مسئلہ ثالثہ ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہونی چاہیئے۔ اس میں خود مشائخ حنفیہ کا بھی اختلاف ہے۔ بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھا جائے اور خنصر اور ابہام کا حلقہ بنالیا جائے اور باقی تین انگلیاں بائیں کلائی پر رکھ لی جائیں۔ یہ طریقہ اس لئے پسند ہے کہ اس میں تمام روایات پر عمل ہوجاتا ہے۔ اس مسئلہ میں حدیثیں تین قسم کی ہیں بعض میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ میں رکھنے کا ذکر ہے۔ جیسا کہ وائل بن حجر کی زیر بحث حدیث میں ہے۔ بعض روایات میں بائیں کو دائیں سے پکڑنے کا ذکر ہے جیسے فصل ثانی میں قبیصۃ ابن ھلب عن ابیہ کی روایت میں ہے بعض روایات میں دائیں ہاتھ کو بائیں بازو پر رکھنے کا امر ہے۔ جیسے سہل بن سعد کی روایت۔ اس طریقہ کے مطابق جب دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ پر رکھا تو پہلی قسم کی حدیثوں پر عمل ہوگیا۔ جب خنصر اور ابہام

---

[1] سنن ابی داؤد مع بذل المجہود ص ۲۲ ج ۲۔ یہ حدیث ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے۔

[2] تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۷۰، ۱۷۱، ج ۲ و آثار السنن ص ۹۰۔ ۹۱۔

کا حلقہ بنالیا گیا تو دوسری قسم کی روایات پر عمل ہو گیا جب تین انگلیوں کو بائیں بازو پر رکھا تو تیسری قسم کی روایات پر عمل ہو گیا۔

عن جابرؓ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصلوٰۃ طول القنوت ص۲۶
قنوت کے کئی معنی آتے ہیں مثلاً خشوع، سکوت، طاعت اور قیام، یہاں قنوت سے مراد قیام ہی ہے۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا۔ ای الصلوٰۃ افضل؟ آپ نے فرمایا "طول القیام"۔

اگر کسی شخص کو حق تعالیٰ نفل پڑھنے کا وقت اور توفیق دے تو اس وقت نفل پڑھنے کے دو طریقے ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رکعتیں تعداد کے اعتبار سے تو تھوڑی پڑھے لیکن قیام اور قرأت لمبی کرے اس کو طول قیام سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ قیام اور قرأت کو لمبا نہ کرے بلکہ اتنے وقت رکعتیں زیادہ پڑھ لے۔ اس کو کثرت سجود سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اس بات پر اتفاق ہے کہ دونوں طریقے جائز اور باعث اجر و ثواب ہیں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے زیادہ بہتر طریقہ کونسا ہے امام ابوحنیفہ امام شافعی اور جمہور کے نزدیک طولِ قیام افضل ہے۔ بعض سلف کے نزدیک تکثیر سجود افضل ہے بعض تخییر کے قائل ہوتے ہیں۔

جن حضرات کے نزدیک تکثیرِ سجود افضل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے بندہ حق تعالیٰ کے سب سے زیادہ قریب جو ہوتا ہے وہ سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ حنفیہ کی اور جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث ہے افضل الصلوٰۃ طول القنوت نیز قیام لمبا ہونے کی صورت میں قرآن بھی زیادہ پڑھا جائے گا اور ظاہر ہے قرآن پڑھنا تسبیح پڑھنے سے افضل ہے اس لئے بھی طولِ قیام افضل ہونا چاہیئے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول مبارک بھی زیادہ تطویلِ قرأت ہی کا تھا اس لئے بھی یہ بہتر ہے۔

عن الفضل بن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ تشھد فی کل رکعتین الخ ص۲۷ نفل نماز دو دو رکعت ایک سلام کے ساتھ بھی جائز ہے اور چار چار رکعت

لہ مذاہب دیکھئے: بذل المجہود (ص ۸۰ ج ۲) فتح الملہم (ص ۹۳ و ۳۱۵ ج ۲) معارف السنن ص ۴۷۹، ۴۸۰ ج ۳ وقال الشیخ البنوری فیہ: نسب فی البدائع والبحر من کتبنا الی الشافعی افضلیۃ تکثیر السجود ولعلہ روایۃ عنہ فلیجعل الاول مذھبالہ۔اھ قال الحافظ: والذی یظھر ان ذلک یختلف باختلاف الاشخاص والاحوال (فتح الملہم ص ۳۱۵ ج ۲)

بھی۔ دونوں کے جواز پر اتفاق ہے۔ اولویت میں اختلاف ہوا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک دن اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک دن کو چار چار اور رات کے نوافل دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً چار چار افضل ہیں خواہ دن ہو یا رات۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل چار چار کر کے پڑھنے کا مروی ہے[1] نیز چار چار پڑھنے میں مشقت اور مجاہدہ بھی زیادہ ہے۔

شافعیہ فضل بن عباس کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بیان فضیلت مقصود نہیں بلکہ نماز کی کم از کم مقدار بتانا مقصود ہے کہ نماز کی اقل مقدار دو رکعتیں ہیں اس سے کم نماز نہیں ہوتی۔

---

[1] کما ورد فی حدیث عائشہ: ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن وطولہن الخ صحیح البخاری ص ۱۵۴ ج ۱۔

باب ما یقرأ بعد التکبیر

تکبیر تحریمہ اور قرأت کے درمیان کوئی دُعاء پڑھنی چاہیئے یا نہیں ؟ امام مالک کے نزدیک اس موقعہ پر کوئی دعاء مسنون نہیں ۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی ۔ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک اس موقعہ پر کوئی دُعاء پڑھنی چاہیئے ۔ حدیث میں اس موقعہ کی کئی دعائیں آئی ہیں ۔ جن حضرات کے نزدیک دُعاء پڑھنی چاہیئے ان کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حدیث میں وارد دعاؤں میں سے کوئی بھی پڑھ لے جائز ہے اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل اور اولیٰ کونسی ہے ۔ امام شافعی کے نزدیک توجیہ پڑھنا افضل ہے یعنی یہ دعاء انی وجھت وجھی للذی فطر السمٰوٰت والارض الخ جیسا کہ اس باب کی فصل اوّل کی دوسری حدیث میں ہے ۔

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور اکثر علماء کے نزدیک ثناء افضل ہے ۔ یعنی سبحانك اللّٰھم الخ جیسا کہ فصل ثانی میں حضرت عائشہ کی حدیث بحوالہ ترمذی وابوداؤد اور حضرت ابوسعید خدری کی حدیث بحوالہ ابن ماجہ مذکور ہے ۔ ان دونوں حدیثوں کی سندوں میں اگرچہ کلام ہے[1] لیکن امام ترمذی کی تصریح کے مطابق اکثر اہل علم کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے[2] ۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابۂ کرام کی موجودگی میں تعلیم کے لئے ثناء جہراً پڑھی ہے[3] اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی یہی افضل ہے ۔

عن علی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الی الصلوٰۃ وفی روایۃ کان اذا افتتح الصلوٰۃ الخ ص۷۷ ۔ بہت سی احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رکوع ، قومہ ، سجدہ اور جلسہ میں مختلف قسم کی دعائیں اور اذکار ثابت ہیں ۔ حنفیہ نے ان کو زیادہ تر نوافل پر محمول کیا ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ فرض نماز میں اصل یہ ہے کہ وہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف کی بہت زیادہ تاکید فرمائی ہے اور بعض ائمہ کو فرض نماز لمبی کرنے پر سخت ڈانٹ پلائی ہے اگر ہر موقعہ کی یہ ساری دعائیں پڑھی جائیں تو فرض نماز لمبی ہو جائے گی اور یہ منشائے شریعت کے خلاف

---

[1] لیکن دارقطنی نے اس مضمون میں حضرت انس کی حدیث کی تخریج کی ہے اور فرمایا ہے إسنادہ کلھم ثقات (اعلاء السنن ص ۱۵۸ ج ۲) [2] جامع ترمذی ص ۸۷ ج ۱ ۔ [3] صحیح مسلم ص ۱۷۲ ج ۱ ۔

ہے۔ اس لئے فرضوں میں یہ دعائیں نہیں پڑھنی چاہئیں۔ البتہ جب تنہا سنن اور نوافل پڑھنے لگے تو ان ادعیہ کے پڑھنے کا اہتمام کرنا مسنون ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی عموماً نفلوں ہی میں یہ دعائیں پڑھا کرتے تھے۔

باب القرأة فی الصلوٰۃ

نماز میں قرأت کے متعلق اہم اختلافی مسئلے تین ہیں۔

مسئلہ اولیٰ نماز کی کتنی رکعات میں قرأت فرض ہے اس میں اختلاف ائمہ ہے۔ امام زفر اور حسن بصری کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف ایک رکعت میں قرأت فرض ہے حنفیہ کا قول مشہور اور ظاہر الروایت یہ ہے کہ فرض نماز کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے۔ فرض نماز کی تیسری اور چوتھی رکعت میں قرأت فرض نہیں۔ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت یہ بھی نقل کی جاتی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے حافظ بدرالدین عینیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ لیکن احناف کا ظاہر المذہب یہ ہے کہ فرض کی صرف دو رکعتوں میں قرأت فرض ہے شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام رکعات میں قرأت فرض ہے اور حنابلہ کا قول مشہور بھی یہی ہے۔ مالکیہ کا قول مشہور بھی یہی ہے کہ ہر رکعت میں قرأت فرض ہے لیکن انکے نزدیک اگر بھول کر کسی رکعت میں قرأت رہ جائے تو سجدہ سہو سے اس کا تدارک ہوسکتا ہے[۱]۔ حنفیہ کا قول حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے[۲] اور غیر مدرک بالرای مسئلہ میں قول صحابیؓ حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے تینوں حضرات کا قول حدیث مرفوع سمجھا جائے گا۔

مسئلہ ثانیہ نماز میں کتنی مقدار قرآن پڑھنا فرض ہے اس میں بھی علماء کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ بعینہا پڑھنا رکن صلوٰۃ ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک اگر سورۃ فاتحہ نہ پڑھی گئی باقی قرآن خواہ کتنا بھی پڑھ لیا گیا ہو نماز نہیں ہوگی۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا اور اس کے ساتھ اور سورت کا ملانا دونوں رکن صلوٰۃ ہیں فاتحہ چھوٹ گئی تو بھی رکن قرأت ادا نہ ہوا۔ اور اگر فاتحہ پڑھ لی دوسری سورت نہ ملائی تو بھی فرض قرأت ادا نہ ہوا۔ امام احمد کے اقوال مختلف ہیں لیکن قول مشہور امام شافعی کے ساتھ ہے[۳]۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرض قرأت کسی آیت قرآن کا پڑھنا ہے۔ سورت فاتحہ بخصوصہا پڑھنا فرض نہیں واجب ہے۔ اگر کسی نے نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھی تو فرض چھوٹ گیا اور اگر کسی جگہ سے ایک آیت پڑھ لی، لیکن فاتحہ نہ پڑھی تو فرض قرأت ادا ہوگیا واجب رہ گیا۔ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوسکتا ہے۔

۱؎ اوجز المسالک ص ۲۳۸ ج ۱۔ ۲؎ ایضاً

۳؎ اوجز المسالک ص ۲۳۷، ۲۳۸ ج ۱۔

امام شافعی کی دلیل حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کردی گئی ہے معلوم ہوا فاتحہ بخصوصہا پڑھنا فرض ہے کیونکہ فرض کے چھوٹنے سے ہی نماز کی نفی ہوتی ہے۔

مالکیہ کی دلیل اس مسئلہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کا تعامل یہ ہے کہ فاتحہ بھی پڑھتے تھے اور سورت بھی ملاتے تھے اس لئے دونوں ضروری ہیں نیز عبادہ بن صامت کی حدیث کی بعض روایتوں میں فصاعداً کی زیادتی بھی ہے۔ اس زیادتی کو ملاکر مطلب یہ بنتا ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اور ضم سورت دونوں ضروری ہیں۔ اگر دونوں سے کچھ بھی رہ گیا تو لاصلوٰۃ کا حکم ہے۔

حنفیہ کی دلیل اور دلیل خصوم کا جواب۔ قرآن پاک میں ہے فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کہیں سے قرآن پڑھنے کا امر ہے۔ مطلق قرأت واجب ہے۔ قرآن نے قرأت کا فرض بیان کرتے ہوئے فاتحہ کی تعیین نہیں کی۔ عبادہ بن صامت کی حدیث خبر واحد ہے اگر اس حدیث کی وجہ سے یہ کہہ دیں کہ تعیین فاتحہ بھی فرض ہے تو یہ کتاب اللہ پر زیادت ہوگی، جو خبر واحد سے جائز نہیں۔ اس لئے ہر دلیل کو اپنا مقام دینا چاہیئے قرآن پاک کی آیت کی وجہ سے مطلق القرأت کو فرض کہا جائے اور اس حدیث کی وجہ سے تعیین فاتحہ کو واجب۔ خبر واحد سے وجوب کا درجہ ثابت ہوسکتا ہے فرضیت کا نہیں۔ غرضیکہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کے وجوب کو چاہتی ہے اور وجوب کے ہم قائل ہیں اس لئے ہم اس حدیث پر عامل ہیں یہ ہمارے خلاف نہیں ہے

نیز لا صلوٰۃ کے دو معنیٰ ہوسکتے ہیں ایک یہ کہ نفس صلوٰۃ کی نفی مقصود ہو یعنی سرے سے نماز ہی نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ نفی کمال صلوٰۃ مقصود ہو۔ یعنی فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کامل نہیں ہوتی۔ حدیث ابی ہریرہؓ نے دوسرے معنیٰ کی تعیین کردی اس میں یہ ہے کہ جس نے فاتحہ نہ پڑھی تو وہ نماز خداج غیر تمام ہے۔ خداج کا معنیٰ "ناقص" ہے۔ ناقص اس شئی کو کہتے ہیں جس کا وجود تو ہو لیکن اس کا کمال نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ سورۃ فاتحہ نہ پڑھنے سے نماز ہو تو جاتی ہے لیکن کامل نہیں ہوگی یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔

مسئلہ ثالثہ

قرأت خلف الامام

مذاہب ائمہ اربعہ حنفیہ کا مذہب: یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنی چاہیئے۔

نہ جہری نمازوں میں نہ سری میں۔ احناف کے ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہی ہے۔ امام محمد کے بارہ میں بعض کتابوں میں نقل کردیا گیا ہے کہ وہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ نقل صحیح نہیں ہے۔ امام محمد کا مذہب شیخین کی طرح ہے۔ مؤطا اور کتاب الآثار میں تصریح فرمادی ہے کہ سری اور جہری دونوں نمازوں میں قرأت نہیں امام کے پیچھے۔ چنانچہ مؤطا امام محمد میں ہے قال محمدؒ لا قراءۃ خلف الامام فیما جہر فیہ ولا فیما لم یجہر بذلک جاءت عامۃ الآثار وھو قول ابی حنیفہ ؒ۔

مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب:

ان دونوں مذہبوں کی تفصیلات میں کچھ فرق ہیں۔ لیکن دونوں مذہبوں کا قدر مشترک یہ ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کے قائل نہیں ہیں نہ وجوباً نہ استحباباً۔ البتہ جب امام کی قرأت مقتدی کو سنائی نہ دے رہی ہو تو مقتدی کے لئے قرأت کرلینا ان کے ہاں مستحب ہے امام احمد اور امام مالک کسی نماز میں بھی امام کے پیچھے قرأت کرنا واجب نہیں سمجھتے۔ ان کی کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے مولانا مبارک پوری نے "تحفۃ الاحوذی" شرح ترمذی میں اعتراف کیا ہے کہ یہ دونوں امام وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

امام شافعی کا مذہب:

ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں قول اول تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے قول ثانی سری میں واجب ہے۔ جہری میں واجب نہیں ہے۔

ان دونوں قولوں میں سے امام شافعی کا قول جدید کون سا ہے اور قدیم کون سا ہے؟ مشہور یہ ہے کہ نمازوں میں وجوب کا قول، قول جدید ہے اور صرف سریہ کا قول، قول قدیم ہے۔ لیکن یہ شہرت صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ صرف سریہ میں وجوب والا قول قول جدید ہے اور تمام نمازوں میں وجوب کا قول، قول قدیم ہے۔ غلط شہرت کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی نے کتاب الأم میں صرف سریہ کے وجوب کا قول کیا ہے۔ اب اگر کتاب الام کتاب قدیم ہے تو یہ قول قدیم ہے۔ اگر یہ کتب جدیدہ میں سے ہے تو یہ قول جدید ہے۔ امام غزالی کے استاذ امام الحرمین نے فرمادیا ہے کہ کتاب الام امام شافعی کی کتب قدیمہ میں سے ہے۔ ان کی شخصیت کی وجہ سے ان کی یہ بات بلا تحقیق مشہور ہوگئی کہ یہ ان کی کتب قدیمہ میں سے ہے، اس لئے صرف سریہ میں وجوب والا قول قول قدیم مشہور ہوگیا۔ لیکن یہ امام الحرمین کا سہو ہے۔ کتاب الام امام شافعی کی کتب جدیدہ میں سے ہے۔ بغداد سے مصر تشریف لاکر امام شافعی نے مصر میں تصنیف فرمائی۔ ربیع بن سلیمان مصری اس کو نقل کرتے ہیں۔ اور مصر میں جاکر جو

کتابیں لکھی ہیں ان کو کتبِ جدیدہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا کتاب الام کتابِ جدید ہے۔ حافظ ابن کثیرؒ نے "البدایۃ والنھایۃ" صـ۲۵۲ ج ۱۰ پر تصریح فرمائی ہے کہ کتاب الام مصر میں لکھی گئی ہے۔ "ثم انتقل منہا الی مصر فدام بہا الی ان مات فی ھٰذہ السنۃ[1] سنۃ اربع ومائتین وصنف بہا کتابہ الام وھو من کتبہ الجدیدۃ لانہا من روایۃ الربیع بن سلیمان وھو مصریؒ وقد زعم امام الحرمین وغیرہ انہا من القدیم وھٰذا بعید وعجیبٌ من مثلہ واللہ اعلم"۔

اسی طرح سیوطی نے اپنی کتاب "حسن المحاضرۃ" میں لکھا ہے کہ ثم خرج منہا الی مصر وصنف بہا کتبہ الجدیدۃ کالام مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے بارہ میں کتاب الام کی عبارات بھی ذکر کردی جائیں چنانچہ کتاب الام صـ۸۹ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ قال الشافعی والعمد فی ترک ام القرآن والخطا سواء فی ان لا تجزئ رکعۃ إلا بہا أو بشئ معہا إلا ما یذکر من المأموم انشاء اللہ (یعنی امام شافعی نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ جان بوجھ کر چھوڑ دینا یا غلطی سے چھوڑ دینا اس بات میں برابر ہیں کہ اس کے بغیر یا اس کے ساتھ دوسری سورت ملائے بغیر کوئی رکعت صحیح نہیں ہوگی سوائے مقتدی کی اس صورت کے جس کا انشاء اللہ ذکر آتے گا)

پھر دوسری جگہہ صـ۹۳ ج ۱ پر فرماتے ہیں۔ فواجب علی من صلی منفرداً او اماماً ان یقراء بام القرآن فی کل رکعۃ لا یجزیہ غیرھا واحب ان یقرأ معہا شیئاً آیۃ أو أکثر وسا ذکر المأموم انشاء اللہ (یعنی منفرد اور امام پر واجب ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھے کوئی دوسری سورت کافی نہیں ہوگی اور پسندیدہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور بھی۔ ایک آیت یا اس سے زیادہ ــ پڑھ لے اور مقتدی کا انشاء اللہ میں عنقریب تذکرہ کروں گا۔) اس عبارت سے معلوم ہوگیا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی امام، منفرد اور مقتدی تینوں قسم کے نمازیوں کا حکم قرأت میں ایک نہیں ہے بلکہ مقتدی کا باقی دونوں قسموں سے فرق ہے منفرد اور امام کا حکم تو اس عبارت میں بتادیا اور مقتدی کے بارہ میں وعدہ فرمایا کہ اس کا حکم آگے ذکر کروں گا پھر کتاب الام صـ۱۵۲ ج ۷ پر یہ وعدہ پورا فرمایا ہے۔ ارشاد فرماتے ہیں بخن نقول کل صلوٰۃ

---

[1] "ھذہ السنۃ" سے مراد امام شافعی کے مصر تشریف لانے کا سال نہیں وہ سال مراد ہے جس کے واقعات و حوادث بیان ہورہے ہیں اور جس کا ذکر صـ۲۵ پر اس عنوان میں ہے "ثم دخلت سنۃ اربع مائتین" امام شافعی کی مصر میں تشریف آوری ۱۹۹ھ میں ہوئی ہے (تذکرۃ الحفاظ صـ۳۲۲ ج ۱) جبکہ آپ کی وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی ہے۔

صليت خلف الإمام والامام يقرأ قراءة لا يسمع فيها قرأ فيها (ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے ادا کی جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہو جو سنی نہ جا سکتی ہو یعنی سری قرأت کر رہا ہو۔ تو ایسی صورت میں قرأت کر لے) اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ صرف ان نمازوں میں یہ مقتدی کی قرأت کے قائل ہیں جن میں امام کی قرأت سنائی نہیں دیتی۔ چونکہ کتاب الام ان کی کتاب جدید ہے اس لئے اس سے سمجھ میں آنیوالے تفرقہ کے قول کو ہی قول جدید قرار دینا چاہیئے۔

خلاصۂ نقل امام شافعی کا صرف ایک قول قدیم ہے کہ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت واجب ہے۔ مصر میں جاکر ان کا موقف بھی تبدیل ہوگیا ہے۔ دوسرے آئمہ مجتہدین میں سے کوئی بھی امام کے پیچھے وجوب قرأت کا قائل نہیں ہوا۔ اس لئے تمام نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کو واجب سمجھنا یہ جمہور اہل اسلام کے نظریہ کے خلاف ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ نے اس نظریہ کی زوردار الفاظ میں تردید فرمائی ہے۔ کتب حنابلہ میں سے "المغنی لابن قدامہ"[1] ص۵۱۴ ج ۱ پر امام احمد کا ارشاد نقل فرمایا ہے۔ قال احمد ما سمعنا احداً من اهل الاسلام يقول إن الامام اذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلوة من خلفه اذا لم يقرأ وقال هذا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون وهذا مالك في اهل الحجاز وهذا الثوري في اهل العراق وهذا الاوزاعي في اهل الشام وهذا الليث في اهل مصر ما قالوا لرجل صلى وقرأ امامه ولم يقرأ هو صلوته باطلة۔ (حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کے بارہ میں یہ نہیں سنا جو یہ کہتا ہو کہ اگر امام جہر کے ساتھ قرأت کر رہا ہو اور مقتدی قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوتی۔ اس کے بعد فرماتے ہیں یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کے صحابہ و تابعین ہیں (پھر مشہور مراکز علمیہ کی اہم علمی شخصیات کا نام لے کر فرماتے ہیں) یہ امام مالک ہیں۔ علماء اہل حجاز میں اور یہ امام ثوری ہیں علماء کوفہ میں سے اور یہ امام اوزاعی ہیں علماء شام میں سے اور یہ لیث بن سعد ہیں علماء مصر میں سے یہ سب حضرات اس آدمی کی نماز کو باطل نہیں کہتے جس کا امام تو قرأت کرے اور وہ خود قرأت نہ کرے

امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں فرمایا ہے کہ اکثر اہل علم قرأت خلف الامام کے قائل ہیں اس کے متعلق یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ فی الجملہ امام کے پیچھے قرأت کے قائل کافی تعداد میں ہیں۔ امام ترمذیؒ

---

[1] مطبوعہ ریاض مغنی ابن قدامہ دوسرا نسخہ شرح کبیر کے بغیر مطبوع ہے

انہی کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔ لیکن امام کے پیچھے فاتحہ کا اس طرح سے واجب ہونا کہ اگر مقتدی خود نہ پڑھے تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ آئمہ کرام میں صرف امام شافعیؒ کا ایک قول ہے امام ترمذی نے وشدّد قومٌ الخ کہہ کر اس کو نقل فرمایا ہے۔ اس سے ایک بات تو یہ واضح ہوگئی کہ پہلے جو کہا ہے کہ اکثر اہل علم قرآت خلف الامام کے قائل ہیں اس سے مراد وجوب کے قائلین نہیں۔ دوسری بات یہ واضح ہوگئی ایسے وجوب کا مذہب بہت ہی قلیل حضرات کا ہے۔ امام ترمذی کے طرز بیان سے اس قول کی ناپسندیدگی بھی ظاہر ہوتی ہے۔ امام احمد کا شمول ان اکثر اہل علم میں ہے جو امام کے پیچھے قرأت کے قائل ہیں۔ لیکن خود امام ترمذیؒ نے قرأت خلف الامام کی سب سے بڑی دلیل حدیثِ عبادۃ کے بارہ میں امام احمد کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ یہ منفرد کے بارہ میں ہے۔

فائدہ اس مسئلہ میں اور دوسرے مجتہد فیہا مسائل میں آئمہ کا اختلاف حق و باطل کا نہیں ہوتا صرف راجح مرجوح کی بحث ہوتی ہے۔ لیکن غیر مقلدین نے اس مسئلہ میں بحث کو بالکل نئے انداز پر پہنچا دیا ہے۔ انہوں نے اس کو حق و باطل کی جنگ بنالیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھی جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے۔ فاتحہ نہ پڑھنے والے بے نماز ہیں۔ یہ بڑی قبیح قسم کی تشدید ہے جس کا شدت سے مواخذہ کرنا ضروری ہے۔ ان سے بحث کرتے وقت پہلے ان سے چند باتیں صاف کرالینی چاہیئے۔ بلکہ باحوالہ تحریر لینی چاہیئے ایک یہ کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنا آپ کے نزدیک کیا حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ امام کے پیچھے ما زاد علی الفاتحہ پڑھنا حرام ہے یا مکروہ؟ یا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ تیسرے یہ کہ آپ کے ہاں جہری اور سری نماز میں کچھ فرق ہے یا نہیں۔ چوتھے یہ کہ آپ کے نزدیک مدرک للرکوع کی رکعت ہو جاتی ہے یا نہیں۔ جو جوابات دیں۔ ان کی روشنی میں ان سے دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ ان سے کہا جائے کہ ایسی صریح صحیح حدیثیں پیش کرو جو اس بات پر دلالت کرتی ہوں کہ مقتدی اگر امام کے پیچھے فاتحہ نہ پڑھے گا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ جو روایات سند کے لحاظ سے صحیح نہ ہوں وہ ان کے دعویٰ کے اثبات کے لئے کافی نہیں۔ جن میں صراحۃً مقتدی کا ذکر نہ ہو وہ بھی ان کے لئے مفید نہیں۔ جن میں قرأت کا امر ہو۔ وہ بھی ان کے لئے کافی نہیں اس لئے کہ امر کبھی وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ کبھی استحباب کے لئے کبھی اباحت کے لئے۔ جب امر میں ان سب معانی کا احتمال ہے تو اس سے مقتدی کے لئے ایسی فرضیتِ قرأتِ فاتحہ کیسے ثابت ہوگی کہ اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ قاعدہ ہے۔ "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" محتملات کو لے کر پوری امت کی تفسیق و تضلیل کرنا یہ شرافت علمی کے بالکل خلاف ہے۔ کوئی حدیث صحیح پیش کیجئے جو صراحۃً یہ بات بتائے کہ مقتدی نے اگر فاتحہ نہ پڑھی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ انشاء اللہ اپنے اس دعویٰ پر

ایسی صحیح صریح روایت ایک بھی پیش نہ کر سکیں گے۔

دلائلِ احناف

پہلی دلیل

آیتِ قرآنی

قرآن پاک سورہ اعراف کی آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہٗ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی۔ مطلب یہ ہے کہ جب امام قرآت کرے تو تمہیں استماع اور انصات کا امر کیا جاتا ہے استماع کا معنیٰ ہے سننے کے لئے کان متوجہ کر دینا خواہ آواز کان میں آئے یا نہ آئے۔ اور انصات کا معنیٰ ترک التکلم یعنی نہ سرًا کلام کرنا نہ جہرًا۔ سری کلام بھی انصات کے منافی ہے۔ بخاری شریف ص۲ ج ا پر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ کہ پہلے پہلے ایسا ہوتا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل کی قرآت کے وقت ہونٹ ہلاتے تھے یعنی سرًا ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے تھے۔ اس سے آپ کو روک دیا گیا۔ فرمایا گیا۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں فاستمع لہٗ وانصت۔ اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سرًا پڑھنا بھی انصات کے منافی تھا۔

انصتو کا مطلب یہ ہوا کہ تمہیں سرًا پڑھنے کی بھی اجازت نہیں۔ قرآن پاک نے استماع اور انصات کے امر کو قرآت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ جہر بالقرأۃ سے معلق نہیں کیا۔ یوں نہیں فرمایا اذا جھر بالقرأۃ فاستمعوا لہ وانصتوا۔ یوں بھی نہیں فرمایا۔ اذا سمعتم القرآن الخ بلکہ یہ ارشاد فرمایا ہے "اذا قرئ القرآن" اور ظاہر ہے اور مقتدی کو یقیناً معلوم ہی ہے کہ امام قرآت کرتا ہے سری نمازیں بھی اس کو اس کی قرآت کا علم ہے۔ آیت کا حاصل یہ نکلا کہ امام کی قرآت کی صورت بھی جہری ہو یا سری تمہیں استماع وانصات اختیار کرنا لازم ہے۔ اس کی خلاف ورزی ہمارے امر کی خلاف ورزی ہے۔ اسی لئے احناف نے مقتدی کی قرآت کو مکروہ قرار دیا ہے۔

اب مختصر طور پر یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ نازل ہوئی۔ غیر مقلدین کو حافظ ابن تیمیہ کی شخصیت پر بڑا اعتماد ہے۔ حافظ ابن تیمیہ اپنے فتاویٰ کی جلد ثانی[1] میں ارشاد فرماتے ہیں۔

قد استفاض عن السلف انما نزلت فی القرآت وقال بعضھم فی الخطبۃ و

---

[1] ص ۴۱۲ ج ۲ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت۔

ذکر احمد بن حنبل الاجماع علی انہا نزلت فی ذٰلک و ذکر الاجماع علی انہٗ لا تجب القراءۃ علی المامومِ حال الجہر۔ حافظ ابن تیمیہ کی اس نقل سے ثابت ہوا کہ امام احمد کے کہنے کے مطابق اس آیت کے نماز کے بارہ میں نازل ہونے پر اجماع ہے۔ اور اس بات پر بھی اجماع نقل کیا کہ امام کے جہر کرنے کی حالت میں مقتدی پر قرآت واجب نہیں۔ سب نمازوں میں امام کے پیچھے قرآت کو ضروری قرار دینا یہ اس نقل کے مطابق خلاف اجماع ہے۔

محمد بن جریر الطبری المتوفیٰ ۳۱۰ھ نے اپنی تفسیر[1] کے جزتاسع ۱۱۰ تا ۱۱۲ پر اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس آیت کے شان نزول کے بارہ میں تین قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ نماز کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اکثر آثار اسی کی تائید میں پیش کئے ہیں۔ دوسرا یہ کہ خطبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے جب امام خطبہ پڑھے تو استماع و انصات واجب ہے۔ تیسرا قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ دونوں کے بارہ میں ہے۔ اسی تیسرے قول کو انہوں نے اولیٰ قرار دیا ہے۔ خطبہ میں آیتیں تھوڑی ہوتی ہیں۔ جب اس میں استماع اور انصات ضروری ہے تو نماز میں بدرجہ اولیٰ ضروری ہے۔

تفسیر الدر المنثور[2] ج ۳ ص ۱۵۵، ص ۱۵۶ پر جلال الدین السیوطیؒ نے کتب حدیث کے حوالجات سے مرفوع حدیثوں اور صحابہؓ و تابعین کے آثار کثیرہ سے یہ بات ثابت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارہ میں نازل ہوئی یہ سارا مواد انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں نقل فرمایا ہے۔ (چنانچہ تفسیر میں ملاحظہ فرمائیں)

حافظ ابن تیمیہ نے ان روایات سے قطع نظر کر کے بڑی اچھی تقریر سے ثابت کیا ہے کہ نماز کے بارہ میں اسے ضرور ماننا پڑے گا۔ اس میں قرأت قرآن کا ایک ادب بتایا گیا ہے۔ یہ ادب کس حالت میں ہے؟ اس میں کل تین عقلی احتمال ہیں یا تو نماز کی حالت میں ہے یا صرف خارج الصلوٰۃ ہے۔ یا عام ہے۔ خواہ نماز میں پڑھا جائے خواہ نماز کے باہر۔ دوسرا احتمال تو قطعاً مراد نہیں ہو سکتا۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نماز کے باہر یہ قرآن پڑھا جاتے تو یہ ادب ہے اور نماز میں یہ ادب نہیں۔ پہلا اور تیسرا احتمال متعین ہے۔ بہرکیف جب نماز میں یہ قرآن پڑھا جائے تو یہ ادب ضرور ہے۔

دوسری دلیل

سنن ابن ماجہ اور مسند احمد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرض الوفات کی نماز کا تذکرہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق حسب معمول نماز شروع کر چکے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سہارا لے کر تشریف لائے۔ ابوبکر صدیق کی جگہ امامت کے فرائض سنبھال لئے۔ ظاہر

---

[1] مطبوعہ دار الفکر بیروت [2] طبع دار المعرفتہ بیروت

ہے ابوبکر صدیق اوّل تو اس وقت پوری فاتحہ پڑھ چکے ہوں گے یا کم از کم کچھ فاتحہ تو ضرور پڑھ لی ہوگی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کے معاملہ میں اس موقعہ پر کیا کیا؟ اس کے متعلق سنن ابن ماجہ باب ماجاء فی صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مرضہ ص۸۸ پر ابن عباس فرماتے ہیں۔ واخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من القرأۃ من حیث کان بلغ ابوبکرؓ۔ یعنی حضرت ابوبکر صدیق نے جہاں سے قرأت چھوڑی تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے آگے قرأت شروع کی۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی فاتحہ کو ہی اس رکعت کے لئے کافی سمجھا ہے۔ مسند احمد کی روایت کے لفظ یہاں یہ ہیں۔ "فقرأ من المکان الذی بلغ ابوبکر من السورۃ" اس سے معلوم ہوا کہ ابوبکر اس وقت دوسری سورت پڑھ رہے تھے۔ فاتحہ مکمل ہو چکی تھی۔ اس سے ثابت ہوا کہ جماعت کی نماز میں ایک رکعت میں صرف امام کی فاتحہ سب کے لئے کافی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ رکعت ہوئی۔ ابوبکر کی قرأت فاتحہ سے۔ اس لئے کہ انہوں نے من حیث الامام پڑھ لی تھی۔ امام کی پڑھی ہوئی فاتحہ بعد میں ملنے والوں کے لئے بھی کافی ہو جاتی ہے۔

تیسری دلیل | حدیث ابوموسیٰ اشعریؓ

یہ لمبی حدیث ہے اس میں یہ جملہ بھی ہے "واذا قرأ فانصتوا"۔ اس حدیث کی تخریج بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً (۱) صحیح مسلم ص۱۷۴ ج ۱ (۲) سنن ابن ماجہ ص۶۱ باب اذا قرأ الامام فانصتوا۔ اس میں حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی یہ حدیث بھی پیش فرمائی ہے۔ (۳) سنن ابی داؤد ص۱۴۰ ج ۱ باب التشہد (۴) السنن الکبریٰ للبیہقی ص۱۵۶ ج ۲ (۵) صحیح ابوعوانہ ص۱۳۳ ج ۲۔

اعتراض نمبر ۱: اس حدیث کی سند پر کئی اعتراض کئے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں قتادہ سے اذا قرأ فانصتوا کی زیادتی نقل کرنے والے صرف سلیمان التیمی ہیں۔ قتادہ کے باقی تلامذہ باقی حدیث نقل کرتے ہیں۔ لیکن وہ اذا قرأ فانصتوا کو نقل نہیں کرتے۔ تو سلیمان التیمی نے مخالفت کی ہے قتادہ کے باقی تلامذہ کی اس زیادتی کے نقل کرنے میں اس لئے ان کی یہ زیادت معتبر نہیں ہے۔

جواب: الف: یہ کہنا غلط ہے کہ سلیمان التیمی نے قتادہ کے باقی شاگردوں کی مخالفت کی ہے۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ قتادہ سے سلیمان التیمی نے ایسی زائد بات نقل کی ہے جس کو دوسرے تلامذہ نقل نہیں کرتے۔ مطلب یہ کہ مخالفت اور منافات کا الزام غلط ہے صرف

اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اس زیادتی کے نقل کرنے میں یہ متفرد ہے۔ مخالفت کا معنیٰ یہ ہوتا ہے کہ اگر اس راوی کی روایت کو لے لیا جائے تو باقی ساتھیوں کی روایت کا رد لازم آتا ہے۔ دونوں کی روایت میں منافات ہو اگر ایک کو مانیں تو دوسرے کی رد کرنی پڑے۔ یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بات ہوئی ہے کہ سلیمان التیمی نے اس زیادتی کو نقل کیا ہے اور دوسرے اس سے ساکت ہیں نہ اس کی نفی کرتے ہیں نہ اثبات، اس لئے مخالفت قرار دینا خلاف واقع بات ہے۔

ب:۔ محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ کی زیادتی قبول کرنی واجب ہے خواہ متفرد ہی ہو بشرطیکہ مخالفت نہ ہو۔ اور سلیمان التیمی بہت اونچے پائے کے ثقہ ہیں اس لئے ان کی روایت کو مسترد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ امام مسلم سے صحیح مسلم روایت کرنے والے ابواسحٰق فرماتے ہیں کہ جب امام مسلم نے یہ حدیث روایت کی تو امام مسلم کے شاگرد ابوبکر بن اخت ابی النضر نے اس پر اعتراض کیا تو امام مسلم نے فرمایا تريد احفظ من سليمان التيمى ؟ یعنی ایسے احفظ واثبت کی زیادت کو تم کیسے رد کرسکتے ہو (صحیح مسلم ص۱۷۴ ج ۱)

ج:۔ قتادہ سے اس زیادتی کو نقل کرنے میں سلیمان التیمی متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے متابع موجود ہے چنانچہ صحیح ابوعوانہ ص۱۳۳ ج ۲ پر اس حدیث کے نقل کرنے والے قتادہ سے ابوعبیدہ ہیں، بیہقی دارقطنی بزار کی روایت ہیں عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبۃ سلیمان التیمی کے متابع ہیں، چنانچہ بیہقی کی السنن الکبری ص۱۵۶ ج ۲ پر اس سند سے یہ حدیث ہے۔ حدثنا سالم بن نوح قال حدثنا عمر بن عامر وسعيد بن ابى عروبة عن قتادة الخ۔ اس سند کو نقل کرکے بیہقی نقل کرتے ہیں کہ سالم بن نوح قوی نہیں ہے۔ لیکن یہ افسوسناک بات ہے۔ سالم بن نوح کی حدیثوں کی تخریج امام مسلم نے اپنی صحیح میں ابن خزیمہ ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں اور ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے کی ہے۔ امام احمد بن حنبل اور ابوزرعہ جیسے حضرات نے اس کی توثیق کی ہے۔ انظر الجوهر النقى لعلامہ علاؤ الدين الماردينى المطبوع على السنن الكبرىٰ للبيهقى المجلد الثانى ص۱۵۵۔

دوسرا اعتراض اس کی سند میں قتادہ ہیں۔ قتادہ سے روایت کرنے والے سلیمان التیمی ہیں۔ سلیمان التیمی مدلس ہیں، اور قتادہ سے بصیغہ عن روایت کرتا ہے محدثین کا قاعدہ یہ ہے کہ مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہے۔

جواب **الف**:۔ محدثین نے تصریح کی ہے کہ صحیحین کی روایتوں میں اگر مدلس کا عنعنہ بھی آجائے تو مقبول ہے۔ اس لئے کہ صحیحین کی سب روایتوں کی صحت پر سب علماء کا

کا اتفاق ہے۔ وہ اگر کہیں مدلس کا عنعنہ بھی صحیحین میں لاتے ہیں۔ تو پوری تحقیق کے بعد لاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات جب ثابت ہوجاتی ہے کہ اس مدلس کو اس شیخ سے سماع حاصل ہے۔ یہاں کوئی راوی گرا ہوا نہیں ہے۔ تبھی اس کی روایت کو قبول کرکے صحیحین میں لکھتے ہیں۔ یہ بات امام نووی نے شرح مسلم میں کئی جگہ لکھی ہے چنانچہ صحیح مسلم ج ۱ ص۲۹ کی شرح میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اسی قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں" فقد قدمنافی مواضع من ھذا الشرح ان مارواہ البخاری ومسلم عن المدلسین وعنعنوہ فھو محمول علی انہ ثبت من طریق آخر سماع ذلک المدلس ھذا الحدیث ممن عنعنہ عنہ"

خلاصہ یہ ہے کہ صحیحین کی روایتوں میں تدلیس مضر نہیں ہے۔ اور اس کی تصریح نووی کے علاوہ اور اکابر نے بھی کی ہے۔ مثلاً علامہ سخاویؒ نے اپنی کتاب فتح المغیث میں السیوطی نے تدریب الراوی میں اور علامہ محدث عبدالقادر القرشی نے اپنی کتاب "الجواہر المضیئہ" میں نواب صدیق حسن خان نے اپنی کتاب ہدایت السائل میں اور دوسرے اکابر محدثین نے بھی اس کی تصریح کردی ہے [۱]

ب:۔ واقعی مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب اس کا متابع مل جائے تو بالاتفاق اس کا عنعنہ قبول کرلیا جاتا ہے۔ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ سلیمان التیمی کے تین متابع ہیں ۱ ابوعبیدہ ۲ عمر بن عامر ۳ سعید ابن ابی عروبہ۔ متابعت کے بعد یہ روایت تسلیم کرنی واجب ہے۔

ج:۔ مدلس کا عنعنہ مقبول نہیں۔ لیکن جب کسی سند سے تصریح بالسماع ہوجائے تو یہ روایت مقبول ہوجاتی ہے۔ اور یہاں اس حدیث میں کئی سندوں میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ صحیح ابی عوانۃ کی روایت میں سماع کی تصریح موجود ہے۔ وہ سمعت کہہ کر نقل کرتے ہیں۔ سنن ابی داؤد ص۱۴۱ ج ۱ باب التشہد میں اس حدیث کی سند یوں ہے۔ حدثنا عاصم بن النضر ثنا المعتمر قال سمعت ابی قال حدثنا قتادہ الخ۔ یہاں عن سے روایت نہیں کی حدثنا کہہ کر روایت کی ہے۔ اور حدثنا تبھی کہا جاتا ہے جبکہ براہ راست اس سے روایت سنی ہو۔

حنفیہ کی چوتھی دلیل

حدیث ابوھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا الحدیث۔ سنن نسائی ص۱۴۶ ج ۱ پر امام نسائی نے مستقل ترجمہ قائم کیا ہے۔ تاویل قولہ عزوجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون۔ اس کے

---

[۱] حوالہ جات کے لئے دیکھئے احسن الکلام ص ۲۰۰، ۲۰۱ ج ۱ طبع دوم

نیچے انہوں نے ابوہریرہ کی یہ حدیث دو مختلف سندوں سے پیش کی ہے۔ یہ ترجمہ قائم کر کے یہ حدیث لکھنا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ امام نسائی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت جماعت کی نماز کے بارہ میں اُتری ہے۔ اس کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے۔ مثلاً سنن ابن ماجہ ص۶۱ باب اذا قرأ الامام فانصتوا میں یہ حدیث پیش کی ہے۔ بیہقی کی السنن الکبریٰ ص۱۵۶ ج ۲ پر اس کی تخریج کی ہے۔ امام مسلمؒ نے اگرچہ اس حدیث کی تخریج نہیں کی لیکن یہ فرمادیا ہے۔ "ھو عندی صحیح"۔

اس مقام پر شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے ایک لطیف تقریر فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر جملہ "اذا قرء فانصتوا" سے قطع نظر بھی کرلی جائے تب بھی جملہ "انما جعل الإمام لیؤتم بہ" صحیحین کی بہت سی روایات سے ثابت ہے۔ اس میں مقتدی کو امام کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب امام تکبیر کہے تو اس کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی تکبیر کہے امام کے رکوع کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی رکوع کرے۔ سجدہ میں امام کی اتباع یہ ہے کہ مقتدی بھی سجدہ کرے۔ اب قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام کی قرأت کی اتباع کا کیا طریقہ ہے؟ اس کی وضاحت صحیح بخاری ص۲ ج ۱ کی حدیث سے ہوجاتی ہے جس میں یہ ہے کہ ابتداءً جب جبرئیل علیہ السلام وحی پڑھ کر سُناتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ساتھ ساتھ ہونٹ ہلاتے اور پڑھتے اس پر یہ آیات نازل ہوئیں۔ لا تحرك به لسانك لتعجل به ٥ ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرأناه فاتبع قرانه ٥ فاتبع قرانه کی تفسیر صحیح بخاری میں ترجمان القرآن حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل فرمائی ہے۔ "استمع له وانصت" اس سے معلوم ہوا کہ قرأت کی اتباع کا طریقہ یہ ہے کہ استماع اور انصات کیا جائے۔ اس طرح انما جعل الإمام لیؤتم بہ سے بھی اذا قرء فانصتوا والا حکم ثابت ہوتا ہے۔ یعنی جب امام قراءت کرے تو اس کی اتباع کرو یعنی خاموش رہو۔

پانچویں دلیل

حدیثِ ابوہریرہؓ مرفوع۔ کتاب القرآۃ للبیہقی ص۱۷ کل صلوٰۃ لا یقرأ فیھا بام الکتاب فھی خداج الا صلوٰۃ خلف الامام۔ اس میں تصریح ہے کہ ہر نماز میں فاتحہ ضروری ہے۔ مگر جو نماز امام کے پیچھے ہو اس میں فاتحہ ضروری نہیں ہے امام بیہقی نے اس حدیث کو نقل فرما کر اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس میں الا صلوٰۃ خلف امام کے الفاظ نقل کرنے میں خالد طحان نے خطا کی ہے۔ اور اس خطا کی وجہ یہ بتائی ہے کہ علاء بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابوہریرہؓ کی ایک موقوف حدیث نقل کی ہے۔ اس میں استثناء نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں بھی نہیں

لے رقم ۴۰۴۔ مطبوعہ ادارہ احیاء السنۃ گوجرانوالہ۔

ہونا چاہیئے۔ امام بیہقی کے اس طرز سے اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ وہ اس حدیث کی سند کے کسی راوی کی عدالت اور ضبط پر جرح نہیں کر سکے۔ اگر کسی پر ان کی نظر میں جرح ہوتی تو بیہقی کبھی معاف نہ کرتے۔ صرف اتنا کہہ سکے ہیں کہ خالد طحان سے خطا ہوگئی۔ انہوں نے یہ استثنا غلط نقل کیا ہے۔ اور غلطی کی دلیل یہ ہے کہ ابوہریرہؓ کے اثر موقوف میں یہ استثناء نہیں ہے۔ اس پر بصد ادب یہ گذارش ہے۔ خالد طحان ثقہ ہیں آپ ان کی روایت کو کس قاعدہ سے رد کر سکتے ہیں۔ اگر آپ یہ کہیں کہ چونکہ علاء کی حدیث میں یہ نہیں تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ خالد ٹھیک کہہ رہا ہو علاء سے غلطی ہوئی ان سے یہ بات چھوٹ گئی۔ نیز علاء کی حدیث ابوہریرہؓ کا اثر موقوف ہے۔ اور خالد والی حدیث مرفوع ہے۔ آپ مرفوع کو موقوف کے تابع کیسے کر رہے ہیں۔ موقوف کو مرفوع کے تابع کرنا چاہیئے۔ یہ کہنا چاہیئے کہ مرفوع میں چونکہ یہ استثنا ہے اس لئے موقوف میں بھی ہونا چاہیئے۔

چھٹی دلیل

حضرت بلالؓ کی حدیث مرفوع۔ کتاب القرآۃ للبیہقی ص۱۷۵ قال بلالؓ امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان لا اقرء خلف الامام۔ (حضرت بلالؓ کہتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امر فرمایا کہ میں امام کے پیچھے قرأت نہ کیا کروں۔

ساتویں دلیل

حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث، من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اس کی تخریج امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں حافظ احمد بن منیع نے اپنے مسند میں، اور طحاوی اور دار قطنی نے کی ہے۔ اس کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے یہ حدیث مرسل ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ سے اس کو متصلاً نقل کرنے والے صرف دو ہیں۔ (۱) ابوحنیفہ (۲) حسن بن عمارت۔ دار قطنی کہتے ہیں۔ یہ دونوں ضعیف ہیں۔ اس لئے اس کا اتصال ثابت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ کہ اگر ان متصل سندوں سے صرف نظر بھی کر لیا جائے۔ اس کی مرسل سندیں ہی لی جائیں تب بھی کوئی اشکال نہیں۔ ہمارے اور جمہور کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ نیز حسن بن عمارۃ تو واقعی ضعیف ہیں۔ لیکن امام صاحب کو ضعیف کہنا تصریحات اکابر فن کے خلاف ہے۔ آئمہ رجال نے آپ کی تعدیل مفسر کثرت سے کی ہے۔ نیز احمد بن منیع کے مسند میں امام صاحب کے متابع بھی موجود ہیں۔ سفیان اور شریک۔ اس لئے اس حدیث کو رد کرنے کی گنجائش نہیں۔

لہ اس حدیث کی تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے اعلاء السنن ص ۶۱ تا ۷۲ ج ۴۔

آٹھویں دلیل

مشکوٰۃ ص۸۹ پر بحوالہ صحیحین حدیث مذکور ہے۔ "اذا قال الامام غیر المغضوب ولا الضالین فقولوا آمین"۔ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ پڑھنی ہوتی تو یوں فرماتے کہ جب تم لا الضالین پڑھ کر تو اس پر آمین کہا کرو۔ حدیث نے صاف بتا دیا کہ ولا الضالین پڑھنا صرف امام کا کام ہے۔

نویں دلیل

مشکوٰۃ ص۸۹ پر بخاری شریف کے حوالہ سے روایت مذکور ہے۔ اذا امن القاری فامنوا۔ سنن ابن ماجہ ص۶۱ پر بھی یہ حدیث موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شارع علیہ السلام کی نظر میں قرأت کرنے والا صرف امام ہے۔ یہاں قاری سے مراد قرأت فاتحہ کرنے والا ہی ہو سکتا ہے۔ اس سے خصوم کے اس سوال کا جواب بھی ہو گیا کہ حدیث میں قرآۃ سے مراد قرأت سورت ہوتی ہے۔ اس حدیث میں القاری قرأت فاتحہ کرنے والے کو کہا گیا ہے۔

دسویں دلیل

مشکوٰۃ شریف ص۹۹۔ حضرت ابوبکرۃ کی حدیث مرفوع۔ انہ انتہی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف ثم مشی الی الصف فذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال زادک اللہ حرصا ولا تعد۔ وہ صف میں پہنچنے سے پہلے رکوع میں اسی خیال سے گئے ہیں کہ رکوع میں ملنے سے بغیر فاتحہ کے رکعت ہو جاتی ہے ورنہ جلدی کی کیا ضرورت تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ذہن کی تردید نہیں فرمائی۔ امام بیہقی نے سنن کبریٰ ص۹۰ ج ۲ پر یہی حدیث پیش کی ہے اور اس پر ترجمہ یہ قائم کیا ہے۔ باب من رکع دون الصف۔ وفی ذلک دلیل علی ادراک الرکعۃ ولولا ذلک لما تکلفوہ۔ معلوم ہوا کہ امام کی فاتحہ اس کے لئے کافی ہے۔ اسی بنا پر اس کی رکعت ہو جاتی ہے۔

گیارہویں دلیل

السنن الکبریٰ للبیہقی ص۸۹ ج ۲، اس پر مستقل باب قائم فرمایا ہے۔ باب ادراک الامام فی الرکوع اس میں کافی حدیثیں جمع فرما دی ہیں کہ رکوع میں مل جانے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ امام کی فاتحہ مقتدی کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اگر رکوع میں ملنے والا تکبیر تحریمہ نہ کہے ویسے ہی رکوع میں مل جائے اسکی رکعت کسی کے ہاں نہیں ہوتی یا رکوع میں جھکنے سے پہلے اس نے قیام نہیں کیا تو بالاجماع رکعت نہیں ہو سکتی۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی۔ تکبیر تحریمہ کے بعد قیام کر کے رکوع میں جھک گیا ہے۔ اس کی رکعت احادیث کی روشنی میں بھی ہو جاتی ہے اور ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق بھی ہے۔ اگر تکبیر تحریمہ

اور قیام کی طرح سورۃ فاتحہ بھی مقتدی کے لئے رکن ہوتی اس کے چھوڑنے سے بھی رکعت نہیں ہونی چاہیئے تھی۔

بارہویں دلیل

مستدرک حاکم ص۲۱۶ ج ۱ حدیث ابوہریرہ۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جئتم ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوھا شیئاً ومن ادرک رکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ۔ حاکم فرماتے ہیں ہٰذا حدیث صحیح الاسناد۔ علامہ ذہبی نے بھی تلخیص مستدرک میں صحیح قرار دینے میں حاکم کی تائید کی ہے۔

آثارِ صحابہ رض

امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں ص۹۴ سے ص۱۰۱ تک اس موضوع پر کافی صحابہؓ کے آثار جمع کردیئے ہیں۔ جن میں عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار شامل ہیں۔ مثلاً حضرت سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں۔ وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ جمرۃ۔ (یعنی چاہتا ہوں کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں انگارہ ہو) حضرت عمر بن الخطاب فرماتے ہیں۔ لیت فی فم الذی یقرأ خلف الامام حجرا (یعنی کاش امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں پتھر ہوتا۔) وغیر ذلک من الآثار۔

قیاسی اور عقلی وجوہِ ترجیح

امام کے پیچھے قرأت فاتحہ چھوڑنے کے علماء نے ترجیح کے لئے بہت سے قیاسی اور عقلی وجوہ پیش کئے ہیں۔ ان میں سے بطور تمثیل چند پیش کئے جاتے ہیں۔

نمبر ۱: علامہ حازمی نے کتاب الاعتبار میں وجوہ ترجیح کے سلسلہ میں ایک ضابطہ لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث دونوں طرف ہوں تو ترجیح اس جانب کو دینی چاہیئے۔ جو قرآن کے زیادہ مطابق ہو۔ قرآن پاک کی صراحت پہلے گزر چکی ہے کہ قرأت قرآن کے وقت استماع اور انصات کا امر کیا گیا ہے۔

نمبر ۲: علامہ حازمی نے ترجیح کے لئے یہ ضابطہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں قولی حدیثیں دونوں طرف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیئے۔ جس کے ساتھ فعل رسول بھی مل جائے مرض الوفات کے سلسلہ میں ابن ماجہ اور احمد کے حوالہ سے یہ بات گزر چکی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔ تو آپ کا فعل بھی اس بات کی تائید کر رہا ہے کہ مقتدی کے لئے امام کی فاتحہ کافی ہے۔

نمبر ۳: علامہ حازمی نے یہ ضابطہ یہ بھی لکھا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں احادیث مختلف ہوں تو اس جانب کو ترجیح دینی چاہیئے جس جانب جمہور کا عمل ہو۔ مذاہب کے بیان میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے۔

کہ تمام نمازوں میں فاتحہ کے وجوب کا قول صرف امام شافعی کا ایک قول ہے۔ جمہور اس کے قائل نہیں۔
نمبر۴:۔ امام بخاری نے یہ ضابطہ نقل فرمایا ہے انما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس قاعدہ کے مطابق بھی ترجیح ترکِ قرأت کو ہونی چاہیئے۔ اس لئے کہ آخری نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی فاتحہ کو کافی سمجھا ہے۔
نمبر۵:۔ منفرد کی قرأت کے دو حصے ہیں۔ فاتحہ اور ماز اد علی الفاتحہ۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مقتدی ماز اد علی الفاتحہ نہیں پڑھے گا۔ امام کی پڑھی ہوئی سورت ہی اس کے لئے کافی ہو جائے گی۔ اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرا حصہ بھی مقتدی کے لئے معاف ہونا چاہیئے۔
نمبر۶:۔ امام طحاوی نے حسبِ عادت یہاں بھی نظر عقلی پیش فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ رکوع میں ملتا ہے۔ اگر اس نے تکبیر تحریمہ اور قیام نہیں کیا تو کسی کے نزدیک اس کی رکعت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر تکبیر تحریمہ اور قیام کر کے رکوع میں مل گیا ہے۔ لیکن فاتحہ نہیں پڑھی تو جمہور کے نزدیک رکعت ہو جاتی ہے۔ اگر فاتحہ بھی مقتدی کے لئے تکبیر تحریمہ اور قیام کی طرح فرض ہوتی تو چاہیئے تھا کہ فاتحہ چھوڑنے سے بھی رکعت نہ ہوتی، جب سب کے نزدیک ہو جاتی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ مقتدی کے لئے فرض نہیں۔
نمبر۷:۔ بطور لطیفہ سے امام صاحب کا واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ امام صاحب کے پاس کچھ لوگ اس مسئلہ میں مناظرہ کے لئے آئے۔ امام صاحب نے فرمایا کہ اس طرح تو سب سے گفتگو نہیں ہو سکتی آپ اپنا ایک نمائندہ چن لیں جس کی فتح سب کی فتح اور جس کی شکست سب کی شکست تصور ہوگی۔ انہوں نے ایک کا انتخاب کرلیا اس نے گفتگو کرنا چاہی آپ نے فرمایا کہ مسئلہ کا فیصلہ ہو گیا تم نے جس کو نمائندہ بنایا۔ اس نے سب کی ذمہ داری اٹھالی ہے۔ اس کی گفتگو سب کی گفتگو ہے۔ ایسے ہی امام کی قرأت سب کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

جوابات ادلۂ خصوم

خصوم کا زیادہ تر استدلال حضرت عبادۃ کی حدیث سے ہے۔ عبادۃ بن الصامت کی حدیث اس موضوع میں دو قسم کی ہے۔ ۱: جس میں تفصیلی واقعہ مذکور نہیں۔ صرف اتنا ہے۔ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔ ۲: جس میں ایک تفصیلی واقعہ کا ذکر ہے جیسا کہ ص۱۸ پر بحوالہ ابوداؤد، ترمذی اور نسائی حدیث مذکور ہے۔ دونوں قسم کی حدیث کا جواب الگ الگ دیا جائے گا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیث صحیح ہے۔ لیکن ان کے موقف پر دلالت کرنے میں صریح نہیں ہے۔ دوسری قسم کی حدیث میں فاتحہ اور امام کا ذکر تو صراحۃً ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ کوئی ایسی حدیث موجود نہیں جو صحیح ہو غیر معارض ہو اور صراحۃً اس بات پر دلالت

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی۔ اب ہر قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں۔

قسم اوّل کے تفصیلی جوابات

قسم اوّل کی حدیث عبادہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے۔ ایک صلوٰۃ کے عموم سے۔ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے۔ اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی۔ دوسرا استدلال مَن سے ہے۔ مَن عام ہے۔ اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں مَن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی۔ تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات یوں ہیں۔

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب

اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ صلوٰۃ المقتدی کی صحت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیئے۔ ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ جماعت کی نماز ایک نماز ہے۔ ایک نماز میں ایک فاتحہ کافی ہے۔ جب امام نے قرأت فاتحہ کرلی تو سب کی ہوگئی۔ ہمارے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماعۃ ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے۔

۱۔ صرف امام سے سہو ہو جائے تو سب کو سجدہ کرنا پڑ جاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا۔

۲۔ صرف امام سجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ سرًا پڑھے۔ مقتدی نے نہ پڑھی نہ سُنی ہے۔ لیکن سجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے۔

۳۔ امام کا سترہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے۔

۴۔ قرآن پاک میں ہے اذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا۔ اذا قضیت الصلوات نہیں کہا۔ حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے۔

۵۔ سنن ابی داؤد ص۷۲ ج ا پر ہے۔ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد اعجبنی ان تکون صلوٰۃ المسلمین واحدۃ“۔ یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مُراد جماعت کی نماز ہے۔

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے۔

من کے عموم سے استدلال کے جوابات

جواب اوّل من کے عموم سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ یہ عموم کے لئے موضوع نہیں ہے۔ سید شریف جرجانی شرح مواقف میں فرماتے ہیں "الموصولات لم توضع للعموم بل ھی للجنس تحتمل العموم والخصوص" اسی لئے من بکثرت خصوص کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے۔ ءامنتم من فی السماء من فی السماء سے مراد صرف باری تعالیٰ ہیں۔ دوسری جگہ فرمایا۔ یستغفرون لمن فی الارض۔ من فی الارض سے مراد صرف مسلمان ہیں۔ حدیث میں ہے لتتبعنّ سنن من کان قبلکم۔ لیکن حدیث میں اس کی تفسیر صرف یہود و نصاریٰ سے کی گئی ہے قرآن حدیث اور کلام بلغاء میں بہت کثرت سے یہ بات ملتی ہے کہ لفظ من کو استعمال کیا گیا اور مراد اس سے فرد خاص ہے۔ اس لئے اگر یہاں اس سے مراد صرف امام اور منفرد لے لیا جائے تو یہ من کی وضع کے خلاف نہ ہوگا۔

جواب دوم اگر تسلیم کر لیا جائے کہ من عموم کے لئے موضوع ہے تو ہم کہیں گے یہاں عموم مراد نہیں۔ یہاں اس کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔ یعنی اگر بالفرض یہ لفظ عام ہے تو مقتدی کی اس سے تخصیص کر لی جائے گی۔ وہ اس کے عموم میں داخل نہیں۔ اس تخصیص کے قرائن بہت کثرت سے ملتے ہیں۔

نمبر ۱: قرآن کی آیت نے مقتدی کو انصات کا حکم دیا ہے۔ یہ قرینہ ہے کہ اس حدیث کے عموم میں مقتدی داخل نہیں۔

نمبر ۲: بہت سی صحیح حدیثیں مقتدی کی قرآت کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ حدیث عبادہ کے عموم میں مقتدی داخل نہیں ہے۔

نمبر ۳: اسی حدیث عبادہ کی بعض صحیح روایات میں فصاعدا یا ماز اد وغیرہ کی زیادتی ثابت ہے۔ اس کو سامنے رکھ کر حدیث کا مطلب یہ بنا کہ جو فاتحہ اور سورت نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ یہ ایسے نمازی کی بات ہے جس نے دونوں پڑھنی ہیں۔ مقتدی کسی کے نزدیک بھی ایسا نہیں۔ یہ زیادتی مجبور کرتی ہے کہ مقتدی کو اس کے عموم میں داخل نہ مانا جائے۔

نمبر ۴: حدیث میں قرأت کے مفعول پر باء داخل ہے۔ بفاتحۃ الکتاب۔ قرأ فاتحۃ الکتاب، قرأ بفاتحۃ الکتاب دونوں میں عربیت کے لحاظ سے فرق ہے۔ باء اس وقت لائی جاتی ہے جبکہ باء کے مدخول کے ساتھ کچھ اور بھی پڑھا جائے۔ معلوم ہوا کہ یہاں صرف اس نمازی کی

بات ہو رہی ہے جس نے صرف فاتحہ نہیں پڑھنی کچھ اور بھی پڑھنا ہے۔ ظاہر ہے کہ مقتدی کسی کے نزدیک بھی کچھ اور نہیں پڑھے گا وہ اس میں داخل نہیں۔

نمبر ۵:۔ حدیث کا سب سے اچھا مطلب وہ ہوگا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست شاگرد بیان کریں۔ امام ترمذی نے حضرت جابرؓ کا اثر صحیح نقل فرمایا ہے۔ من صلی رکعۃً لم یقرأ فیھا بام القرآن الا ان یکون وراء الامام[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مقتدی کے بارہ میں نہیں۔ چنانچہ امام ترمذی نے امام احمد کا ارشاد نقل کیا ہے۔ ھذا رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم تأول قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب ان ھذا اذا کان وحدہٗ۔

نمبر ۶:۔ اگر مقتدی امام کے فاتحہ پڑھنے کے بعد ملے۔ صرف رکوع میں ملے فاتحہ پڑھنے کا موقع ہی نہ ہو۔ اس کی یہ رکعت تصور ہو جاتی ہے۔ یہ بات احادیث سے بھی ثابت ہے۔ اور آئمہ اربعہ اور جمہور سلف کا موقف بھی یہی ہے۔ ائمہ میں سے امام کے پیچھے قرأت پر زیادہ زور دینے والے امام شافعی ہیں۔ انہوں نے کتاب الام میں تصریح کی ہے کہ رکوع میں ملنے سے رکعت ہو جاتی ہے۔ امام نوویؒ نے شرح مسلم ص۱۳۵ ج ۱ پر تصریح کی ہے کہ رکوع میں امام سے ملے تو فاتحہ ساقط ہو جاتی ہے۔ نواب صدیق حسن خان نے بدور الاھلّۃ اور دلیل الطالب میں تصریح کی ہے کہ جمہور کا مذہب یہی ہے کہ یہ رکعت ہو جاتی ہے۔ قاضی شوکانی پہلے رکعت نہ ہونے کے قائل تھے۔ پھر جمہور کی موافقت اختیار کر لی[2]۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمہور سلف اس حدیث کے عموم میں مقتدی کو داخل نہیں مانتے۔ ورنہ اس کی یہ رکعت نہ ہونی چاہیئے تھی۔

جواب سوئم اگر مان لیا جائے کہ من کے عموم میں مقتدی داخل ہے تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث میں جو آتا ہے کہ ہر نمازی۔ فاتحہ کی قرأت کرے۔ اس میں قرأت عام ہے خواہ حقیقۃً ہو خواہ حکماً۔ تینوں قسم کے نمازی قرأت فاتحہ کریں گے۔ امام اور منفرد حقیقۃً اور مقتدی حکماً۔ اس لئے کہ حدیثوں میں تصریح ہے کہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے۔ قرأت کا حقیقتہً یا حکماً ہونا قرآن پاک سے ثابت ہے۔ فاذا قرأناہ فاتبع قرآنہ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

[1] جامع ترمذی ص ۷۱ ج ۱

[2] تفصیلی حوالہ جات احسن الکلام ص ۳۹، ۴۰ ج ۲ میں ملاحظہ ہوں۔

سامنے حقیقۃً جبرئیل پڑھتے تھے۔ لیکن چونکہ حق تعالیٰ کی نمائندگی میں پڑھتے تھے۔ اس لئے حکماً اسے قرأت باری تعالیٰ قرار دیا گیا۔

قسم ثانی کے جوابات

حضرت عبادۃ بن الصامت کی حدیث جو ترمذی، ابوداؤد وغیرہ نے پیش فرمائی ہے۔ اس میں یہ الفاظ ہیں۔ لا تفعلوا الا بام القرآن۔ اس میں تصریح ہے کہ اور قرأت تو مقتدی کو نہ کرنی چاہیئے فاتحہ کی قرأت کرلینی چاہیئے۔ تو صراحۃً ثابت ہوگیا کہ امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنی چاہیئے۔

جواب نمبر ۱۔ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں۔ گو بہت سے حضرات نے ان کی توثیق کی ہے لیکن اکثر ائمہ رجال ان پر شدید جرح کررہے ہیں۔ تقریب، التہذیب، تہذیب التہذیب، میزان الاعتدال وغیرہ کتب رجال میں ان پر شدید جرح نقل کی گئی ہے۔ مثلاً سلیمان التیمی اور ہشام کا قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ کذاب ہے امام مالک کا قول نقل کیا گیا ہے کہ دجال من الدجاجلۃ ہے ابن نمیر، وہب بن خالد، جریر بن عبد الحمید، دارقطنی وغیرہ نے بھی اس پر جرح کی ہے۔ ان کے بارہ میں معتدل قول یہ ہے کہ سیر اور مغازی میں وسیع النظر ہیں۔ لیکن احکام کی حدیثوں میں ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے جس پر اکثر آئمہ رجال شدید جرح رکھتے ہوں۔ ایسے اہم اختلافی مسئلہ میں ایسے راوی کی روایت پر مدار رکھنا بے انصافی کی بات ہے۔

جواب نمبر ۲۔ محمد بن اسحاق مکحول سے نقل کرتے ہیں۔ ان پر ایسی جرح تو نہیں جتنی محمد بن اسحاق پر ہے لیکن فی الجملہ ان پر بھی جرح کی گئی ہے۔ ابوحاتم نے اس کے بارہ میں کہا کہ "لیس بالمتین" ابن سعد فرماتے ہیں۔ "ضعفہ جماعۃ من المحدثین" اصل اعتراض ان کے بارہ میں یہ ہے کہ یہ مدلس ہیں اور اس حدیث کو عن سے روایت کررہے ہیں۔ ان کی اکثر حدیثیں جو صحابہؓ سے ہوتی ہیں ان میں تدلیس کرتے ہیں۔ اس لئے ان کی روایت پر مدار رکھنا درست نہیں۔

جواب نمبر ۳۔ اس کی سند میں اضطراب ہے۔ مثلاً کبھی مکحول محمود بن الربیع سے نقل کرتے ہیں۔ کبھی نافع بن محمودؒ سے نقل کرتے ہیں۔ اور نافع بن محمودؒ کے بارہ میں علامہ ذہبیؒ، ابن عبد البرؒ، طحاویؒ، ابن قدامہؒ وغیرہم کا خیال یہ ہے کہ یہ مجہول شخص ہے۔ ایسے مجہولین سے ہم دین لینے

۱؎ میزان الاعتدال ص ۲۴۲ وفیہ "لا یعرف بغیر ھذا الحدیث"

۲؎ کذا فی تہذیب التہذیب ص ۴۱۰ ج ۱۰۔ ۳؎ کذا فی الجوہر النقی بذیل السنن الکبری للبیہقی ص ۱۶۵ ج ۲

۴؎ مغنی ابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۱۔

کرتی ہو کہ اگر مقتدی نے فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز نہ ہوگی. اب ہر قسم کے تفصیلی جوابات پیش کئے جاتے ہیں.

قسم اوّل کے تفصیلی جوابات

قسم اوّل کی حدیث عبادہ سے ان کا استدلال دو طرح سے ہے. ایک صلوٰۃ کے عموم سے. صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے. اس کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی بھی داخل ہے. معلوم ہوا کہ یہ بھی نہیں ہوتی. دوسرا استدلال مَن سے ہے. مَن عام ہے. اس کے عموم میں امام، منفرد اور مقتدی سب داخل ہیں. مَن لم یقراء بفاتحۃ الکتاب کی نماز نہیں ہوتی اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر مقتدی نے بھی فاتحہ نہ پڑھی تو نماز نہیں ہوگی. تقریر استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے جوابات یوں ہیں.

صلوٰۃ کے عموم سے استدلال کا جواب

اگر مان لیا جائے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ المقتدی داخل ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا۔ کہ صلوٰۃ المقتدی کی صحت کے لئے بھی فاتحہ ہونی چاہیئے. ہم اس پر عمل کرتے ہیں. جماعت کی نماز ایک نماز ہے. ایک نماز میں ایک فاتحہ کافی ہے. جب امام نے قرأت فاتحہ کرلی تو سب کی ہوگئی. ہمارے ہاں بھی صلوٰۃ المقتدی فاتحہ سے خالی نہیں ہے اس کے بہت سے قرائن اور شواہد موجود ہیں کہ صلوٰۃ الجماعۃ ایک ہی صلوٰۃ تصور کی جاتی ہے.

۱. صرف امام سے سہو ہو جائے تو سب کو سجدہ کرنا پڑجاتا ہے حالانکہ مقتدیوں کو یہ سہو نہیں ہوا.

۲. صرف امام سجدہ کی آیت پڑھ لے خواہ سِرًا پڑھے. مقتدی نے نہ پڑھی نہ سُنی ہے. لیکن سجدہ میں سب کو شرکت کرنی پڑتی ہے.

۳. امام کا سترہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے اس لئے کہ نماز ایک ہے.

۴. قرآن پاک میں ہے اذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا. اذا قضیت الصلوٰت نہیں کہا. حالانکہ جمعہ کی نماز جماعت سے ہوتی ہے.

۵. سنن ابی داؤد ص۷۵ ج ۱ پر ہے." ان رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قال لقد اعجبنی ان تکون صلوٰۃ المسلمین واحدۃ". یعنی مسلمانوں کی نماز کا ایک ہو جانا مجھے پسند ہے ایک ہو جانے سے مُراد جماعت کی نماز ہے.

اس قسم کے اور بھی شواہد موجود ہیں کہ شریعت کی نظر میں صلوٰۃ الجماعت ایک نماز ہے اس لئے اس میں ایک فاتحہ کافی ہے.

عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابا بکر وعمر کانوا یفتتحون الصلوٰۃ بالحمد للہ رب العٰلمین ص۷۹۔

بسم اللہ کے متعلق مسائل۔

بسم اللہ کے متعلق اہم اختلافی مسئلے دوؔ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ:۔ بسم اللہ قرآن پاک کی آیت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کسی سورت کا جزء ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہ کا مذہب امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے لیکن کسی سورت کا جزء نہیں ہے امام شافعی کی دو روایتیں ہیں۔(۱) سورت فاتحہ کا جزء بھی ہے باقی سورتوں کا جزء بھی ہے۔ یہ مشہور روایت ہے۔ (۲) سورت فاتحہ کا جزء ہے باقیوں کا جزء نہیں۔ ہمارے ہاں بسم اللہ ایک آیت ہے۔ امام شافعی کے ہاں متعدد آیتیں ہیں۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ قرآن کی آیت نہیں ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت ان کے ساتھ ہے یاد رہے کہ جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۃ نمل کے اندر ہے وہ بالاتفاق قرآن کی آیت اور اس سورت کا جزء ہے۔ اختلاف صرف اس میں ہے جو ہر سورت کے شروع میں لکھی جاتی ہے۔

مسئلہ ثانیہ:۔ نماز میں سورۃ فاتحہ سے پہلے بسم اللہ پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ اگر پڑھنی چاہیئے تو سرا یا جہرا امام مالک کے نزدیک بسم اللہ پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ امام احمد اور جمہور سلف کے نزدیک بسم اللہ آہستہ آواز سے پڑھنی سنت ہے۔ امام شافعی کے نزدیک جہراً پڑھنی چاہیئے۔

دلائل احناف دونوں مسئلوں میں حنفیہ کے کچھ دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

نمبرا:۔ حنفیہ کا مختار یہ ہے کہ بسم اللہ قرآن کی آیت ہے۔ اگر یہ قرآن کی آیت نہ ہوتی تو سلف مصحف میں کبھی لکھنے نہ دیتے۔ اس لئے اس کا بہت اہتمام کیا گیا ہے کہ قرآن میں غیر قرآن نہ لکھا جائے۔ حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کے بعد آمین پڑھنے کے فضائل ہیں۔ لیکن آمین سورۃ فاتحہ کے بعد لکھی نہیں گئی۔ اس لئے کہ یہ غیر قرآن ہے۔ اگر بسم اللہ غیر قرآن ہوتی۔ سلف کبھی بھی اس کا مصحف میں لکھا جانا گوارا نہ کرتے۔ اس سے اتنی بات طے ہوگئی کہ یہ قرآن کی آیت ہے۔

لہ ص ۶۴ ج ۱۔

نمبر ۲:۔ حضرت انسؓ کی زیرِبحث حدیث یہ بھی حنفیہ اور جمہور کی واضح دلیل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآت کی جہری آواز الحمدللہ سے شروع ہوتی تھی۔ یعنی بسم اللہ پڑھتے تھے لیکن اس کا جہر نہیں کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے اس کی تاویل یہ فرمائی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سُورۃ فاتحہ دوسری سورت سے پہلے پڑھتے تھے۔ لیکن یہ تاویل مناسب معلوم نہیں ہوتی کیونکہ پوری اُمّت میں یہ اشکال کبھی کسی کو پیش نہیں آیا کہ سورت فاتحہ پہلے پڑھنی ہے یا دوسری سورت۔ حضرت انسؓ جو اتنے زور سے اس کو بیان کر رہے ہیں معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ بات کا تذکرہ کر رہے ہیں۔ بعض لوگ بسم اللہ اُونچی پڑھتے تھے ان کی رد کے لئے اتنا زور دے رہے ہیں۔

نمبر ۳:۔ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے قسمت الصلوٰۃ بینی و بین عبدی یعنی سُورۃ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم کی گئی ہے۔ اس کے بعد تفصیل سے یہ بتایا ہے کہ ہر آیت جب بندہ پڑھتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس کا آغاز اس سے کیا گیا" اذا قال العبد الحمد للّٰہ رب العٰلمین۔ قال اللّٰہ حمدنی ربی۔ اگر بسم اللہ سُورۃ فاتحہ کا جُزہوتی تو سب سے پہلے اس کا جواب دیتے۔

نمبر ۴:۔ ایک حدیث میں ہے ایک سُورت کی تیس آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی سفارش کی اللہ نے قبُول کی اور وہ سورۃ ملک ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تیس آیتیں بسم اللہ کے علاوہ بنتی ہیں۔ اگر بسم اللہ کو اس کا جزء مانا جائے تو اکتیس ۳۱ آیتیں بنتی ہیں۔

اس قسم کے اور بھی کافی دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ سُورۃ فاتحہ کا جزو نہیں ہے۔ جو دلائل ترکِ جہر پر دلالت کرتے ہیں وہ سب اس بات کی دلیلیں ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو نہیں۔ اس لئے کہ اگر جزو ہو تو اس کا بھی جہر ہونا چاہیئے۔ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ اکثر صحابہؓ و تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ سرًا پڑھنی چاہیئے معلوم ہوا کہ یہ سب اس کو جزو نہیں سمجھتے۔

مختلف روایات میں تطبیق۔

نماز میں بسم اللہ پڑھنے کے متعلق روایات مختلف ہیں بعض سے بظاہر بسم اللہ کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ بعض سے سرًا پڑھنا معلوم ہوتا ہے اور بعض سے جہرًا پڑھنا۔ تین قسم کی روایات ہوگئیں۔ ان میں تطبیق اس طرح ہے کہ اسرار والی روایات اپنے ظاہر پر ہیں۔ جن میں بسم اللہ کی نفی ہے ان کا محمل یہ ہے کہ جہر کی نفی مقصود ہے۔ جہر والی روایات کا محمل یہ ہے کہ کبھی کبھی بیان جواز یا تعلیم دینے کے لئے جہرًا پڑھ لیا کرتے تھے۔ جیسا کہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کبھی کبھی ظہر کی نماز میں ایک دو آیتیں اُونچی آواز سے پڑھ لیا کرتے تھے (جیسا

کہ اسی باب کی فصل اوّل میں ابوقتادۃؓ کی حدیث ہے) یہ بتانے کے لئے کہ میں قرآت کر رہا ہوں۔ ایسے ہی حضرت عمرؓ بھی ثناء جہر سے پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بعض اذکارِ سریہ کا جہر کیا جاتا ہے یہ بتانے کے لئے کہ یہ ذکر ہو رہا ہے۔

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا امن الإمام فامنوا الخ

ف ۱ آمین کے متعلق چند ضروری باتیں فوائد کے عنوان سے پیش کی جاتی ہیں۔
آمین کس زبان کا لفظ ہے؟ بعض نے کہا سریانی زبان کا لفظ ہے بعض نے کہا عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ بعض نے کہا یہ فارسی کے لفظ "ہمیں" سے معرب ہے یعنی ہمیں مطلوب است، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اور اسم فعل ہے بمعنی امر اس کا معنی ہے "استجب"، بعض نے کہا اس کا معنی "لیکن کذلك"۔ آمین میں کئی لغتیں ہیں۔ افصح یہ ہے کہ ہمزہ کی مد اور میم کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے۔ "آمِیْن"

ف ۲ حدیث میں آمین کے بہت فضائل آئے ہیں یہاں تک آیا ہے کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ موافق ہو جائے اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ موافقت سے کیا مراد ہے؟ اس میں کئی قول ہیں۔ (۱) موافقت فی الوقت مراد ہے۔ (۲) موافقت فی الاخلاص مراد ہے (۳) موافقت فی القول مراد ہے۔ یعنی جس طرح ملائکہ نے آمین کہی اسی طرح انسان نے بھی کہدی۔ یہی راجح ہے۔

ف ۳ جماعت کی نماز میں آمین صرف مقتدی کہے گا یا امام اور مقتدی دونوں کہیں گے؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول مشہور اور امام شافعی، امام احمد اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کو سورۃ فاتحہ کے بعد آمین کہنی چاہیئے۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے۔ "إذا امن الإمام فأمنوا" اس سے معلوم ہوا کہ امام بھی آمین کہے گا۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی ایک ایک روایت یہ بھی ہے کہ صرف مقتدی آمین کہے اس روایت کی دلیل یہ حدیث ہے اذا قال الإمام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین الخ اس میں وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے امام کا کام غیر المغضوب الخ پڑھنا اور مقتدی کا کام ہے آمین کہنا اور قسمت، شرکت کے منافی ہے معلوم ہوا دونوں آمین نہیں کہیں گے لیکن یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ دوسری روایات میں تصریح ہے اذ أمن الإمام فأمنوا الخ۔

ف ۴ اگر امام آمین نہ کہے تو مقتدی کو آمین کہنی چاہیئے یا نہیں؟ بعض علماء کی رائے یہ ہوئی ہے

کہ اگر امام آمین نہ کہے تو مقتدی کو بھی نہیں کہنی چاہیئے۔ لیکن جمہور کے نزدیک مقتدی کے لئے بہر صورت آمین کہنا مسنون ہے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ جمہور کی دلیل یہ روایت ہے "اذا قال الإمام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين" اس سے معلوم ہوا کہ جب امام سورت فاتحہ ختم کرلے تو مقتدی کو آمین کہنی چاہیئے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ بعض علماء کا استدلال اس حدیث سے ہے۔ "اذا أمن الإمام فأمنوا" اس میں مقتدی کی تامین کو امام کی تامین کے ساتھ معلق کیا گیا ہے۔ یعنی اگر امام آمین کہے تو تم کہو۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اذا أمن اپنے ظاہر پر نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب ہے "إذا حان وقت تامين الإمام" یا مطلب ہے "اذا أراد الإمام التامين" مقتدی کی آمین کو امام کی تامین کے وقت آنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جب امام نے سورۃ فاتحہ پڑھ لی تو اس کی آمین کا وقت آگیا اب مقتدی کو آمین کہنی چاہیئے خواہ امام کہے یا نہ کہے۔ اس تاویل کے مطابق دونوں قسم کی روایات جمع ہو جاتی ہیں۔ یہ بات حافظ نے فتح الباری میں ارشاد فرمائی ہے۔

ف ۵ حافظؒ نے ایک اور مسئلہ چھیڑا ہے کہ مقتدی کو امام کے بعد آمین کہنی چاہیئے یا ساتھ ہی کہہ لینی چاہیئے۔ بعض نے کہا ہے کہ امام کے بعد کہنی چاہیئے جمہور کے نزدیک ساتھ ہی کہہ لینی چاہیئے۔ ان بعض حضرات نے بھی إذا أمن الإمام فأمنوا سے استدلال کیا ہے اس میں فاء تعقیب کے لئے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقتدی کی آمین امام کے بعد ہونی چاہیئے۔ حافظؒ نے جمہور کی طرف سے جواب وہی دیا ہے کہ إذا أراد الإمام التأمین۔ یا "اذا حان وقت التامین" فاء بے شک تعقیبیہ ہے لیکن تعقیب امام کے آمین کہنے سے نہیں بلکہ اس کی آمین کا وقت آنے سے یا آمین کے ارادہ کرنے سے ہے۔

ف ۴ اور ف ۵ والے دونوں مسئلوں سے معلوم ہو گیا کہ إذا أمن الإمام فأمنوا والی روایت اپنے ظاہر پر نہیں۔

ف ۶ آمین سراً کہنی چاہیئے یا جہراً اس میں امام اور مقتدی کا حکم الگ الگ ہے اس بات پر تو اتفاق ہے کہ امام کو سری نمازوں میں آمین بھی آہستہ کہنی چاہیئے۔ جہری نمازوں میں حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک امام کیلئے سراً کہنا افضل ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک جہراً کہنا بہتر ہے۔

مقتدی کے بارہ میں امام ابوحنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ سراً پڑھنی چاہیئے۔ امام احمد کا مذہب اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ جہراً پڑھنی چاہیئے۔

لہ دیکھئے فتح الباری ص ۲۶۴، ۲۶۶ ج ۲۔

یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں۔ بلکہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک تو نفس آمین بھی فرض نہیں سُنت ہے[1]

اخفاء آمین کے چند دلائل۔

نمبر۱ :- آمین دُعاء ہے۔ امام بخاری نے عطاء کا قول نقل فرمایا ہے "آمین دُعاءٌ" آمین کا دُعا ہونا قرآن کریم سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ سورۃ یونس میں موسیٰ علیہ السلام کی دُعائیں منقول ہیں۔ ان دُعاؤں کے ختم ہونے کے بعد قرآن کریم میں ہے "قال قد اجیبت دعوتکما۔ (تم دونوں کی دعاء قبول کرلی گئی ہے) اس سے پہلے صرف موسیٰ علیہ السلام کی دعائیں مذکور ہیں ساتھ کسی اور کی دُعاء کا ذکر نہیں۔ اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ یوں کہا جاتا قد اجیبت دعوتك۔ لیکن یوں نہیں فرمایا۔ دعوتکما فرمایا ہے اس کی توجیہ یہی ہوسکتی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام دُعا کرتے رہے اور ہارون علیہ السلام آمین کہتے رہے قرآن کریم میں آمین کو بھی دُعا قرار دے کر دعوتکما کا لفظ فرمایا گیا ہے[2]۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ آمین دُعاء ہے۔ اور دُعاء کا ادب قرآن کریم نے بتایا ہے۔ ادعوا ربکم تضرعاً وخفیۃً معلوم ہوا دُعاء میں حق تعالیٰ کو اخفاء پسند ہے۔ دوسری جگہ زکریا علیہ السلام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا اذ نادی ربہ نداءً خفیًّا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو آہستہ دُعاء اچھی لگتی ہے۔ نماز کی دوسری دعائیں بھی سرًا ہی پڑھی جاتی ہیں۔ ان امور سے معلوم ہوا کہ آمین میں بھی اخفاء ہی افضل ہے۔

نمبر۲ :- مشکوٰۃ ص۷۹ پر ابوداؤد ترمذی ابن ماجہ اور دارمی کے حوالہ سے حضرت سمرۃ کی حدیث مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں دو سکتے ہوتے تھے۔ ایک سکتہ جب نماز میں داخل ہوتے۔ دوسرا سکتہ جب ولا الضالین کی قرأت سے فارغ ہوتے۔ پہلے سکتہ میں ثناء پڑھتے تھے۔ سکتہ سے مُراد یہ ہے کہ جہری آواز سنائی نہیں دیتی تھی بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ چُپ ہیں واقعہ میں اس سکتہ میں ثناء سرًا پڑھتے تھے۔ دوسرا سکتہ آمین[3] کا ہے معلوم ہوا کہ آمین سرًا پڑھتے تھے ثناء کی طرح ورنہ سکتہ کا کوئی معنی ہی نہیں۔

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۲۵۰ ج ۱۔

[2] قال الحافظ؛ لان المؤمن یسمّی داعیًا کما جاء فی قولہ تعالیٰ، قد اجیبت دعوتکما وکان موسیٰ داعیًا وھارون مؤمنًا کما رواہ ابن مردویہ من حدیث انسؓ (فتح الباری ص۲۶۳ ج ۲) [3] یاد رہے کہ دوسرا سکتہ بالکل مختصر ہوتا تھا جبکہ پہلا اس کی نسبت لمبا ہوتا تھا اسی لئے عمران بن حصینؓ پہلے سکتہ کو مانتے تھے اور دوسرے کا انکار کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اتنا مختصر تھا کہ عمران بن حصینؓ اس کو ناقابل شمار سمجھتے تھے۔

نمبر۳:۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث انہ صلّٰی مع النبی اللہ علیہ وسلم بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفٰی بہا صوتہٗ۔ اس کی تخریج: احمد، ابوداؤد الطیالسی، ابویعلیٰ، دارقطنی اور حاکم نے کی ہے[1] اس میں تصریح ہے کہ آمین سرّاً پڑھتے تھے۔

نمبر۴:۔ بخاری کی حدیث مرفوع اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین (الحدیث) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ آمین سراً پڑھتے تھے۔ اس لئے کہ حدیث میں فرمایا یہ ہے کہ جب امام ولا الضالین کہہ چکے تو تم آمین کہو۔ اگر امام نے اونچی آمین کہنی ہوتی تو یہ کہا جاتا کہ جب امام آمین کہے یا جب تم امام کی آمین سنو تو آمین کہا کرو۔ چونکہ شارع علیہ السلام کی نظر میں آمین سرّا پڑھی جائے گی اس لئے مقتدیوں کی تامین کو امام کی تامین سے معلق نہیں کیا۔ بلکہ اس کے ولا الضالین کہنے سے معلق کیا ہے۔

سوال:۔ دوسری حدیثوں میں مقتدیوں کی تامین کو امام کی تامین سے معلق کیا گیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں "اذا أمن الامام فامنوا" اس سے معلوم ہوا کہ امام نے آمین اونچی کہنی ہے۔

جواب:۔ جمہور کے نزدیک اذا امن الامام کے الفاظ مؤول ہیں۔ ان کا معنیٰ ہے کہ جب امام کے آمین کہنے کا وقت آجائے تو تم آمین کہو۔ یا اس کا مطلب ہے اذا اراد الامام التامین۔ یعنی جب امام آمین کہنے کا ارادہ کرے۔ جمہور کے نزدیک امن اپنے ظاہر پر نہیں ہے۔ یعنی یہ مراد نہیں کہ ایسا آمین کہے جس کو تم سنو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر امن الامام کو اپنے ظاہر پر رکھیں تو کئی اشکالات لازم آتے ہیں۔ جمہور نے ان اشکالات کو یہی کہہ کر دفع کیا ہے کہ امن الامام اپنے ظاہر پر نہیں۔ مذکورہ تاویلین کی ہیں کما ذکرنا۔

نمبر۵:۔ ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ یقول آمین وان الامام یقول آمین۔ بعض روایتوں میں آخری جملہ اس طرح ہے فان الامام یقولہا اس کی تخریج احمد، نسائی، دارمی اور ابن حبان وغیرہم نے کی ہے۔[2]

اس سے استدلال یوں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس لئے کہ امام بھی آمین کہہ رہا ہے۔ اگر امام نے آمین جہرًا کہنا ہوتا تو پھر مقتدی خود سن لیتا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کو بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اس سے ثابت ہوا کہ وہ سرّا پڑھتا ہے۔ جسے مقتدی خود نہیں سنتے۔

نمبر۶:۔ مجمع الزوائد میں طبرانی کے معجم کبیر کے حوالہ سے یہ حدیث ہے۔ عن ابی وائل قال کان علیؓ و

---

[1] نصب الرایہ ص ۳۶۹ ج ۱ [2] اعلاء السنن ص ۲۱۲ ج ۲۔

عبد اللہ لا یجہر ان ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم و لا بالتعوذ ولا بالتامین[1]۔ یہ دونوں صحابیؓ فقاہت کے اعتبار سے صحابہؓ میں ممتاز تھے۔

نمبر ۷:۔ ابن جریر طبری نے تہذیب الآثار میں یہ اثر نقل کیا ہے۔ عن ابی وائل قال لم یکن عمرؓ علیؓ یجہران ببسم اللہ الرحمٰن الرحیم و لا بامین[2]۔

نمبر ۸:۔ ابراہیم نخعی جو اجلہ تابعین سے ہیں ان کا اثر عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں نقل کیا ہے۔ خمس یخفیہن الامام سبحانک اللّٰھم وبحمدک والتعوذ وبسم اللہ الرحمٰن الرحیم و آمین و اللّٰھم ربنا لک الحمد[3]۔ کتاب الآثار میں اللّٰھم ربنا لک الحمد کا ذکر نہیں ہے۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۲۱۵ ج ۲

[2] ایضاً

[3] اعلاء السنن ص ۲۱۳ ج ۲

مکتبہ اسلامیہ امدادیہ کی دوسری مطبوعات

النحو الیسیر شرح نحو میر نحو کی مشہور داخل نصاب ابتدائی کتاب "نحو میر" کی بہترین شرح۔ اس شرح کا انداز یہ ہے کہ صفحہ کے تین حصے کر کے اوپر والے حصہ میں نحو میر کا مکمل متن صاف اور خوشخط دیا گیا ہے۔ دوسرے حصہ میں ہر مسئلہ کے اجراء کے لئے تمرینی جملے دیئے گئے ہیں۔ تیسرے حصہ میں متعلقہ مسائل کی آسان تشریح کے ساتھ ساتھ اس باب کے دوسرے اہم فوائد سہل انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔ جابجا مدرسین کے لئے طریقۂ تعلیم کے متعلق ہدایات بھی دی گئی ہیں۔ تجربہ سے مبتدی طلبہ کو نحو میر کی تدریس اس کتاب پر مفید ثابت ہوئی ہے۔

الایضاح الکامل لمافی شرح مائۃ عامل اس میں شرح مائۃ عامل کی نوع اول اور نوع ثانی کے مطالب کی تشریح کرتے ہوئے حروف جارہ اور حروف مشبہ بالفعل کے عمل کی کیفیت اور ان کے معانی وطرق استعمال کی معتدل تفصیلات آسان انداز میں پیش کی گئی ہیں، جن سے فنی ذوق پیدا ہونے کے ساتھ ترجمہ قرآن کریم اور تفسیر میں بہت مدد ملے گی۔ اس کتاب پر امام المعقولات والفنون عارف باللہ حضرت مولانا ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ مدرسہ انہیہ ضلع گجرات والوں کی تقریظ بھی ثبت ہے۔

اشرف التوضیح جلد ثانی تقریر مشکوٰۃ شریف کی اس جلد اوّل کے بعد دوسری جلد کی تیاری بھی شروع ہے۔ انشاء اللہ ہماری یہ پوری کوشش ہوگی کہ دوسری جلد بھی جلدی ہی آپ کی خدمت میں پیش کی جاسکے۔ واللہ ہو الموفق۔

کتبہ: عبدالسلام یوسفی الخطاط، وارڈ ۲ جھنگ شہر

جلد دوم

اشرف التوضیح

تقریر اُردو

مِشکوٰۃ المصابیح

افادات:

جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث

مولانا نذیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ

بانی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ترتیب ومراجعت

مولانا محمد زاہد و مولانا محمد مجاہد

ناشر:

مکتبۃ العارفی

جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

فون: 041-8715856

اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح

جلد دوم

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوۃ المصابیح

افادات

شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم
صدر و مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ ○ فیصل آباد

ناشر
مکتبۃ العارفی
جامعہ اسلامیہ امدادیہ
گلشن امداد، ستیانہ روڈ
فیصل آباد

اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوۃ المصابیح

نام کتاب ———— اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوٰۃ المصابیح (ج ۱)

افادات ———— حضرت مولانا نذیر احمد صاحب دامت برکاتہم

طبع رابع ———— محرم ۱۴۱۸ھ

تعداد ———— ایک ہزار

سرورق ———— حضرت سید نفیس الحسینی شاہ صاحب دامت برکاتہم

کتابت ———— عبدالسلام یوسفی جھنگ شہر (الخطاط)

ملنے کے پتے :

کشمیر بک ڈپو ———— چنیوٹ بازار فیصل آباد۔

مکتبہ مدنیہ ———— اردو بازار۔ لاہور۔

ادارہ اسلامیات ———— انار کلی لاہور ۲

ادارہ تالیفات اشرفیہ ———— ملتان۔

مکتبہ سید احمد شہیدؒ ———— اردو بازار لاہور

ادارۃ المعارف ———— کراچی ۱۴

دارالاشاعت ———— مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔

ترتیب ایک نظر میں

پیش لفظ

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے آج اشرف التوضیح کی دوسری جلد — پہلی جلد کے تقریبًا دو سال بعد — آپکی خدمت میں پیش کی جارہی ہے دوسری جلد میں تاخیر کی بڑی وجہ مرتبین کی دوسری تعلیمی وتدریسی مصروفیات تھیں، اس جلد کی ترتیب کا زیادہ تر کام چھٹیوں کے مختلف عرصوں میں انجام دیا گیا ہے۔ اس جلد کا ایک معتدبہ حصہ برادر مکرم مولانا مفتی محمد طیب صاحب مدظلہ نے اپنی مصروفیات کے باوجود مرتب کیا ہے۔

اس جلد میں بھی انتخاب مضامین کا وہی انداز اپنایا گیا ہے جو جلد اول میں اختیار کیا گیا تھا۔ خالص حل عبارت اور ترجمہ سے متعلق جو باتیں درس میں کہی جاتی ہیں ان کو عمومًا نظرانداز کردیا گیا ہے، صرف ان زائد مضامین کے ذکر پر اکتفاء کیا گیا ہے جو حل کتاب کے بعد بتائے جاتے ہیں۔

اس جلد کے شروع میں علماء اور طلباء سے اس درخواست کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جہاں کہیں اس کتاب میں فروگزاشت اور غلطی نظر آئے اس سے متنبہ فرماکر احسان عظیم فرمائیں۔

یہ جلد باب الرکوع سے لے کر کتاب الصید والذبائح تک کے ابواب وکتب کی تشریحات وتفصیلات پر مشتمل ہے اور یہاں آکر خالص فقہی نوعیت کے مباحث تقریبًا ختم ہوجاتے ہیں اس کے بعد جو مضامین آرہے ہیں ان کا زیادہ تر تعلق آداب وفضائل اور زندگی کے معاشرتی پہلوؤں کے ساتھ ہے اس لئے عزم ہے کہ تیسری جلد ایسے عام فہم اور سہل انداز میں پیش کی جائے کہ اس سے ایک عام قاری بھی استفادہ کرسکے۔

دعاء ہے کہ حق تعالیٰ اس حقیر کوشش کو شرف قبولیت سے نوازیں اور اس کتاب کی طباعت وغیرہ کے مراحل میں جن حضرات نے تعاون فرمایا ہے حق تعالیٰ ان کو جزاء خیر عطا فرمائیں اور دنیا وآخرت میں کامیابی سے نوازیں۔ آمین

احقر محمد زاہد عفی عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین

مضمون	صفحہ

باب

باب الاعتکاف

کتاب فضائل القرآن

باب

کتاب الدعوات

باب الاستغفار والتوبۃ

باب جامع الدعا

مسئلہ توسل

باب القسامۃ

باب قتل اہل الردۃ والسعاۃ بالفساد

کتاب الحدود

باب قطع السرقۃ

باب حد الخمر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

باب الرکوع

الفصل الاول .... عن أنس رضی اللہ عنہ .... اقیموا الرکوع و السجود

فواللہ انی لأراکم من بعدی. ص ۸۲

انی لأراکم من بعدی. یہ مضمون احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پچھلی صفوف کے نمازی نظر آتے تھے. اس رؤیت کی تشریح میں اختلاف ہے. بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ رؤیت سے مراد آنکھوں سے دیکھنا نہیں بلکہ علم مراد ہے. یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پچھلی صفوں کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتے تھے بلکہ وحی کے ذریعے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچھلے نمازیوں کی خامیوں کا علم ہو جاتا تھا ــــــــــ لیکن محققین نے اس شرح کو پسند نہیں کیا کیونکہ عام روایات کا سیاق یہ بتلاتا ہے کہ رؤیت سے مراد یہ ہے کہ آنکھوں سے دیکھتے تھے. اس لئے صحیح اور مختار یہی ہے کہ رؤیت سے مراد آنکھوں کی رؤیت ہے. پھر ان حضرات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ رؤیت انہی سامنے والی آنکھوں سے ہوتی تھی یا اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے؟

بعض حضرات نے کہا ہے کہ احتمال ہے کہ پیچھے بھی آنکھیں ہوں لیکن یہ قول مرجوح ہے کیونکہ محض احتمال کسی چیز کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہوتا. بلکہ روایۃً اس کا ثبوت ضروری ہے. اور پیچھے آنکھوں کا ہونا روایات سے ثابت نہیں[1]. لہٰذا راجح یہی ہے کہ یہ رؤیت انہی سامنے والی آنکھوں سے ہوتی تھی اور یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ہے عام عادت تو یہی ہے کہ یہ آنکھیں صرف سامنے کی چیزیں دیکھ سکتی ہیں پیچھے کی چیزیں نہیں دیکھ سکتیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے خرقاً للعادۃ یہ معجزہ عطاء فرمایا کہ آپ کی انہی آنکھوں میں پیچھے کی چیزیں دیکھنے کی صلاحیت بھی پیدا فرما دی.

وعن البراء قال کان رکوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسجودہ الخ ص ۸۲

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع، سجدہ، دو سجدوں کے درمیان جلسہ اور رکوع کے بعد قومہ ایک دوسرے

---

[1] اشعۃ اللمعات ص ۳۶۵ ج ۱

کے برابر ہوتے تھے۔ یعنی چاروں کی مقدار تقریباً ایک جیسی ہوتی تھی۔

ما خلا القیام والقعود بتانا چاہتے ہیں کہ سجدتین کے درمیان والا جلسہ مُراد ہے، قعدہ جس میں تشہد پڑھا جاتا ہے وہ مُراد نہیں۔ ایسے ہی رکوع کے بعد والا قومہ مراد ہے وہ قیام مراد نہیں جس میں قرأت کی جاتی ہے۔

وعن انسؓ .... اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ قام حتی نقول قد اوھم الخ ص۸۲

یعنی قومہ کو اتنا لمبا فرماتے کہ ہمیں خیال ہونے لگتا کہ شاید آپ نے اس رکعت کو چھوڑ کر دوبارہ قیام شروع فرما دیا ہے۔ ایسے ہی کبھی جلسہ کو اتنا طویل فرماتے کہ ہمیں یہ خیال ہونے لگتا کہ شاید آپ نے دوسرے سجدہ کا خیال ترک فرما دیا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ قومہ اور جلسہ طویل فرماتے تھے اور بعض دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مختصر فرماتے تھے۔ یہ مختلف روایات مختلف حالات پر محمول ہیں کبھی طویل فرماتے تھے اور کبھی مختصر ظاہر یہ ہے کہ نوافل میں طویل فرماتے تھے ایسے ہی نوافل میں کبھی کبھی بیان جواز کے لئے طویل فرماتے تھے لیکن فرائض میں عموماً مختصر فرماتے تھے کیونکہ فرائض میں آپ تخفیف کا بہت اہتمام فرماتے تھے۔[۱]

وعن عائشۃؓ .... یکثر أن یقول فی رکوعہ وسجودہ سبحانک اللّٰھم ربنا الخ ص۸۲

یتأول القرآن قرآن پاک میں ہے "فسبّح بحمد ربک واستغفرہ" اس پر عمل کرتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدہ میں یہ دُعا پڑھتے تھے جس میں تسبیح، تحمید اور استغفار تینوں آگئے۔

وعن ابی ھریرۃؓ .... اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا الخ ص۸۲

رکوع سے اٹھنے کے موقعہ پر دو وظیفے ہیں تسمیع اور تحمید۔ "سمع اللہ لمن حمدہ" تسمیع ہے اور "ربنا لک الحمد" تحمید ہے۔

نمازی تین قسم کے ہیں۔ منفرد، مقتدی، امام۔ ان میں سے کون کونسا کلمہ کہے اس میں تفصیل ہے کہ منفرد کے بارے میں جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ وہ تسمیع بھی کہے اور تحمید بھی[۲]۔ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔ **امام مالکؒ امام ابوحنیفہؒ** کا مذہب یہ ہے کہ امام صرف تسمیع کہے۔ تحمید نہ کہے۔ **امام شافعی، امام احمد اور صاحبین** کا مذہب اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ امام تسمیع بھی کہے اور تحمید بھی۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال زیر بحث حدیث اور اس قسم کی دوسری احادیث سے ہے جن میں امام اور مقتدی میں

---

[۱] مرقاۃ ص۳۰۹ ج۲۔ [۲] معارف السنن ص۲۵ ج۳

[۳] مذاہب از معارف السنن ص۲۴ ج۳

وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اور قسمت شرکت کے منافی ہے۔ لہٰذا کسی کلمہ میں دونوں شریک نہیں ہوں گے۔

مقتدی کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ، صاحبین اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مقتدی صرف تحمید کہے، تسمیع نہ کہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تحمید و تسمیع دونوں کہے۔

تحمید کے صیغے

تحمید کے چار صیغے روایات صحیحہ سے ثابت ہیں اور چاروں کا پڑھنا جائز ہے۔

(۱) ربنا لك الحمد (۲) ربنا ولك الحمد

(۳) اللهم ربنا لك الحمد (۴) اللهم ربنا ولك الحمد

حافظ ابن القیمؒ کا خیال یہ ہے کہ اللھم اور واؤ کو جمع کرنا یعنی چوتھا صیغہ ثابت نہیں ہے۔ لیکن یہ مسامحت ہے۔ یہ صیغہ بھی روایات صحیحہ سے ثابت ہے[۱]

واؤ والے صیغوں میں واؤ میں تین احتمال ہیں۔ (۱) واؤ زائدہ ہے۔ (۲) واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ مقدر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "ربنا استجب لنا ولك الحمد" یا "ربنا حمدناك ولك الحمد" (۳) واؤ حالیہ ہے۔ ربنا حمدنا ولك الحمد أى حال كون الحمد لك۔

وعن حذيفة ......كان يقول فى ركوعه سبحان ربى العظيم الخ ص۸۳

و ما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل۔ شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں ترغیب و ترہیب کی آیات پر نماز میں دُعاء کرنے کی گنجائش ہے۔ چاہے فرض نماز ہو یا نفل۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں فرائض میں قرأت کے دوران دُعاء نہیں کرنی چاہیئے۔ نوافل میں گنجائش ہے۔ تراویح کا حکم فرائض کی طرح ہے۔ یعنی تراویح میں بھی قرأت کے دوران دُعاء نہیں کرنی چاہیئے[۲]

زیر بحث حدیث حنفیہ اور مالکیہ کے خلاف دلیل نہیں۔ بلکہ یہ نوافل پر محمول ہے۔ چنانچہ بہت سی روایات میں "صلاة الليل" کی تصریح ہے۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت حذیفہؓ کی حدیث میں یہ لفظ ہیں۔ "صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم ذات ليلة[۳]" یہ روایت اور اس طرح کی دوسری بہت سی روایات جن میں تصریح ہے کہ قرأت کے دوران دُعاء اور تعوذ صلاة اللیل میں فرماتے تھے، اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ حدیث نوافل پر محمول ہے۔

---

[۱] دیکھئے، صحیح بخاری ص۱۰۹ ج۱ و عمدة القاری ص۷۱ ج۶ و فتح الباری ص۲۸۲/۲۸۳ ج۲ (باب مایقول الامام ومن خلفه اذا رفع رأسه من الرکوع) و معارف السنن ص۲۶ ج۳۔

[۲] مذاہب از معارف السنن ص۱۲/۱۳ ج۳۔

[۳] صحیح مسلم ص۲۶۴ ج۱۔

باب السجود وفضلہ

الفصل الأول .... امرت ان اسجد علیٰ سبعۃ اعظم الخ ص۸۳

اس حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہیئے۔ جبھہ، یدین، رکبتین، قدمین۔ سجدہ میں اعضاء سبعہ کے حکم کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

سجدہ میں ناک اور پیشانی کا حکم

اس بات پر اتفاق ہے کہ مسنون سجدہ وہی ہے جو جبھہ اور انف دونوں کے ساتھ ہو۔ بلا عذر ان دو میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنا خلاف سُنّت ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء جائز ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ بغیر کسی عذر کے صرف جبھہ پر یا صرف ناک پر سجدہ کرنے سے سجدہ ادا ہو جائے گا یا نہیں ؟

امام احمدؒ کے نزدیک جبھہ اور انف دونوں پر سجدہ کرنا ضروری ہے دونوں میں سے کسی ایک کو بھی زمین پر نہ لگایا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ امام مالکؒ، صاحبین کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول اظہر یہ ہے کہ اگر صرف جبھہ پر سجدہ کیا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن کراہت تنزیہی کے ساتھ۔ اور اگر صرف ناک پر سجدہ کیا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا غرضیکہ ان کے ہاں اقتصار علی الجبھہ تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے مگر اقتصار علی الانف جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر بلا عذر جبھہ پر اکتفاء کیا تو سجدہ کراہت تنزیہی کے ساتھ ادا ہو جائے گا۔ اور اگر صرف ناک پر سجدہ کیا تو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو جائے گا[۱] بعض مالکیہ کا مذہب بھی امام صاحب کی طرح ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے[۲]

امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر دو قسم کی روایات قابل حل ہیں۔ ایک وہ روایات جن میں پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنے کا حکم ہے۔ مثلاً صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ "قال النبی صلى الله عليه وسلم أمرت أن أسجد على سبعة اعظم على الجبهة وأشار بيده على أنفه[۳] (الحدیث)

---

[۱] مذاہب ماخوذ از معارف السنن ص۳۳، ۳۴ ج ۳۔ و بذل المجہود ص۸۵ ج ۲

[۲] عمدۃ القاری ص۹۰ ج ۶ باب السجود علی سبعۃ اعظم۔ [۳] صحیح بخاری ص۱۱۲ ج ۱ باب السجود علی الأنف

جامع ترمذیؒ، سنن ابی داؤدؒ اور صحیح مسلمؒ وغیرہ میں بھی اس قسم کی احادیث ہیں۔ اس قسم کی احادیث بظاہر امام ابو حنیفہؒ کے بھی خلاف ہیں اور امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور صاحبین کے بھی خلاف ہیں کیونکہ یہ حضرات بھی اقتصار علی الجبھۃ کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ ان احادیث میں پیشانی اور ناک دونوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ان حضرات نے ان احادیث کو بیانِ سُنّت پر محمول کیا ہے۔ یعنی ان احادیث میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ ان اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ بلکہ سجدہ کا مسنون طریقہ بیان کرنا مقصود ہے کہ سجدہ کی مسنون کیفیت یہی ہے کہ ان سات اعضاء پر سجدہ کیا جائے۔ باقی رہا یہ کہ کن اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے یہ دوسرے دلائل سے معلوم ہوگا۔

(۲) بعض احادیث میں صرف ناک پر سجدہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ اور بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ جس نے صرف ناک پر سجدہ کیا اس کا سجدہ اور نماز ادا نہیں ہوئی۔ حافظ بدر الدین عینیؒ نے ایسی روایات نقل فرما کر ان کا معلول ہونا بیان فرما دیا ہے۔ اور ساتھ ہی کچھ آثار نقل فرمائے ہیں جن سے صرف ناک پر سجدہ کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے[۴]

باقی اعضاءِ ستہ کا حکم

یدین اور رکبتین کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ کے ہاں ان کو سجدہ میں زمین پر لگانا واجب نہیں، سُنّت ہے۔ اگر یدین اور رکبتین کو زمین پر لگائے بغیر سجدہ کر لیا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن خلاف سنت ہوگا[۵]

اور قدمین میں سے ایک کا زمین پر لگانا واجب ہے اور دونوں کا لگانا سُنّت ہے۔ لہٰذا اگر سجدے میں کوئی پاؤں بھی زمین پر نہ لگایا تو سجدہ ادا نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک پاؤں لگایا اور دوسرا نہ لگایا تو سجدہ ادا ہو جائے گا لیکن خلاف سُنّت ہوگا[۶]

ولا نکفت الثیاب والشعر لا نکفت کفت یکفت کفتاً سے ہے۔ اس کا معنیٰ ہے جمع کرنا، سمیٹنا نماز کے دوران کپڑوں کو سمیٹنا یا بالوں کو اکٹھا کر کے باندھنا یا ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ ایسا کرنا اگر عمل قلیل کی حد تک ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی مکروہ ہے۔ اس سے نماز کے فاسد نہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے۔ بعض حضرات مثلاً حسن بصریؒ وغیرہ سے فساد کا قول بھی مروی ہے[۷]

---

[۱] ص۱۶ ج ۱۔ [۲] ص۱۳۰ ج ۱۔ [۳] ص۱۹۳ ج ۱۔

[۴] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "عمدۃ القاری" ص۹۱ ج ۶۔ معارف السنن میں ہے۔ والأحادیث الواردۃ فی عدم جواز الاقتصار بالأنف کلہا معلول۔ ص۳۵ ج ۳۔

[۵] بذل المجہود ص۸۵ ج ۲ ناقلاً عن البدائع۔

[۶] ایضاً۔

[۷] عمدۃ القاری ص۹۱ ج ۶۔ و بذل المجہود ص۸۵ ج ۲۔

وعن أنسؓ .... اعتدلوا فی السجود ولا یبسط احدکم ذراعیه انبساط الکلب ص۸۳

اعتدال فی السجود کے دو معنیٰ ہیں۔ (۱) مسنون طریقہ کے مطابق سجدہ کرنا۔ یہاں یہی مراد ہے۔ (۲) ٹھہر ٹھہر کر اطمینان سے سجدہ کرنا۔

انبساط الکلب۔ بہت سی احادیث میں نماز میں حیوانات کی شکل اختیار کرنے کو ناپسند بتایا گیا ہے۔ جن جن حیوانات کے تشبہ سے نام لے کر منع کیا گیا ہے۔ ان حیوانات کی فہرست یہ ہے۔

(۱) افتراش السبع (۲) افتراش الکلب یا اقعاء الکلب
(۳) التفات الثعلب (۴) بروک البعیر
(۵) نقرۃ الدیک (۶) نقرۃ الغراب
(۷) تدبیح الحمار۔ یعنی رکوع میں گدھے کی طرح سر جھکا لینا۔
(۸) عقبۃ الشیطان۔ یعنی دونوں ایڑیاں کھڑی کر کے ان پر بیٹھنا۔
(۹) صاحب معارف السنن نے فرمایا کہ ان میں یہ چیز بھی شمار کرنی چاہیئے۔ "رفع الأیدی کأذناب خیل شمس[۱]"

وعن وائل بن حجرؓ .... إذا سجد وضع رکبتیه قبل یدیه الخ ص۸۴

وعن أبی هریرۃؓ .... إذا سجد أحدکم فلا یبرك کما یبرك البعیر ص۸۴

سجدہ میں جانے اور اٹھنے کی کیفیت

سجدہ کو جاتے وقت کیا ترتیب ہونی چاہیئے یعنی کونسا عضو پہلے اور کونسا بعد میں زمین پر لگانا چاہیئے۔ اس میں فقہاء کے اقوال یہ ہیں۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک سجدہ کو جاتے ہوئے پہلے رکبتین زمین پر رکھے اور پھر یدین رکھے اور اٹھتے وقت اس کے برعکس کرے۔ یعنی پہلے یدین زمین سے اٹھائے اور پھر رکبتین۔ غرضیکہ جمہور کے ہاں جو اعضاء زمین کے قریب ہیں وہ پہلے رکھے جائیں۔ پہلے گھٹنے، پھر ہاتھ، پھر ناک، پھر پیشانی، اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے یدین زمین پر رکھے جائیں پھر رکبتین رکھے جائیں[۲] ائمہ کا یہ اختلاف افضلیت میں ہے۔ جمہور کے ہاں پہلا طریقہ افضل ہے۔ اور امام مالکؒ

---

[۱] تمام مذکورہ بالا کی تخریج وتفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ معارف السنن ص۴۵/۴۶/۴۷ ج ۳

[۲] مذاہب از معارف السنن ناقلاً عن عمدۃ القاری ص۲۷ ج ۳

کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے۔ ورنہ دونوں طریقوں کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں[1]

دلائل جمہور کی دلیل پہلی حدیث ہے جس کو صاحب مشکوٰۃؒ نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے بحوالہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دارمی روایت کیا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل دوسری حدیث ـــــ حدیث ابوھریرہ رضی اللہ عنہ ـــــ ہے۔

حدیثِ ابوھریرہؓ کے جوابات جمہور کی طرف سے حدیث ابوہریرۃؓ کے کئی جوابات ہیں۔ دُو جوابات کی طرف علامہ خطابیؒ کی بات نقل کر کے صاحب مشکوٰۃؒ نے بھی اشارہ فرما دیا ہے۔

جواب نمبر ۱ یہ حدیث کئی وجوہ سے محدثین کی نظر میں معلول ہے۔ اس کی علل کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ اس کی تفصیل جامع ترمذی وغیرہ میں کی جاتی ہے۔ یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ حدیثِ ابی ھریرۃؓ کے معلول ہونے کی وجہ سے حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث سنداً و ثبوتاً راجح ہے۔ البتہ چند علل کی طرف مختصراً اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

(۱) اس حدیث میں علتِ غرابت امام ترمذیؒ نے پیش فرمائی ہے۔[2]

(۲) حضرت ابوہریرۃؓ کی یہ حدیث خود انہی کی دوسری حدیث سے معارض ہے۔ امام طحاویؒ نے اپنی سندوں کے ساتھ حضرت ابوھریرۃؓ کی روایات پیش فرمائی ہیں جن کا مضمون حضرت وائل بن حجرؓ کی احادیث کی طرح ہے۔[3]

(۳) اس حدیث کا پہلا حصہ آخری حصہ سے معارض معلوم ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل آگے کی جائے گی۔

جواب نمبر ۲ حضرت ابوھریرہؓ کی یہ حدیث ابتداءِ اسلام پر محمول ہے لہٰذا یہ منسوخ ہے۔ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت سعدؓ کی حدیث ہے "کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فأمرنا بالرکبتین قبل الیدین"[4] اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حدیث ابوھریرہؓ منسوخ ہے۔

جواب نمبر ۳ حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ توجیہ ارشاد فرمائی ہے کہ یہ حدیث معذور پر محمول ہے۔ اس توجیہ کے مطابق حدیث کا مطلب یہ ہے کہ معذور آدمی یدین کو رکبتین سے پہلے رکھ سکتا ہے۔

حدیثِ ابی ھریرہؓ پر اشکال حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث کے مضمون پر ایک اہم اشکال ہے۔ وہ یہ کہ اس حدیث کے ابتدائی حصہ میں اونٹ کی طرح

---

[1] معارف السنن صہ ۲۸ ج ۳۔ [2] جامع ترمذی صہ ۶۱ ج ۱۔

[3] شرح معانی الآثار للطحاوی صہ ۱۷۵ ج ۱۔ [4] معارف السنن صہ ۳۰ ج ۳۔

بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور اونٹ کے بیٹھنے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے یدین کو زمین پر رکھتا ہے تو صدرِ حدیث کا حاصل یہ نکلا کہ اس میں وضع الیدین قبل الرکبتین سے نہی ہے اور آخرِ حدیث میں اسی کا امر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ" لہٰذا صدرِ حدیث اور عجزِ حدیث میں تعارض ہوا۔

جوابات اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ واقعی اونٹ بیٹھتے ہوئے پہلے یدین کو زمین پر رکھتا ہے لیکن اونٹ کے رکبتین ان کے یدین میں ہی ہوتے ہیں، تو اونٹ نے جب یدین کو پہلے رکھا تو گویا اس نے رکبتین سے آغاز کیا۔ اس طرح بروکِ جمل کا حاصل رکبتین سے آغاز کرنا ہی ہوا۔ اور بروکِ جمل سے نہی وضع الرکبتین قبل الیدین سے نہی ہوئی۔ اور آخرِ حدیث میں وضع الیدین قبل الرکبتین کا امر ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

(۲) صدرِ حدیث "لا یبرك كما یبرك البعیر" میں وضع الیدین قبل الرکبتین سے ہی ممانعت مقصود ہے اور یہ حصہ حدیثِ وائلؓ اور مذہبِ جمہور کے مطابق ہے۔ باقی رہا یہ اشکال حدیث کا آخری حصہ اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں راوی سے قلب ہوگیا ہے۔ یہ حدیث مقلوب ہے[۱]۔ اصل میں تھا "ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ" — مگر یوں کہدیا گیا۔ "ولیضع یدیہ قبل رکبتیہ"۔

باب التشہد

"تشہد" اس خاص ذکر کو کہتے ہیں جو نماز کے قعدتین کے اندر پڑھا جاتا ہے۔ اس کو تشہد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شہادتین پر مشتمل ہوتا ہے۔

تشہد کا حکم امام مالکؒ کے نزدیک نماز کے دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا سُنّت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پہلے قعدہ میں سُنّت ہے اور دوسرے میں واجب۔ امام احمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ دونوں قعدوں میں واجب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے میں واجب اور دوسرے میں رکن ہے۔

حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دونوں میں واجب ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے میں سُنّت ہے اور دوسرے میں واجب ہے[۲]۔ مذاہب کی روشنی میں اتنی بات سمجھ میں آگئی کہ اکثر ائمہ کے نزدیک دوسرے قعدہ میں تشہد پڑھنا زیادہ مؤکد ہے بہ نسبت پہلے کے۔

---

[۱] قلب کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ کی بعض روایات میں "ولیضع رکبتیہ قبل یدیہ" وارد ہوا کما مر عن الطحاوی۔ [۲] مذاہب کی تفصیل ملاحظہ ہو۔ اوجز المسالک ص۱۲۴ ج ۲ (التشہد فی الصلوٰۃ)

الفصل الاوّل۔

عن ابن عمرؓ .... اذا قعد فی التشہد وضع یدہ الیسریٰ الخ ص۸۴

تشہد میں اشارہ بالسبابہ کی بحث

ائمہ اربعہ کا اور جمہور سلف اور خلف کا اتفاق ہے کہ تشہد میں شہادت کے وقت مُسبّحہ سے اشارہ کرنا مسنون یا مندوب ہے۔ اشارہ کرنا احادیث صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے بعض متاخرین حنفیہ نے اشارہ کا انکار کیا ہے۔ خلاصہ کیدانیہ نماز کے مسائل کی ایک کتاب ہے۔ اس میں اشارہ کو حرام لکھا ہے۔ ملا علی قاری وغیرہ حضرات نے اس کی بڑے زور سے تردید کی ہے صحیح یہ ہے کہ حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد بھی اشارہ کے قائل ہیں۔ــــــ

ــــــ امام محمد نے اپنے مؤطا ص۱۰۱ باب العبث بالحصٰی فی الصلوٰۃ میں اشارہ کی حدیث نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ قال محمد وبصنیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وھو قول ابی حنیفۃ۔ اس میں تصریح کردی کہ ان کا اور امام صاحب کا مذہب اشارہ کی حدیثوں کے مطابق ہے یہ دونوں اس کے قائل ہیں بعض نے اس عبارت سے یہ سمجھ لیا ہے کہ انہوں نے اپنا اور امام صاحب کا نام لیا ہے۔ قاضی ابویوسف کا ذکر نہیں فرمایا وہ اشارے کے قائل نہیں ہوں گے۔ لیکن یہ فہم غلط ہے۔ امام محمد کی مؤطا میں عادت یہ ہے کہ وہ اپنا اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ذکر کرتے ہیں امام ابویوسف اُس مسئلے میں ان کے ساتھ بھی ہوں تب بھی اس کتاب میں ان کے ذکر کا التزام نہیں کیا بہت سے مسائل ہیں جن میں یقیناً ابویوسف ان کے ساتھ ہوتے ہیں لیکن اپنی عادت کے مطابق اس کتاب میں صرف نام ابوحنیفہؒ کا لیتے ہیں۔ ایسے ہی اس مسئلہ میں کیا ہے۔ محقق ابن ہمام نے فتح القدیر میں اور علامہ شمنیؒ نے شرح نقایہ میں امام ابویوسف کے امالی کے حوالہ سے ان کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے کہ وہ اشارے کے قائل تھے۔ اب حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ بھی باقی ائمہ ثلاثہ اور جمہور کی طرح اشارہ کے قائل ہیں۔ جب احادیث بھی اشارہ کے بارے میں کثرت سے ہیں اور تمام ائمہ بھی اس کے قائل ہیں تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

جن حضرات نے اشارہ کا انکار کیا ہے ان میں سے اہم شخصیت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے۔ آپ نے چند علمی قسم کے شبہات کی بنا پر اشارہ کا انکار کیا ہے۔ ان کا سب سے بڑا شبہ یہ ہے کہ اشارہ والی احادیث میں سخت اضطراب پایا جاتا ہے۔ اشارہ کی کیفیات احادیث میں مختلف وارد ہوئی ہیں کسی میں کوئی کیفیت کسی میں کوئی اس اضطراب کے ہوتے ہوئے ان احادیث پر کیسے عمل کیا جا سکتا ہے۔ محقق ابن الہمام نے کہا ہے کہ اشارہ کا انکار روایت اور درایت دونوں کے خلاف ہے۔ مجدد صاحب اس پر مؤاخذہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قلتین کی حدیثوں کو تو آپ نے رد کردیا اس وجہ سے کہ اس میں اضطراب تھا وہی اضطراب یہاں بھی موجود ہے پھر اس حدیث پر عمل کیسے کر گئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث قلتین میں اضطراب سنداً بھی تھا متناً بھی اور معنیً بھی جبکہ اشارہ والی روایات

میں ایسا نہیں ہے۔ نیز وہاں ہم نے اضطراب کی وجہ سے حدیث قلتین کو حد حقیقی پر محمول کرنے سے انکار کیا تھا کیونکہ حد حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ وہ متعین اور غیر مبہم ہو۔ اس اضطراب کے ہوتے ہوئے تعین کیسے ہو سکتا ہے اس لئے اضطراب وہاں عمل سے مانع تھا۔ اشارہ والی روایات کا اضطراب عمل سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ کسی کیفیت پر بھی عمل کرلیں جائز ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب طریقے سے عمل کیا ہے۔ حدیث قلتین میں تو ایک ضابطہ بتانا مقصود ہے۔ نیز حدیث قلتین کو ضابطہ قرار دینے کے خلاف بہت سی احادیث اور دلائل قائم ہیں اشارہ کے خلاف کونسی دلیل ہے؟ اس لئے اشارہ کی حدیثوں کا اضطراب اور اختلاف ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے اشارہ کا انکار کر دیا جائے۔ دیکھئے کہ افتتاح صلوۃ کے وقت رفع الیدین کے سب قائل ہیں۔ لیکن اس کی کیفیتیں حدیثوں میں مختلف ہیں کسی حدیث میں کندھوں تک اٹھانا آتا ہے اور کسی میں کان کی لوتک اور کسی میں فروع اذنین تک کیا اختلاف کیفیت کی وجہ سے آپ رفع کا انکار کر دیں گے۔ اسی طرح سے احادیث مشہورہ سے نماز کے قیام میں وضع الیدین ثابت ہے لیکن وضع الیدین کی کیفیتیں حدیث میں مختلف آئی ہیں وضع تحت السرہ بھی وضع تحت الصدر بھی وضع فوق الصدر بھی کیا اس اختلاف اور اضطراب کیفیات کی وجہ سے وضع کا انکار کیا گیا۔ بالکل اسی طرح سے اشارہ تشہد میں ثابت ہے لیکن کیفیتیں مختلف آئی ہیں اختلاف کیفیات وارد ہونے کی وجہ سے اشارہ کا انکار کر دینا مناسب نہیں۔ مجدد صاحب نے ایسے علمی شبہات کی بناپر اشارہ کا انکار کر دیا اور انکے استدلال پر کچھ گفتگو بھی کر دی گئی ہے۔ مجدد صاحب کی علمی عظمت اور شخصیت کی رفعت سے کوئی آنکھ والا بھی منکر نہیں ہو سکتا۔ لیکن چونکہ احادیث کثیرہ میں اشارہ وارد ہے حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ اس کے قائل ہیں اس لئے ہم انہی کے مطابق عمل کریں گے۔ مجدد صاحب کے بعض خلفاء نے اور ان کی اولاد میں سے بعض حضرات نے اشارہ کو ثابت کرنے کے لئے رسالے لکھے ہیں بڑی علمی شخصیات میں عام طور پر بعض تفردات ہو جاتے ہیں۔ ایسے موقعہ پر افراط تفریط کا خطرہ ہے۔ جمہور ارباب فتویٰ کی رائے چھوڑ کر ایسے تفرد کو لینا بھی مناسب نہیں اور ایسی متفرد شخصیت جن کی شخصیت کو سب ہی مانتے ہوں محض اس تفرد کی وجہ سے ان کے خلاف لب کشائی کرنا یا ان کی عظمت کی دل میں کمی آجانا اسکی بھی کوئی گنجائش نہیں۔

بعض متاخرین حنفیہ نے اشارہ کا انکار اس لئے کیا ہے کہ حنفیہ کی کتب ظاہر الروایۃ میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن یہ وجہ انکار کی معقول نہیں اس لئے کہ ظاہر الروایۃ میں اشارہ سے سکوت تو ہے لیکن اشارہ کی نفی تو نہیں ہے۔ عدم ذکر اور چیز ہے اور ذکر عدم اور چیز ہے۔ عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں بالخصوص ظاہر الروایۃ میں سکوت کے بعد جب امام محمد کے مؤطا میں ابو یوسف کے امالی میں اور مذہب کی تمام معتبرات میں اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے اس کے ہوتے ہوئے ظاہر الروایۃ کا سکوت اور ان میں اشارہ کا ذکر نہ ہونا یہ نفی اشارہ کی دلیل کیسے بن سکتا ہے۔

کیفیت اشارہ

اس تقریر سے اتنی بات تو ثابت ہو گئی کہ حنفیہ اور جمہور سلف و خلف اشارہ کے قائل ہیں اشارہ کس طرح کرنا چاہیئے اس کے بارہ میں احادیث مختلف ہیں بعض سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

4

انگلیوں کو قبض نہ کیا جائے پھیلا کر ہی رکھا جائے صرف شہادت کے وقت مسبحہ کے ساتھ اشارہ کیا جائے امام مالکؒ کا مختار یہی معلوم ہوتا ہے. بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں کو قبض کیا جائے اس کی بھی کئی کیفیتیں آرہی ہیں ایک یہ کہ خنصر اور بنصر دونوں کو قبض کیا جائے وسطیٰ اور ابہام کا حلقہ بنایا جائے اور مسبّحہ کو کھلی رہنے دیا جائے موقعہ پر اس سے اشارہ کیا جائے. حنفیہ کے ہاں یہ صورت مختار ہے اور بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خنصر اور بنصر اور وسطیٰ تینوں کو قبض کر لیا جائے اور مسبحہ کھلی رہے اس صورت میں انگوٹھا رکھنے کی دو شکلیں ہیں. ایک یہ کہ وسطیٰ کی جڑ کے پاس ہتھیلی کا جو بجلہ حصہ ہے انگوٹھا اس کے ساتھ ملا لیا جائے دوسری شکل یہ ہے کہ انگوٹھے کو وسطیٰ کے درمیانی عقد کے کنارے کے ساتھ ملا کر رکھا جائے یہ سب کیفیات جتنی حدیثوں سے ثابت ہیں سب کے نزدیک جائز ہیں سنت سب سے ادا ہو جائے گی البتہ اولویت میں رائیں مختلف ہیں. اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ انگلیوں کا قبض قعدے کے شروع سے ہی ہونا چاہیئے یا اشارہ کے وقت انگلیوں کو قبض کیا جائے دونوں گنجائشیں ہیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع قعدہ سے ہی قبض کر لیجائیں شہادت کے وقت انگلی سے اشارہ کر لیا جائے. اشارہ کے وقت قبض کرنا بھی ٹھیک ہے. انگلی کا اشارہ کیسے کرنا چاہیئے. کس وقت انگلی اٹھائی اور کب پست کی جائے اس میں بھی اقوال مختلف ہیں. حنفیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ لا اِلٰہ کی نفی کے وقت اشارہ کرے گویا انگلی بھی نفی میں شریک ہو گئی اور اِلّا اللہ کے وقت پست کر دے انگلی کا اشارہ قول کے مطابق ہو گیا اظہارِ توحید میں.

اشارہ کرنے کی کیفیات مختلفہ احادیث سے ثابت ہیں اِن حدیثوں میں آسان تطبیق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف موقعوں پر مختلف کیفیات کو اختیار فرمایا ہے. کبھی ایک کیفیت سے اشارہ کر لیا کبھی دوسری کیفیت سے کر لیا علیٰ ھذا القیاس. مقصد اختلافِ عمل میں یہ تھا کہ اِن سب صورتوں کا جواز معلوم ہو جائے اور امت کے لئے وسعت پیدا ہو جائے. بہت سے اعمال آپ نے مختلف طریقے سے کئے ہیں جائز ہونا بتلانے کے لئے اور توسیع کے لئے اشارہ میں بھی ایسا ہی ہو گیا.

وعن عبد اللہ بن مسعودؓ قال کنا اذا صلینا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلنا السلام علی اللہ قبل عبادہ الخ ص۸۵.

التحیات للہ والصلوات والطیبات ان تین لفظوں کے معنیٰ میں اقوال مختلف ہیں. مشہور یہ ہے کہ تحیات سے مراد عبادات قولیہ ہیں. صلوات سے مراد عبادات بدنیہ ہیں اور طیبات سے مراد عبادات مالیہ ہیں. یعنی ہر نوعیت کی عبادت اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے.

السلام علیک ایھا النبی اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نمازی کے پاس موجود نہیں تو پھر ایھا النبی کیوں کہا جاتا ہے.

اس اشکال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ صیغۂ خطاب بطور حکایت کے ہے۔[۱] شب معراج میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کے دربار میں "التحیات للہ والصلوات والطیبات۔ کہہ کر تحفۂ توحید پیش کیا تو حق تعالیٰ کی طرف سے انعام ہوا "السلام علیك ایھا النبی" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صالحین کو بھی ساتھ شریک کرنے کے لئے فرمایا "السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین" اس تمام مکالمہ کے بعد آسمان کے فرشتوں نے کہا۔ أشھد أن لا إلـه إلا اللہ الخ"

اس تمام مکالمہ کو جو عابد و معبود اور طالب و مطلوب کے درمیان شب معراج میں ہوا' بعینہ امت کو تعلیم کی گئی۔ اس مکالمہ کی حکایت کرتے ہوئے اب انہی الفاظ کو پڑھا جاتا ہے۔

(۲) دراصل آپ نے یہ صیغہ صحابہؓ کو سکھلایا تھا جو آپ کے سامنے یہ کلمات پڑھنے والے تھے۔ پھر غائبین بھی بطور حکایت کے اسی صیغہ کے کہنے پر مامور ہوئے۔[۲]

(۳) نمازی کو اپنی نماز میں حق تعالیٰ کے دربار اور حریم میں حاضری کا موقع ملا جب کہ اس نے خلوص سے التحیات للہ والصلوات والطیبات پڑھا۔ اس کے بعد غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اس حریم میں حاضری نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل سے ہوئی ہے جو کہ پہلے ہی اس حریم میں حاضر ہیں۔ اس لئے آپ کو اس حریم میں حاضر سمجھ کر یہ کہنے پر مجبور ہوا۔ السلام علیك ایھا النبی[۳]

فقہاء اور محدثین نے صیغۂ خطاب پر یہ مذکورہ اشکال اٹھا کر اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ سلف کے تمام طبقات فقہاء و محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حاضر، ناظر نہیں ہیں۔ اگر سلف کا عقیدہ آپ کے حاضر، ناظر ہونے کا ہوتا تو اس صیغۂ خطاب کو اپنے ظاہر پر رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں تھا اور نہ ہی ان توجیہات کی ضرورت تھی۔

کلماتِ تشہد تشہد میں کونسے الفاظ پڑھنے چاہئیں اس میں مختلف صحابہؓ مختلف الفاظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں۔ تشہد کے بارہ میں دس روایات مشہور ہیں۔ اُن میں سے ائمہ اربعہ کے مختار تین تشہد ہیں ۱۔ تشہد ابن مسعود، ۲۔ تشہد ابن عباس، ۳۔ تشہد عمر۔ اس میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ جتنی قسم کے تشہد حدیثوں میں آرہے ہیں ان میں سے ہر ایک کا پڑھنا جائز ہے۔ جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ اختیار میں اختلاف ہے۔ کسی نے کسی کو ترجیح دیدی کسی نے کسی کو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حدیث میں آنیوالے مختلف تشہدات میں سے تشہد ابن مسعود مختار ہے جس کی تخریج امام ترمذی نے بھی کی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک تشہد

---

[۱] اشعۃ اللمعات ص۴۰۱ ج ۱۔ [۲] عمدۃ القاری ص۱۱۱ ج ۶۔ [۳] ایضاً۔

ابن عباس مختار ہے۔ امام مالک کے نزدیک تشہدِ عمرؓ مختار ہے۔ مؤطا میں انہوں نے اس کی تخریج کی ہے

وجوہِ ترجیح تشہدِ ابنِ مسعودؓ

حنفیہ نے عبداللہ بن مسعودؓ والے تشہد کو ترجیح دی ہے۔ وجوہ ترجیح بہت سے ہیں جن میں سے کچھ وجوہ ترجیح حسب ذیل ہیں۔ (۱) یہ تشہد ایسا ہے کہ اس کی تخریج پر ائمہ ستہ لفظاً ومعنیً متفق ہیں۔

(۲) امام ترمذی کا اعتراف ہے کہ تشہد کے بارہ میں جتنی حدیثیں ہیں اُن سب سے اصح ابن مسعود کی حدیث ہے۔

(۳) یہ تشہد ایسا ہے کہ سب کتابوں میں ایک ہی لفظوں سے نقل کیا گیا ہے۔ ناقلین کا اس کے لفظوں میں کہیں اختلاف نہیں ہوا (۴) امام ترمذی کی نقل کے مطابق جمہور صحابہؓ اور تابعین کا عمل اس کے مطابق ہے۔

(۵) حضرت ابوبکر صدیقؓ نے لوگوں کی تعلیم کیلئے یہ تشہد ممبر پر چڑھ کر سنایا ہے۔

(۶) اس میں دو واؤ ہیں جن سے یہ اللہ کی حمد کے جُدا جُدا جملے بن جاتے ہیں۔

(۷) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن مسعودؓ کو اس کی تعلیم بڑی اہمیت سے دی ہے۔ ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر ایک ایک کلمہ کر کے انکو سکھایا ہے۔

(۸) عبداللہ بن مسعودؓ کو حکم کیا ہے کہ اس کی تعلیم آگے کرنا چنانچہ انہوں نے اسی طرح سے آگے تعلیم دی ہے یہ حدیث مسلسل باخذ الید ہے۔ امام صاحب کو ان کے استاذ حماد نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی ہے۔ اور حماد کو اُن کے استاذ ابراہیم نخعی نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک یوں ہی اس کی تعلیم کا سلسلہ پہنچتا ہے۔

(۹) بعض روایتوں میں اس سے پہلے قُل کا لفظ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعودؓ کو امر فرمایا کہ یہ پڑھو امر وجوب کے لئے ہوتا ہے کم از کم استحباب کے لئے تو ہو گا ہی اس سے بھی اس کی اہمیت سمجھ میں آتی ہے۔

الفصل الثاني:۔ عن وائل بن حجر .... ثم جلس فافترش .... الیٰ .... فرأيته يحركها يدعو بها۔ ص۸۵

تحریکِ سبابہ کی بحث

تشہد میں "اشہد ان لا الٰہ الا اللہ" پر اشارہ کی بحث گذر چکی ہے۔ بوقتِ اشارہ نفی پر انگشتِ شہادت کو اٹھانے اور اثبات پر پست کرنے کی حرکت تو بالاتفاق مسنون ہے۔ اس کے بعد بھی اس انگلی کو حرکت دیتے رہنا چاہیئے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ اس کے بعد بھی انگلی کی تحریک کو سُنت سمجھتے ہیں اور ان کا استدلال حضرت وائل بن حجرؓ کی زیر بحث حدیث سے ہے۔ جس کے آخر میں ہے۔ "فرأيته يحركها يدعو بها"۔ لیکن حنفیہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ انگلی کی تحریک مسنون نہیں[1]

[1] مذاہب از معارف السنن ص۱۰۵ ج۳

جمہور کی دلیل زیرِ بحث حدیث کے بعد حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے۔ جس میں ہے۔ " ولا یحرکہا "

روایتین میں تطبیق حنفیہ کے مذہب پر دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح ہے کہ جس حدیث میں تحریک کا اثبات ہے وہاں اشارہ کرنے کے لئے اٹھانے اور پست کرنے کی حرکت مقصود ہے اور جس حدیث میں تحریک کی نفی ہے وہاں اس اشارہ والی حرکت کے علاوہ مزید حرکت کی نفی کرنا مقصود ہے لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہ رہا۔

امام بیہقیؒ حدیثِ وائل کی تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ فیحتمل ان یکون المراد بالتحریك الاشارۃ بھا لا تکریر تحریکھا فیکون موافقاً لروایۃ ابن الزبیر[1]

باب الصلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفضلہا

لفظِ صلوٰۃ عربی زبان میں کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً رحمت، دعاء، مدح وثناء۔ صلوٰۃ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد رحمت نازل کرنا ہوتا ہے۔ فرشتوں کی صلوٰۃ آپ کے لئے رحمت کی دُعاء کرنا ہے اور بندوں کی طرف سے صلوٰۃ کا مفہوم دعاء اور مدح وثنا کا مجموعہ ہے۔

تشہد کے بعد درود شریف کا حکم قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا سُنّتِ مؤکدہ ہے، واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا واجب ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت عدمِ وجوب کی بھی ہے[2]۔

دلائل حنفیہ اور اکثر اہل علم کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ہے۔ جس میں ہے۔ " اذا قلت ھذا أو فعلت ھذا فقد تمت صلوتك[3] " اس میں تشہد پڑھ لینے یا بقدرِ تشہد قعدہ کر

---

[1] السنن الکبریٰ للبیہقی ص۱۳۲ ج ۲۔ [2] مذاہب دیکھئے۔ المغنی لابن قدامۃ ص۵۴۱ ج ۱۔

[3] اس مضمون کی حدیث ملاحظہ ہو۔ سنن ابی داؤد ص۱۳۹ ج ۱۔ و۔ السنن الکبریٰ للبیہقی ص۱۷۲ ج ۲ مع الجوہر النقی بذیلہ (باب تحلیل الصلاۃ بالتسلیم) ونصب الرایہ ص۴۲۴ ج ۱ وجامع ترمذی ص۶۶ ج ۱۔

لینے پر نماز مکمل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرط نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ درود شریف واجب نہیں۔ البتہ دوسرے دلائل جن سے دوسرے آئمہ نے استدلال کیا ہے، کی بنیاد پر سنت مؤکدہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال تین قسم کی نصوص سے ہے۔

(۱) بعض نے آیت قرآنی "یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه" سے استدلال کیا ہے۔ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنے کا امر فرمایا ہے۔ اور مطلق امر وجوب کا مقتضی ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں حدیث ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں لا صلوٰۃ لمن لم یصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم[۱]

(۳) وہ روایات جن میں تشہد کے بعد درود شریف کے پڑھنے کا ذکر ہے۔ مثلاً بعض روایات میں ہے "ثم لیصل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم لیدع بعد الثناء"[۲] اور بعض روایات میں ہے "إذا تشهد احدکم فی الصلاۃ فلیقل اللّٰهم صل علی محمد الخ" اس قسم کی روایات کو وجوب پر محمول کر کے ان سے استدلال کیا گیا ہے۔

جوابات ادلۂ خصوم

(۱) قرآن پاک کی مذکورہ بالا آیت سے اس مسئلہ میں استدلال درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس آیت میں مطلقاً درود شریف کا امر ہے۔ نماز کی تعیین نہیں۔ لہٰذا حالت صلوٰۃ پر اس کو محمول کرنا بلا دلیل اور بغیر کسی قرینہ کے ہے۔ دوسرے یہ کہ یہاں مطلق امر کا صیغہ ہے۔ اور مطلق امر تکرار کا مقتضی نہیں ہوتا۔ بلکہ مطلق امر صرف ایک بار عمل کرنے کا مقتضی ہوتا ہے۔ ایک سے زیادہ کا وجوب ثابت ہونے کے لئے مزید دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس اصول کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس آیت سے تشہد کے بعد درود شریف کا وجوب معلوم نہیں ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ زندگی میں ایک بار پڑھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ اور اس پر بحث عنقریب آرہی ہے۔ بہرحال یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ نماز میں تشہد کے بعد درود شریف کا وجوب اس آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

(۲) دوسرے نمبر پر ذکر کردہ ابن ماجہ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ "لا صلوٰۃ لمن لم یصل الخ" میں صحت صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں۔ بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے۔ یہ بات پہلے کئی بار واضح کی جا چکی ہے کہ احادیث میں لائے نفی جنس ہمیشہ نفس شئی کی نفی

---

[۱] سنن ابن ماجہ ص۳۳ (باب التسمیۃ فی الوضوء) وانظر الکلام علیہ فی "نصب الرایۃ" ص۴۲۶ ج۱۔
[۲] مستدرک حاکم ص۲۳ ج۱ و ص۲۶۸ ج۱۔

کے لئے نہیں ہوتا بلکہ بہت سی حدیثوں میں کمال شئی کی نفی مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً "لا ایمان لمن لا امانۃ لہٗ" میں مقصود نفسِ ایمان کی نفی کرنا نہیں ظاہر ہے کہ کسی کے بد دیانت ہو جانے سے اس کا ایمان ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ اس حدیث میں بتانا یہ ہے کہ امانت نہ ہونے سے گو ایمان ختم نہیں ہوتا مگر ناقص ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی ایک حدیث میں ہے۔ "لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد"۔ ظاہر ہے کہ مسجد کا ہمسایہ اگر گھر میں اکیلا نماز پڑھ لے اس کی نماز ہو جائے گی۔ تو اس میں صحتِ صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز گھر میں ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے کہ گھر میں اس کی نماز کامل نہیں ناقص ہے۔

بالکل اسی طرح اس حدیث میں درود شریف نہ پڑھنے والے کی نماز کی صحت کی نفی نہیں بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے کہ درود شریف نہ پڑھنے سے نماز ناقص رہ جاتی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہمارے ہاں قعدہ اخیرہ میں درود شریف سُنّتِ مؤکدہ ہے اور سُنّتِ مؤکدہ کے چھوڑ دینے سے نماز ادا ہو جاتی ہے لیکن ناقص۔

اس حدیث میں نفی کمال مُراد ہونے کا قرینہ خود اسی حدیث میں موجود ہے۔ اسی حدیث کے آخر میں ہے۔ "ولا صلوٰۃ لمن لم یحب الانصار[1]" اس میں سب کا اتفاق ہے کہ یہاں نفی صحت صلوٰۃ کی نہیں بلکہ کمالِ صلوٰۃ کی ہے۔ جیسے حدیث کے اس جملہ میں بالاتفاق کمال صلوٰۃ کی نفی مقصود ہے ایسے ہی پہلے جملہ میں بھی یہی مراد ہوگا۔

(۳) تیسری قسم کی احادیث کا جواب یہ ہے کہ ان میں درود شریف کے وجوب کی دلیل نہیں ہے۔ ان میں تو تشہد کے بعد درود شریف کی ترغیب ہے جس سے وجوب معلوم نہیں ہوتا۔ جیسے تشہد کے بعد درود شریف پڑھنے کا امر احادیث میں ہے۔ اسی طرح درود کے بعد دُعاء اور استعاذہ کا بھی احادیث میں امر وارد ہوا ہے۔ اور دونوں جگہ تعبیرات بھی ایک طرح کی ہیں جب دُعاء اور استعاذہ کے وجوب کے وہ حضرات بھی قائل نہیں۔ تو یہاں ان احادیث سے درود شریف کے وجوب پر استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے[2]۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من احد یسلم علیّ الا رد اللہ علیّ روحی الخ
اس حدیث پر ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں ہے کہ جب کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اقبر شریف کے پاس) درود شریف پڑھتا ہے تو حق تعالیٰ آپ کی رُوح مُبارکہ آپ کے جسدِ اطہر کی طرف لوٹا دیتے

---

[1] سنن ابن ماجہ صہ ۳۳ و مستدرک حاکم صہ ۲۶۹ ج ۱۔
[2] دیکھئے المغنی لابن قدامہ صہ ۵۴۲ ج ۱۔

ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سلام پیش کرنے سے پہلے آپ کی روح مقدسہ کا آپ کے جسدِ اطہر کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ حالانکہ اہل السنت والجماعت کتاب و سُنت کے دلائل کی روشنی میں روح مبارکہ کے جسدِ اطہر کے ساتھ دائمی تعلق کے قائل ہیں۔ کما سیأتی شارحین حدیث نے اس اشکال کے مختلف جواب دیئے ہیں۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے اس اشکال کے پندرہ جواب دیئے ہیں۔ یہاں بطور نمونہ چند اہم جوابات ذکر کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

(۱) آپ کی روحِ مبارکہ ہر وقت ملأ اعلیٰ میں تجلیات الٰہیہ کے مشاہدہ میں مشغول رہتی ہے۔ آپ مکمل طور پر اسی طرف متوجہ ہوتے ہیں لیکن جب کوئی اُمتی آپ کی قبرِ مُبارک کے پاس صلوٰۃ و سلام عرض کرتا ہے تو حق تعالیٰ آپ کی توجہ اس طرف مبذول کرا دیتے ہیں۔ آپ یہ سلام سن کر اس کا جواب عنایت فرماتے ہیں[۱]۔

تو گویا ردِ روح سے مراد روح کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف متوجہ کر دینا ہے۔ پہلے حالت مشاہدہ الٰہیہ میں ہوتی ہے۔ پھر اس کی کچھ توجہ مسلّم و مصلّی کی طرف بھی پھیر دی جاتی ہے۔

(۲) روح سے مراد نطق ہے۔ یعنی جس وقت کوئی بندہ سلام عرض کرتا ہے تو حق تعالیٰ قوت گویائی عطا فرماتے ہیں۔ اور میں سلام کا جواب دیتا ہوں[۲]۔

(۳) امام بیہقیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ إلا رد الله علی روحی کا مطلب ہے۔ إلا وقد رد الله الخ[۳] حافظؒ نے بھی فتح الباری میں اسی سے ملتا جلتا ایک جواب دیا ہے۔ حافظ کے الفاظ یہ ہیں۔ ان رد روحه كانت سابقة عقب دفنه لا أنها تعاد ثم تنزع ثم تعاد[۴] دونوں تقریروں کا حاصل یہی ہے۔ کہ روح عرض سلام سے پہلے لوٹائی ہوئی ہوتی ہے۔ امام بیہقی اور حافظؒ کے اسی جواب کو حافظ سیوطیؒ نے ذرا کھول کر بیان کیا ہے۔

حافظ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں "رد الله علی روحی" جملہ حال واقع ہو رہا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب جملہ حالیہ فعل ماضی سے شروع ہو رہا ہو۔ تو اس سے پہلے قد مقدر ہوتا ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے

---

[۱] دیکھئے مرقات ص ۱۴۱ ۳ ج ۲ ، نسیم الریاض ص ۴۹۹ ج ۳ فتح الباری ۴۸۸ ج ۶۔

[۲] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ ، مرقات ص ۱۴۱ ۳ ج ۲

[۳] شفاء السقام ص ۵۱

[۴] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶

او جاؤکم حصرت صدورهم أى وقد حصرت صدورهم. اسی طرح یہاں بھی جملہ حالیہ فعل ماضی سے شروع ہو رہا ہے اس لئے یہاں بھی قد مقدر ہوگا "قد رد الله" اور حتی ارد الخ میں حتی غایت کے لئے نہیں بلکہ مطلق عطف کے لئے ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ما من احد یسلم علی إلا وقد رد الله علی روحی و أرد علیہ السلام[1] یعنی جب بھی کوئی شخص مجھ کو سلام پیش کرتا ہے تو حق تعالیٰ میری روح کا میرے جسد کے ساتھ پہلے ہی تعلق قائم فرما چکے ہوتے ہیں اور میں اس سلام کا جواب دیتا ہوں[2]. حدیث میں یہ بیان کرنا مقصود نہیں کہ جس وقت کوئی سلام پیش کرتا ہے تو اس وقت روح مبارکہ کو لوٹایا جاتا ہے. بلکہ مقصد یہ بتانا ہے کہ روح سلام کرنے سے پہلے ہی لوٹائی ہوئی ہوتی ہے. سلام کے وقت ردِ روح کی ضرورت نہیں ہوتی[3]

ان سب تقریرات سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ یہ سب حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف میں حیات مستمرہ پر متفق ہیں اور اس کے خلاف کا کسی حدیث سے ایہام بھی ہوتا ہو تو اس کی توجیہات کرنے پر تلے ہوئے ہیں. آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاۃ مستمرۃ فی القبر کے دلائل ان حضرات کے ہاں اتنے ٹھوس اور مضبوط ہیں کہ کسی بھی اشکال کی وجہ سے وہ حضرات اسمیں ترمیم کیلئے تیار نہیں.

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من صلی علی عند قبری سمعته ومن صلی علی نائیا ابلغته ص۸۷ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ

---

[1] دیکھئے التعلیق المحمود حاشیہ سنن ابی داؤد ص ۲۷۹ ج ۱.

[2] سیوطیؒ کی اس تقریر میں حتی کو واو عاطفہ کے معنی میں قرار دیا گیا ہے. امام بیہقی اور حافظ کی عبارت میں اس طرف کوئی اشارہ نہیں ہے. سیوطیؒ کی توجیہ پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حتی اگر مطلق عطف کے لئے ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا استعمال عطف الجملہ علی الجملہ کے لئے نہیں ہوسکتا ____ اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک یہ بھی جائز ہے ____ (کما ذکرہ ابن ہشام فی المغنی ص ۱۳۶ ج ۱). لیکن حدیث کا مطلب حتی کو بمعنی واو قرار دیئے بغیر بھی درست بن جاتا ہے اس طرح سے کہ حتی کو سببیہ قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ حتی یہ بتانے کے لئے آیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل سے مسبب ہے. اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جب بھی کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتا ہے تو حق تعالیٰ نے آپ کی روح مبارکہ پہلے لوٹائی ہوئی ہوتی ہے اور پہلے سے اس ردِ روح کے نتیجہ میں سلام کا جواب عنایت فرماتے ہیں.

وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص میری قبر کے پاس آکر درود شریف پڑھتا ہے تو میں خود اسے سن لیتا ہوں اور جو شخص میری قبر سے دور کسی جگہ درود شریف پڑھتا ہے تو وہ درود مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ دور سے یہ درود آپ تک کس طرح پہنچایا جاتا ہے اس کی وضاحت بھی خود حدیث ہی میں موجود ہے۔ فصل ثانی میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث گذر چکی ہے ان للہ ملائکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام حق تعالیٰ نے کچھ فرشتے ایسے مقرر کر رکھے ہیں جو زمین پر گشت کرتے رہتے ہیں اور جہاں کوئی امتی آپ پر سلام بھیجتا ہے تو یہ فرشتے وہ سلام نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مسئلہ حیات النبی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سماعِ سلام عند القبر

اس حدیث میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کے پاس کھڑا ہو کر آپ پر درود وسلام پیش کرے تو آپ یہ سلام خود بلا واسطہ سن لیتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی وضاحت کی تکمیل کی غرض سے اس موقعہ پر اس مسئلہ کی مناسب وضاحت کردی جائے کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور کیا آپ قبر شریف کے پاس کھڑے ہو کر پیش کیا جانے والا صلوٰۃ وسلام خود سُن لیتے ہیں؟ یہ مسئلہ آج کل گرما گرم مباحثوں اور مناظروں کا موضوع بنا ہوا ہے۔ ہم یہاں ہر قسم کی افراط و تفریط اور گروہ بندیوں سے آزاد ہو کر وہ مسلک اعتدال مع مختصر دلائل پیش کرنے پر اکتفاء کریں گے جو کتاب و سُنّت کی نصوص سے بلا تکلف سمجھ میں آرہا ہے اور جس کو فرقۂ ناجیہ اہل السنّت والجماعت اور اس دور میں ان کے بہترین ترجمان اکابر علماء دیوبند نے اپنایا ہے۔

مشکوٰۃ شریف اور دورۂ حدیث کی کتابوں کی تدریس میں ہمارا یہ طرزِ عمل چلا آرہا ہے کہ حدیث سے متعلقہ مباحث کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور اگر وہ مسئلہ اختلافی ہو تو پوری فراخدلی کے ساتھ جانبین کے دلائل بیان کر کے جو موقف ہمارے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کی وجوہ ترجیح بیان کردی جاتی ہیں۔ یہاں اس بحث کو چھیڑنے کا مقصد بھی اسی طریقہ کو باقی رکھنا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں اندازِ بیان بھی حسب سابق الیسار رکھنے کی کوشش کی جائے گی جو علمی حلقوں اور دینی درسگاہوں کی شان کے لائق ہو۔

اہل السنّت والجماعت کا موقف

اس سلسلہ میں اہل السنّت والجماعت کا موقف مندرجہ ذیل ہے۔ (سہولتِ فہم وضبط کے لئے یہ موقف شق وار پیش کیا جاتا ہے۔)

(د) قرآن کریم کی نصوصِ قطعیہ کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر ایک مرتبہ موت کا ورود یقینی ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔ (قال اللہ تعالیٰ: کل نفس ذائقۃ الموت وقال تعالیٰ: انک میت وانھم میتون)

(ب) احادیثِ صحیحہ اور اجماعِ امت سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ وعدۂ قرآنی پورا ہو چکا ہے اور آپ کی وفات ہو چکی ہے۔

(ج) وفات کے بعد آپ کے اس جسدِ عنصری کے ساتھ جو مدینہ منورہ قبر شریف میں دفن کیا گیا ہے اور جس جسم کے ساتھ آپ اس دنیا میں تشریف فرما تھے آپ کی روح مبارکہ کو ایسا تعلق ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے آپ کے روضۂ اطہر کے پاس پڑھا جانے والا صلوٰۃ وسلام آپ بلا واسطہ خود سن لیتے ہیں۔

چند وضاحتیں

اہل السنت والجماعت کے اس موقف کو اچھی طرح سمجھنے اور مختلف قسم کی غلط فہمیوں سے بچنے کے لئے مندرجہ ذیل وضاحتیں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں۔

① قبر شریف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارکہ کے جسدِ عنصری کے ساتھ تعلق کی وجہ سے آپ کو جو خاص نوعیت کی حیات حاصل ہے اس کے مختلف عنوان ہیں۔ کبھی اس کو حیاۃ دنیویہ کہدیا جاتا ہے بایں معنی کہ روح کا تعلق اسی جسد عنصری کے ساتھ ہے جس کے ساتھ آپ اس دنیا میں تشریف فرما تھے۔ اور اس زندگی کے بعض آثار بعض دنیوی احکام میں بھی ظاہر ہو جاتے ہیں جیسے آپ کی ازواجِ مطہرات کے ساتھ کسی اور کا نکاح حلال نہ ہونا۔ آپ کی وراثت کا تقسیم نہ ہونا۔

اکابر کی کلام میں اسی حیات کو بعض اوقات حیات برزخیہ کہدیا گیا ہے۔ اکابر کی کلام میں یہ عنوان باعتبار ظرفیت اختیار کیا گیا ہے۔ مطلب یہ کہ یہ حیاۃ آپ کو عالم دنیا سے عالم برزخ کی طرف منتقل ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ چنانچہ اس کی وضاحت المہند علی المفند کی عبارت میں آئے گی۔

② نصوصِ قرآنیہ سے یہ بات تو ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر کبھی نہ کبھی موت کا ورود ہونا ہے اور احادیث واجماع سے ثابت ہے کہ آپ پر موت کا ورود ہو چکا ہے۔ آپ پر وارد ہونے والی اس موت کی نوعیت کیا تھی آیا وہ عام انسانوں کی موت کی طرح تھی یا اس سے الگ نوعیت کی اس کے متعلق کتاب و سنت میں کوئی قطعی بات موجود نہیں ہے۔ اس لئے اتنی بات پر اعتقاد رکھنا تو ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کہ آپ پر موت کا ورود ہوا ہے۔ لیکن اس کی نوعیت کے بارے میں ایک سے زائد رائیں ہو سکتی ہیں۔ اگر کسی کی یہ رائے ہے کہ آپ پر جس موت کا ورود ہوا ہے۔ وہ عام موت کی طرح بمعنی اخراج الروح عن البدن تھی تو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں اور اگر کسی نے اپنے وجدان و ذوق اور قرائن وشواہد کی بنا پر یہ کہا ہے

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جس موت کا ورود ہوا ہے اس کی نوعیت عام لوگوں کی موت سے مختلف تھی تو اس نظریہ کو کتاب وسنت کی نصوص کے خلاف قرار دینا بھی درست نہیں۔ چنانچہ بعض علماء کی یہی رائے ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جس موت کا ورود ہوا ہے اس کی نوعیت عام لوگوں کی موت سے الگ تھی ان حضرات میں سے اہم شخصیت حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہ ہیں۔ آپ نے موت انبیاء کرام علیہم السلام کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ان حضرات کی روح مبارکہ موت کے وقت جسم سے نکلتی نہیں بلکہ پورے جسم سے سمٹ کر دل میں مرکوز ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح سے روح کا بدن میں تصرف ختم ہو جاتا ہے[1]۔ لیکن حضرت نانوتویؒ نے خود تصریح فرمادی ہے کہ موت انبیاء کی اس خاص تفسیر پر یقین رکھنا ضروری نہیں چنانچہ اس موضوع پر اپنی دقیق علمی بے نظیر کتاب "آبِ حیات" میں فرماتے ہیں: "ہاں اتنا عرض کئے دیتا ہوں کہ گو عقیدہ تو یہی ہے۔ اور میں جانتا ہوں انشاء اللہ ایسا ہی رہے گا۔ مگر اس عقیدہ کو عقائد ضروریہ میں سے نہیں سمجھتا نہ تعلیم ایسی باتوں کی کرتا ہوں نہ منکروں سے دست وگریبان ہوں[2]"

البتہ انبیاء علیہم السلام کے بارہ میں نفس موت کا اعتقاد رکھنا حضرت نانوتویؒ کے ہاں بھی ضروری ہے چنانچہ فرماتے ہیں: "بر حسب ہدایت "کل نفس ذائقة الموت" اور "انك ميت وانهم ميتون" تمام انبیاء کرام علیہ السلام خاص کر حضرت سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت موت کا اعتقاد بھی ضرور ہے[3]"۔

حاصل یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا اعتقاد رکھنا تو ضروری ہے لیکن اس کی خاص نوعیت پر جزم اور یقین ضروری نہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حضرت نانوتوی قدس سرہ نے موت انبیاء علیہم السلام کا جو مطلب بیان کیا ہے۔ انبیاء کرام کی حیات فی القبر کا اثبات اس مطلب پر موقوف نہیں ہے۔ اگر اس خاص تفسیر کو تسلیم نہ بھی کیا جائے تب بھی دلائل سے انبیاء کرام علیہم السلام کی حیات فی القبر ثابت ہے۔

(۳) اس بات پر تو اہل السنت والجماعت متفق ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام کی ارواح مبارکہ کا ان کے اجساد کے ساتھ کم از کم اتنا تعلق ضرور رہتا ہے جس سے قبر کے پاس پیش کیا جانے والا سلام سن کر اس کا جواب دے سکیں لیکن اس تعلق کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ آیا ارواح مکمل طور پر اجساد میں آجاتی ہیں یا ان ارواح مقدسہ کا مستقر تو کہیں اور ہوتا ہے۔ اور وہاں سے ارواح کا اجساد کے ساتھ قوی قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس میں آراء مختلف ہو سکتی ہیں ——— لیکن اس وقت زیر بحث اس تعلق کی یہ تفصیلات نہیں ہیں بلکہ یہاں صرف اہل السنت والجماعت کے موقف کے قدر مشترک حصہ کا اثبات مقصود ہے۔

---

[1] تفصیل دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ ص ۲۶۳ تا ۲۷۶ ج ۳ [2] لطائف قاسمیہ ص۵ (از تسکین الصدور)

[3] لطائف قاسمی ص ۴ از تسکین الصدور ص ۱۰۵ طبع اول۔

(۴) اہل السنت والجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جس حیات فی القبر کو ثابت کرتے ہیں یہ وہ حیاتِ بسیطہ نہیں جو کائنات کی ہر ہر چیز کو حاصل ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان من شیء الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم۔ بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حیات فی القبر روح کے جسد عنصری کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اہل السنت والجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے عند القبر صلوٰۃ وسلام کا سماع اور سلام کا جواب دینا بھی ثابت کرتے ہیں. ظاہر ہے کہ سُننے اور جواب دینے کے لئے حیاتِ بسیطہ کافی نہیں بلکہ اس کے لئے تعلقِ روح کی ضرورت ہے. اگر حیاتِ بسیطہ ہی سماع سلام و جواب کیلئے کافی ہوتی تو اہلِ حق میں عام مردوں کے سماع کے بارے میں کبھی اختلاف نہ ہوتا کیونکہ حیاتِ بسیطہ تو عام مردوں کے اجساد کو بھی حاصل ہے۔ بلکہ جمہور اہل السنت کے نزدیک ان کی ارواح کو ان کے ساتھ تعلق بھی ہے اس کے باوجود عام موتی کے سماع میں اختلاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ سماع کیلئے حیاتِ بسیطہ کافی نہیں بلکہ منکرین سماع موتی کے نزدیک تو عام نوعیت کا تعلق روح بالبدن بھی سماع کیلئے کافی نہیں بلکہ اس کے لئے قوی تعلق کی ضرورت ہے. نیز عام عادت میں بھی سماع سلام ورد سلام وغیرہ افعال کی نسبت جمادات وغیرہ کی طرف نہیں کی جاتی. حالانکہ حیاتِ بسیطہ تو ان میں بھی موجود ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اہل السنت والجماعت انبیاء کے لئے جس حیات فی القبر کا اثبات کر رہے ہیں. وہ وہ حیات ہے جو جسد عنصری کو بسبب تعلقِ روح حاصل ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حیاتِ بسیطہ بلا تعلق روح کو تسلیم کرتا ہوں جو جمادات تک کو حاصل ہے تو ایسا شخص اہل السنت کے عقیدہ کے موافق حیات النبیؐ کا منکر اور اس پر دلالت کرنے والی آیات واحادیث کا تارک ہے۔ بلکہ اس کے اس نظریہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کا پہلو بھی نکلتا ہے۔

(۵) عقائد کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک وہ عقائد جن کا منکر کافر ہوتا ہے۔ دوسرے وہ عقائد جن کا منکر کافر تو نہیں ہوتا. البتہ اسے گمراہ یا فاسق کہا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم کے عقائد کے اثبات کے لئے ظنی دلائل کافی نہیں بلکہ ان کیلئے دلیلِ قطعی کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے عقائد کے لئے دلیل قطعی ضروری نہیں بلکہ ان کا اثبات دلائل ظنیہ سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ عبد العزیز پرہارویؒ نبراس میں فرماتے ہیں۔ ان المسائل الاعتقادیۃ قسمان احدھما ما یکون المطلوب فیہ الیقین کوحدۃ الواجب وصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم وثانیھما ما یکتفی فیھا بالظن کھذہ المسئلۃ۔ والاکتفاء بالدلیل الظنی انما لا یجوز فی الاول بخلاف الثانی [1] عقیدۃ حیات النبیؐ اہل السنت والجماعت

[1] نبراس صـ ۵۹۸ (طبع مطبع خضر مجتبائی ملتان)

کے نزدیک ان عقائد میں سے ہے جن کا منکر کافر نہیں. اس لئے اس کے اثبات کے لیے دلیل قطعی ہم پر لازم نہیں.

اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کے موقف کو سمجھ لینے کے بعد اب ہمارے ذمہ دو باتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ جسے ہم نے اہل السنت والجماعت کا موقف قرار دیا ہے کیا واقعی وہ موقف علماء اہل السنت نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے اس سلسلہ میں معتبر کتابوں کے حوالے پیش کیے جائیں. دوسرے یہ کہ اہل السنت والجماعت نے جس موقف کو اختیار کیا ہے کیا وہ موقف دلائل شرعیہ سے ثابت ہے اس پر دلائل پیش کیے جائیں۔

مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ایسے دلائل پیش کر دیئے جائیں جن سے مذکورہ بالا موقف ثابت ہوتا ہو پھر حوالہ جات سے یہ بات بتادی جائے کہ اہل السنت والجماعت کے تمام طبقات نے بھی وہی موقف اختیار کیا ہے جو ان دلائل سے سمجھ میں آتا ہے۔

دلائل

پہلی دلیل

حضرت اوس بن اوس رضؓ کی حدیث مرفوع:

ان من افضل ایامکم یوم الجمعة فیه خلق آدم وفیه قبض وفیه النفخة وفیه الصعقة، فاکثروا علی من الصلوٰة فان صلوتکم معروضة علی قالوا یارسول الله کیف تعرض صلوتنا علیك وقد ارمت ای یقولون قد بلیت قال ان الله عزوجل حرم علی الأرض أن تأکل اجساد الانبیاء علیهم السلام۔

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا) بیشک تمہارے دنوں میں سے افضل ترین دن جمعہ کا دن ہے اسی دن آدم علیہ السلام کی پیدائش ہوئی اسی دن آپ کی وفات ہوئی اسی دن نفخہ اولیٰ ہوگا اور اسی دن نفخہ ثانیہ ہوگا اس لئے تم اس دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو اس لئے کہ تمہارا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے. صحابہؓ نے عرض کیا یارسول اللہ! ہمارا درود آپ پر کیسے پیش کیا جایا کرے گا جبکہ آپ کا جسم مبارک ریزہ ریزہ ہو چکا ہوگا آپ نے فرمایا کہ بے شک حق تعالیٰ نے زمین پر اس بات کو حرام کر دیا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کے جسموں کو کھائے۔

حدیث کے یہ لفظ سنن نسائی ص ۲۰۳، ۲۰۴ ج ۱ سے نقل کیے جا رہے ہیں. امام نسائی کے علاوہ اس حدیث کی تخریج اور بھی بہت سے محدثین نے کی ہے. مثلاً امام ابوداؤد نے اپنی سنن (ص ۱۵۰ ج ۱) باب تفریع ابواب الجمعة

میں امام دارمی نے اپنی سنن (ص ۳۰۷ ج ۱) باب فی فضل الجمعۃ میں اس کی تخریج کی ہے امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں دو جگہ اس کی تخریج کی ہے ایک (ص ۷۷) باب فی فضل الجمعۃ میں یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے والے صحابی اوس بن اوس کی جگہ شداد بن اوس ہیں۔ دوسرے (ص ۱۱۹) باب ذکر وفاتہ ودفنہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے صحابی اوس بن اوس ہی ہیں۔ امام بیہقی نے السنن الکبری (ص ۲۴۹ ج ۳) میں اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ امام حاکم نے اپنی المستدرک میں دو جگہ اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ ایک (ص ۲۷۸ ج ۱) کتاب الجمعۃ کے شروع میں اس مقام پر انہوں نے اس حدیث کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے اور امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ دوسرے کتاب الأہوال (ص ۵۶۰ ج ۴) میں[1]۔ اس موقعہ پر امام حاکم نے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

امام حاکم اور امام ذہبی کے علاوہ اور بھی بہت سے محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔ مثلاً امام نووی فرماتے ہیں۔ رواہ ابوداؤد باسناد صحیح[2]۔ حافظ ابن کثیر اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ وقد صحح هذا الحدیث ابن خزیمة وابن حبان والدارقطني والنووي في الأذکار[3]۔

اس حدیث کے آخری جملے سے یہ بات صراحۃً ثابت ہوتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارکہ اپنی قبروں میں محفوظ ہوتے ہیں۔ اس دور میں جن حضرات نے حیات النبی کا انکار کیا ہے۔ ان میں سے اکثر حفاظت اجسادِ انبیاء کے قائل ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ حفاظتِ اجساد والی حدیث کو وہ حضرات بھی قابلِ استدلال سمجھتے ہیں اس لئے اس کی صحت کے بارہ میں تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔

لیکن جس طرح یہ حدیث حفاظتِ اجساد کی دلیل ہے اسی طرح اس حدیث سے انبیاء علیہم السلام کی ارواح کا ان کے اجساد سے تعلق بھی ثابت ہوتا ہے۔ وجہِ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن درود شریف کی کثرت کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا إن صلوتکم معروضة علي۔ (تمہارا درود مجھ پر پیش ہوتا ہے) اس کا مطلب صحابہؓ کرام یہ سمجھے ہیں کہ صلوۃ کا یہ عرض آپ کی روح اور جسد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ اس لئے صحابہؓ کو آپ کی وفات سے پہلے آپ پر عرضِ صلوۃ میں کوئی اشکال نہ ہوا لیکن

---

[1] حاکم کی سند میں دو موقعوں پر حسین بن علی یہ حدیث عبدالرحمن بن یزید بن جابر سے "حدثنا" کہہ کر نقل کرتے ہیں۔

[2] ریاض الصالحین ۵۳۰ (مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی)

[3] تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۴ ج ۳ طبع دار الفکر۔

اس فہم کی وجہ سے بعد از وفات عرضِ صلوۃ پر صحابہؓ کو یہ اشکال ہوا کہ دفن ہو جانے کے بعد تو انسانی جسم ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اور اسے زمین کھا لیتی ہے۔ وفات کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جسدِ اطہر کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آیا تو آپ پر عرضِ سلام کیسے ممکن ہوگا۔ اس خاص فہم کی وجہ سے صحابہؓ کو جو اشکال پیش آیا انہوں نے وہ دربارِ رسالت میں پیش کیا (قالوا یارسول اللہ کیف تعرض صلوتنا علیک وقد أرمت؟) آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا۔ ان اللہ حرم علی الأرض أن تاکل اجساد الانبیاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ تمہیں میری وفات کے بعد مجھ پر عرضِ صلوۃ میں شبہ دو مقدموں کے ملانے کی وجہ سے پیش آیا۔ ایک یہ کہ عرضِ صلوۃ روح مع الجسد پر ہوگا دوسرا یہ کہ وفات کے بعد انبیاء علیہم السلام کے اجساد اور عام لوگوں کے اجساد میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے مقدمہ پر سکوت فرما کر اس کی تو تصویب فرمادی اور دوسرے مقدمہ کی صراحۃً تردید فرمادی۔

ان صلوتکم معروضۃ علی کا مطلب اگر صحابہؓ نے یہ سمجھا ہوتا کہ یہ صلوۃ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روحِ مقدسہ پر پیش کیا جاتا ہے تو صحابہؓ کو یہ اشکال ہی پیش نہ آتا کہ جسم کے بوسیدہ ہو جانے کی صورت میں صلوۃ کیسے پیش کیا جائے گا اور اگر صحابہؓ کا عرضِ صلوۃ کو روح مع الجسد کے متعلق سمجھنا غلط ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس فہم کی تردید فرمادیتے کہ تم ان صلوتکم معروضۃ علی کا مطلب ہی غلط سمجھے ہو صلوۃ تو صرف روح پر پیش ہوتا ہے جسم کے بوسیدہ ہونے یا نہ ہونے کا اس میں کیا سوال؟ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کے اس فہم پر صرف سکوت ہی نہیں فرمایا بلکہ ان اللہ حرم علی الأرض أن تاکل اجساد الانبیاء فرما کر صحابہؓ کے اس فہم کی صراحۃً تصویب بھی فرمادی کہ واقعی یہ عرضِ صلوۃ روح اور جسد دونوں پر ہوگا لیکن تم انبیاء کے جسموں کو عام لوگوں کے جسموں کی طرح نہ سمجھو۔

صحابہؓ کرام کے سوال اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اطہر قبر شریف میں محفوظ ہے اور اس میں روح کے تعلق سے اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس سے آپ پر پیش کئے جانے والے صلوۃ وسلام کا آپ ادراک کر سکیں۔

نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ عرض صرف حیاتِ بسیطہ کی وجہ سے نہیں ہوتا اس لئے کہ حیاتِ بسیطہ تو جسم کے بوسیدہ اور ریزہ ریزہ ہو جانے کے بعد بھی ان ذرات کو حاصل رہتی ہے۔ اگر یہ عرضِ صلوۃ حیاتِ بسیطہ کی وجہ سے ہے تو آپ جواب یہ دیتے کہ پھر کیا ہوا جو ریزہ ریزہ ہو گیا، جسم کے ذرات بھی آخر زندہ ہی ہوتے ہیں لیکن آپ نے حفاظتِ اجساد کی خبر دے کر یہ بات واضح فرمادی کہ یہ عرض روح وجسد کے مجموعہ پر ہوتا ہے اور روح کو جسد کے ساتھ اتنا قوی تعلق ہوتا ہے جو اس کے بوسیدہ ہونے سے مانع ہو۔

نیز اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس جسم پر بتعلق روح صلوۃ وسلام پیش کیا جاتا ہے وہ یہی جسدِ عنصری ہے۔ اگر یہ عرض جسدِ مثالی وغیرہ پر ہوتا تو صحابہؓ کو یہ اشکال کبھی پیش نہ آتا کہ جسم کے بوسیدہ ہوجانے کی صورت میں آپ پر صلوۃ وسلام کیسے پیش کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جسدِ مثالی کو تو زمین کھاتی ہی نہیں اور نہ ہی کسی کا جسد مثالی خاک میں مل کر ریزہ ریزہ ہوتا ہے۔

دوسری دلیل

مشکوۃ باب الجمعۃ کی فصل ثالث میں حضرت ابوالدرداءؓ کی حدیث ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوۃ علی یوم الجمعۃ فانہ مشھود تشھدہ الملائکۃ وان احدا لم یصل علی الا عرضت علی صلوتہ حتی یفرغ منھا قال قلت: وبعد الموت؟ قال ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء فنبی اللہ حی یرزق۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جمعہ کے دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو کیونکہ یہ حاضری کا دن ہے اس میں فرشتے حاضر ہوتے ہیں۔ اور جو شخص بھی مجھ پر درود بھیجتا ہے اس کا درود اس کے فارغ ہونے تک مجھ پر پیش کردیا جاتا ہے ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں میں نے عرض کیا آپ کی وفات کے بعد بھی (درود پیش ہوا کرے گا؟) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے زمین پر انبیاء کے جسم کھانے کو حرام کردیا۔ لہٰذا اللہ کے نبی زندہ ہوتے ہیں انہیں رزق دیا جاتا ہے۔

اس حدیث کی تخریج امام ابن ماجہ نے اپنی سنن میں "باب ذکر وفاتہ ودفنہ صلی اللہ علیہ وسلم" (ص ۱۱۹) میں کی ہے۔ اس حدیث سے ہمارا موقف دو طرح سے ثابت ہوتا ہے۔ ایک تو حضرت ابوالدرداءؓ کے سوال اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء سے اس کی تقریر پہلی حدیث میں گذر چکی ہے۔

دوسرا استدلال ہے حدیث کے آخری جملہ فنبی اللہ حی یرزق سے اس میں صراحۃً بتادیا گیا کہ اللہ کے نبی کو وفات کے بعد قبر شریف میں حیات حاصل ہوگی اس میں حیات النبیؐ کو فا کے ذریعہ متفرع کیا گیا ہے۔ حفاظتِ اجساد انبیاء پر اس سے معلوم ہوا کہ اس میں حیات سے مراد وہ حیات ہے جو اس جسدِ عنصری کی حفاظت کا نتیجہ ہے۔ یعنی اس حیات کا تعلق اسی جسدِ عنصری سے ہے۔ امام ابن ماجہؒ نے یہ دونوں حدیثیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے باب میں ذکر کرکے بات یہ بتادی کہ حیات انبیاء کی احادیث وفات انبیاء بیان کرنے والی نصوص کے معارض نہیں بلکہ ان کا تکملہ ہیں، وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال کا ذکر اس وقت تک نامکمل رہتا

ہے جب تک کہ اس کے ساتھ آپ کی حیات فی القبر کا تذکرہ نہ کر دیا جائے۔ اس حدیث کے تمام راویوں کی بہت سے محدثین نے توثیق کی ہے اور اس حدیث کو قابلِ استدلال قرار دیا ہے۔ مثلاً حافظ ابن حجر[1] نے رجالہ ثقات[2] اور قاضی شوکانی نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں۔ باسناد جید نقله میرك عن المنذری وله طرق کثیرة بالفاظ مختلفة[3]۔

اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ روایت مرسل اور منقطع ہے اس حدیث کو زید بن ایمن عبادة بن نسی سے نقل کرتے ہیں اور زید کا عبادہ سے سماع ثابت نہیں۔ اس اعتراض کا مفصل کتابوں میں جواب دیا گیا ہے۔ یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اگر کسی مرسل یا منقطع روایت کی تائید دوسری روایات سے ہو رہی ہو۔ تو ایسی مرسل بالاتفاق حجت ہوتی ہے خاص طور پر اس کے مضمون کو اگر تلقی بالقبول بھی حاصل ہو جائے تو اس کے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس روایت کی بھی یہی صورت ہے اوّل تو یہ مضمون دوسری بہت سی احادیث سے ثابت ہو رہا ہے دوسرے خود اسی حدیث کے، حسب تصریح ملا علی قاری۔ بہت سے طرق ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس مضمون کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ اہل السنت والجماعت کا اس مضمون پر اتفاق رہا ہے اس لئے اس حدیث کے رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

اس حدیث کے متعلق یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں فنبی اللہ حی یرزق والا جملہ مرفوع روایت کا حصہ نہیں بلکہ راوی کی طرف سے مدرج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ادراج پر کوئی مضبوط دلیل ہونی چاہیئے۔ ایک جملہ جب مرفوع حدیث کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے تو بغیر دلیل کے اس کو مدرج کیسے مانا جا سکتا ہے۔ محدثین نے ادراج معلوم کرنے کے کچھ قرائن بیان فرمائے ہیں۔ ان میں سے یہاں کوئی قرینہ بھی موجود نہیں۔

اگر بالفرض اس جملہ کو مدرج تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی ہمارے لئے مضر نہیں۔ اس لئے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس جملہ پر ہمارا استدلال موقوف نہیں، ہمارا موقف اس کے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

تیسری دلیل

امام ابو یعلی موصلی نے اپنی سند کے ساتھ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانبیاء	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ انبیاء علیہم السلام

[1] تہذیب التہذیب ص ۳۹۸ ج ۳ (ترجمہ زید ایمن)
[2] نیل الاوطار ص ۲۶۴ ج ۳ (طبع انصار السنۃ المحمدیہ لاہور)
[3] مرقات ص ۲۴۲ ج ۲۔

احیاء فی قبورھم یصلون۔ | اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں نمازیں پڑھتے ہیں۔

استدلال اس حدیث میں صراحۃً فرمادیا "الأنبیاء احیاء" حیات کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ یہ حیات جسم کو روح کے قوی علاقہ کے ساتھ حاصل ہے ورنہ صرف روح تو عام لوگوں کی بھی زندہ ہوتی ہے۔ پھر اسی مفہوم کی مزید تاکید "فی قبورھم" کہہ کر دی گئی اس لئے کہ "قبر" کا متبادر اور حقیقی اطلاق زمین کے اس حصہ پر کیا جاتا ہے۔ جہاں انسان کا جسد عنصری مدفون[۱] ہو۔ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ مادہ استعمال ہوا ہے اسی معنی میں ہوا ہے مثلاً ارشاد ہے ثم اماتہ فاقبرہ، ولا تقم علی قبرہ، الھکم التکاثر حتی زرتم المقابر وغیرھا من الآیات۔ اور پھر اسی معنی کی مزید تاکید کرنے کے لئے ایسے فعل کا ذکر کردیا جس کی نسبت عموماً ابدان کی طرف کی جاتی ہے اس لئے فرمادیا "یصلون"۔ نیز یصلون کہہ کر یہ بھی بتانا مقصود ہے کہ انبیاء کی یہ حیات بے مقصد نہیں بلکہ وہ اپنی قبروں میں اس حیات کی وجہ سے نماز وغیرہ اعمال طیبہ میں مصروف رہتے ہیں۔ (بغیر مکلف ہونے کے صرف تلذذ کے لئے)

فیض الباری میں حضرت شاہ صاحب کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث میں محطِ کلام انبیاء کی صلوٰۃ ہی ہے یعنی اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں[۲]۔ اس ارشاد کے مطابق "احیاء فی قبورھم" بطور تمہید کے فرمادیا چونکہ بغیر حیات فی القبور کے صلوٰۃ فی القبور متصور نہیں ہوسکتی تھی اس لئے پہلے رفع استبعاد کے لئے یہ بتادیا کہ یہ حضرات اپنی قبروں میں زندہ ہوتے ہیں پھر اصل بات بتادی کہ اس حیات کی وجہ سے یہ

---

[۱] چنانچہ علامہ ابن منظورؒ اپنی لغت کی معروف و بے نظیر کتاب "لسان العرب" میں اس مادہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ القبر مدفن الإنسان، وجمعہ قبور (ص ۶۸ ج ۵) یہی بات علامہ مجدالدین فیروزآبادی نے القاموس المحیط (ص ۱۱۲ ج ۲) میں فرمائی ہے۔ علامہ جاراللہ زمخشری نے اپنی معجم "اساس البلاغۃ" میں ہر مادہ کے حقیقی اور مجازی استعمالات کو الگ الگ کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے اس میں، ق ب ر کے تحت فرماتے ہیں۔ قُبِرَ المیت وأنت عندا مقبورٌ تقول، نقلوا من القصور الی القبور، ومن المنابر الی المقابر وھذا مقبر فلان والبقیع مقبَرۃ المدینۃ ومقبرتہا قال: لکل اناس مَقبَر بفنائہم. فہم ینقصون والقبور تزید' (ص ۳۵۲) اس کے بعد "ومن المجاز" کہہ کر اس مادہ کے دوسرے استعمالات ذکر کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے استعمالات حقیقی ہیں ان سب استعمالات میں قبر سے مراد مدفن انسان ہی ہے۔ (کما یظہر بالتأمل) غرضیکہ یہ تمام لغت دان قبر کا حقیقی اور اصلی معنی یہی بتارہے ہیں قبر کا معنی مستقر ارواح ان میں سے کسی نے بھی نہیں بتایا۔

[۲] دیکھئے: فیض الباری ص ۶۴، ۶۵ ج ۲۔

حضرات اپنی قبروں میں نمازیں بھی پڑھتے ہیں۔

تخریج و تصحیح حدیث

"الانبیاء احیاء فی قبورہم یصلون" کی تخریج امام ابویعلیٰ موصلی نے کی ہے انہی کے حوالہ سے ــــــ علامہ تقی الدین السبکی نے یہ حدیث شفاء السقام میں نقل کی ہے[1]: امام ابویعلیٰ سے حضرت انسؓ تک اس کی سند یہ ہے۔ امام ابویعلیٰ فرماتے ہیں۔ حدثنا ابوجہم الأزرق بن علی ثنا یحیی بن ابی بکیر ثنا المستلم بن سعید عن الحجاج عن ثابت البنانی عن انس بن مالک الخ۔

اس حدیث کی بہت سے محدثین نے تصحیح کی ہے۔ مثلاً امام بیہقی نے اسکی تصحیح کی ہے۔ اور مندرجہ ذیل محدثین نے بغیر نکیر کے امام بیہقی کی تصحیح کو نقل کیا ہے۔ ① حافظ ابن حجرؒ[2] ② قاضی شوکانیؒ[3] نے نیل الأوطار میں۔ ③ حضرت شاہ صاحبؒ[4] نے فیض الباری میں۔ ④ اسی طرح ملا علی قاریؒ مرقات میں فرماتے ہیں صح خبر الأنبیاء احیاء فی قبورہم یصلون[5]۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ یہ سب حضرات اس حدیث کو صحیح سمجھ رہے ہیں اور اسے محل استدلال میں پیش کررہے ہیں یہ حوالے صرف بطور نمونہ پیش کئے ہیں۔ ورنہ اکثر حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح ہی کی ہے۔

اہم شخصیات میں سے امام ذہبی ہیں جنہوں نے اس حدیث کی سند پر محدثانہ نقطۂ نظر سے اعتراض کیا ہے (ان کے اس اعتراض سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حیات انبیاء کے قائل نہ تھے اس لئے کہ حیاۃ انبیاء کا اثبات صرف اس حدیث پر موقوف نہیں ہے) چنانچہ حافظ ذہبی فرماتے ہیں۔ حجاج بن الاسود عن ثابت البنانی نکرۃ ما روی عنہ فیما اعلم سوی مستلم بن سعید فأتی بخبر منکر عنہ عن انسؓ الخ[6]۔ حافظ ذہبیؒ کے اس اعتراض کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس حدیث کے راوی حجاج بن الأسود "نکرہ" اور مجہول ہیں اور جہالت کی دلیل یہ ہے کہ ان سے روایت کرنے والے صرف مستلم بن سعید ہیں۔

لیکن دوسرے محدثین نے حافظ ذہبیؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں امام ذہبی کا یہ قول نقل کرنے کے بعد اس سے روایت کرنے والوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔ وعنہ

---

[1] شفاء السقام ص ۱۸۰ (طبع فیصل آباد) [2] فتح الباری ص ۴۸۷ ج ۶ طبع دار المعرفۃ بیروت
[3] نیل الأوطار ص ۲۶۴ ج ۳ [4] فیض الباری ص ۶۴ ج ۲ [5] مرقات ص ۲۱۲ ج ۳
(طبع مکتبہ امدادیہ ملتان) [6] میزان الاعتدال ص ۴۶۰ ج ۱۔

جریر بن حازم وحماد بن سلمۃ وروح بن عبادۃ وآخرون[1] محدثین کا اصول یہ ہے کہ جس راوی سے روایت کرنے والے دو یا اس سے زیادہ ہوں وہ مجہول الذات نہیں رہتا اور یہاں بھی حجاج بن الاسود سے روایت کرنے والے کم از کم چھ ضرور ہیں۔ تین تو وہ جن کا نام حافظ نے ذکر کر دیا اور تین آخرون میں آگئے اس لئے کہ یہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق عموماً کم از کم تین پر آتا ہے لہٰذا ان کی جہالت الذات ختم ہوگئی۔

پھر حافظ نے امام احمدؒ ابن معین، ابن حبان اور ابو حاتم جیسے محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے[2]۔ لہٰذا ان کی جہالت وصف بھی ختم ہوگئی۔ جب یہ نہ مجہول الذات ہیں اور نہ مجہول الوصف بلکہ معلوم اور ثقہ راوی ہیں۔ جب ان کی جہالت ختم ہوگئی تو اس اعتراض کی بنیاد ہی نہ رہی کیونکہ حافظ ذہبی کے اعتراض کی بنیاد ان کی جہالت پر تھی۔

حافظ ذہبیؒ نے "فیما اعلم" کہہ کر یہ بات صاف طور پر بتا دی ہے کہ میں نے حجاج کو مجہول اپنے علم کے اعتبار سے کہا ہے کہ میرے علم میں حجاج سے روایت کرنیوالا مستلم بن سعیدؒ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ کسی اور محدث کو ان سے روایت کرنیوالے اور بھی معلوم ہوں، ایسی صورت میں "مجہول" اور "نکرۃ" نہیں رہینگے چنانچہ حافظؒ وغیرہ اور دوسرے محدثین کی رائے یہ ہے کہ ان سے روایت کرنیوالے اور حضرات بھی ہیں۔ ترجیح انہی کی رائے کو ہونی چاہیئے اس لئے کہ یہ مثبت ہیں اور امام ذہبی نافی ہیں۔

یہ بات بھی یاد رہے کہ اس حدیث کی تخریج ابو یعلیؒ کے علاوہ ابن عدی نے بھی اپنی الکامل میں کی ہے ان کی سند بھی تقی الدین سبکی نے شفاء السقام (ص ۱۷۹) میں نقل کی ہے اس سند میں ایک راوی حسن بن قتیبہ ہیں جن پر بہت سے محدثین نے جرح بھی کی ہے۔ لیکن ابو یعلیٰ والی سند میں یہ راوی نہیں۔ اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ ہمارا استدلال ابو یعلیٰ والی سند سے ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی محدث کے پیش نظر صرف ابن عدی والی روایت ہو۔ اس لئے انہوں نے محدثانہ نقطۂ نظر سے اس میں کچھ کلام کیا ہو۔

چوتھی دلیل امام بیہقیؒ نے حیات انبیاء پر حضرت انسؓ کی مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کیا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مررت علی موسیٰ لیلۃ اسری بی عند الکثیب الاحمر وھو قائم یصلی فی قبرہ۔	میں معراج کی رات سرخ ٹیلہ کے قریب موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گزرا اس وقت وہ اپنی قبر میں کھڑے نماز پڑھ رہے تھے

اس حدیث کی تخریج امام مسلمؒ نے اپنی صحیح (ص ۲۶۸ ج ۲) میں اور امام نسائیؒ نے اپنی سنن (المجتبیٰ) (ص ۲۴۲ ج ۱) میں کی ہے۔

---

[1] لسان المیزان ص ۱۷۵ ج ۲ [2] ایضاً

اسراء اور معراج میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مختلف موقعوں پر ملاقات کی ہے۔ ان ملاقاتوں کی کیا کیفیت تھی آیا یہ ملاقاتیں ارواح کے ساتھ ہوئیں یا اجساد مثالیہ کے ساتھ یا اجسادِ عنصریہ کے ساتھ یہ ایک مستقل بحث ہے اس کی وضاحت تو اسراء اور معراج کی احادیث کی شرح کے ضمن میں ہونی چاہیئے۔ یہاں صرف اتنی بات کہنی ہے کہ اور انبیاء کے ساتھ اور موقعوں پر ملاقات جس نوعیت کی بھی ہو اس حدیث میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے جس مرور کا ذکر ہے یہ مرور زمین پر اسی جگہ سے ہوا تھا جہاں حضرت موسیٰ کا جسدِ عنصری مدفون ہے اور موسیٰ علیہ السلام کے جس قیام وصلوٰۃ کا ذکر ہے اس کا تعلق آپ کے جسدِ عنصری کے ساتھ ضرور تھا جیساکہ لفظ "فی قبرہ" صراحۃً اس پر دلالت کررہا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ صلوٰۃ کیسی تھی؟ اس قیام کی کیا کیفیت تھی؟ آیا ہر انسانی آنکھ اس قیام وصلوٰۃ کا ادراک کرسکتی ہے؟ اس کے بارے میں حدیث ساکت ہے جتنی بات ظاہر حدیث سے سمجھ میں آرہی ہے اسے مان لینا چاہیئے اور ظاہر حدیث یہی بتا رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جسم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے جو قبر شریف میں مدفون ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ روح کا جسم کے ساتھ قوی تعلق موجود ہو اور اسی کو ہم حیات فی القبر کہتے ہیں۔ اس حدیث سے موسیٰ علیہ السلام کی حیات فی القبر ثابت ہوتی اور بطور دلالۃ النص کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات فی القبر بھی ثابت ہوگئی اس لئے کہ آپ کا مقام اور مرتبہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موسیٰ علیہ السلام سے اونچا ہے آپ افضل الانبیاء ہیں۔

اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے اکثر محدثین اہل السنت اس کی وہی شرح کرتے چلے آئے ہیں اس سلسلہ میں بطور نمونہ ایک دو شہادتیں پیش کردینا مناسب ہے۔

(۱) علامہ تقی الدین السبکی حیات انبیاء پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وشھد له صلاة موسیٰ فی قبرہ فان الصلاۃ تستدعی جسدا حیا[۱]۔ اسی طرح علامہ سبکی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام بیہقی نے اس حدیث کو حیاتِ انبیاء کے شواہد (دلائل) میں سے شمار کیا ہے[۲]۔ یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ اس حدیث کا وہ مطلب بیان کیا جائے جو اوپر ہم نے بیان کیا ہے۔

(۲) علامہ سندھیؒ سنن نسائی کے حاشیہ میں بدرالدین بن الصاحب سے نقل فرماتے ہیں۔ قال الشیخ بدرالدین الصاحب هذا صریح فی اثبات الحیاۃ لموسیٰ فی قبرہ فانه وصفه بالصلوۃ وانه قائم ومثل ذلك لا یوصف به الروح وانما یوصف به الجسد، و

---

[۱] شفاء السقام ص ۱۹۱۔

[۲] دیکھئے شفاء السقام ص ۱۸۰۔

فی تخصیصہ بالقبر دلیل علی ھذا فإنہ لوکان من اوصاف الروح لم یحتج لتخصیصہ۔[1]

(۳) بعینہٖ یہی عبارت علامہ سیوطیؒ نے بدر الدینؒ سے زہر الربی میں نقل فرمائی ہے۔[2]

(۴) حافظ ابن حجر فتح الباری میں حدیث الأنبیاء احیاء الخ نقل کرنیکے بعد چند دوسری روایات پر بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں وشاھد الحدیث الأول ماثبت فی صحیح مسلم الخ[3] پھر یہی حدیث ذکر کی ہے یہ حدیث الأنبیاء احیاء الخ والی حدیث کا شاہد تبھی بن سکتی ہے جبکہ دونوں سے ایک ہی مدعا ثابت ہو رہا ہو۔

(۵) علامہ عثمانیؒ[4] نے بھی اس حدیث کو حدیث انسؓ الانبیاء احیاء الخ کا شاہد قرار دیا ہے۔

پانچویں دلیل

حضرت ابوھریرہؓ کی حدیث مرفوع جسے صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد و بیہقی ذکر کیا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من احد یسلم علی إلا رد اللہ علی روحی حتی أرد علیہ السلام	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص بھی مجھ پر درود پڑھتا ہے تو اس وقت حق تعالیٰ میری روح میری طرف لوٹا چکے ہوتے ہیں، اور میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔

یہ حدیث سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۲۷۹ پر اور السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۲۴۵ ج ۵ پر بھی موجود ہے۔ ابن قدامہ نے "المغنی" میں امام احمد کے حوالہ سے اس حدیث کے لفظ اس طرح نقل کئے ہیں۔ ما من احد یسلم علی عند قبری الخ اس میں "عند قبری" کی زیادتی بھی ہے۔[5] امام ابوداؤد اور امام بیہقی وغیرہ کی روایات میں اگرچہ یہ زیادتی موجود نہیں لیکن ان کے اس حدیث کو کتاب المناسک کے آخر میں "باب زیارۃ القبور" اور "باب زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم" میں لانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے بھی اس زیادتی کا اعتبار کیا ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص بھی میری قبر کے پاس آکر مجھ پر سلام پیش کرتا ہے تو حق تعالیٰ میری توجہ اس کی طرف مبذول کرا دیتے ہیں اور اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] حاشیہ سنن نسائی ص ۲۴۲ ج ۱۔

[2] زہر الربی بہامش سنن نسائی ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۱ (طبع قدیمی کتب خانہ کراچی)

[3] فتح الباری ص ۴۸۷ ج ۶ [4] فتح الملہم ص ۲۲۱

[5] المغنی لابن قدامۃ ص ۵۵۷ ج ۳ نیز علامہ خفاجی فرماتے ہیں وفی روایۃ کما قالہ السبکی ما من احد یسلم علی عند قبری۔ (نسیم الریاض (ص ۴۹۹ ج ۳)

کے سلام کرنے والے کی طرف متوجہ ہونے اور سلام کا جواب دینے سے ثابت ہوا کہ آپ کو قبر میں حیات حاصل ہے اور قریب سے سلام کرنے والے کا سلام سن کر جواب بھی دیتے ہیں۔

اس حدیث کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

حیثیت حدیث

اکثر محدثین نے اس کی تصحیح یا تحسین کی ہے۔ بطور نمونہ چند محدثین کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

① امام نووی اس حدیث کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ رواہ ابوداود باسناد صحیح[1]

② حافظ ابن کثیرؒ نے امام نووی کی تصحیح کو بغیر تنقید و تبصرہ کے نقل فرمایا ہے[2]

③ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ رواتہ ثقات[3]

④ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں وسندہ حسن بل صححہ النووی فی الاذکار[4]

⑤ علامہ عزیزیؒ فرماتے ہیں واسنادہ حسن[5]

اعتراضات کے جوابات

اس حدیث پر اہم اعتراضات جو کیے جاتے ہیں وہ دو ہیں۔

پہلا اعتراض پہلا اعتراض اس حدیث کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کو حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کرنے والے یزید بن عبداللہ بن قسیط ہیں۔ یہ ضعیف ہیں ابوحاتم رازی نے ان کے بارہ میں کہا ہے۔ لیس بالقوی لأن مالکاً لم یرضہ۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ابوحاتمؒ نے ان کی تضعیف کی ہے لیکن دوسرے محدثین نے ان کی رائے کو قبول نہیں کیا بلکہ جمہور محدثین نے ان کی توثیق کی ہے حافظؒ نے

---

[1] ریاض الصالحین ص ۵۳۱۔

[2] تفسیر ابن کثیر ص ۵۱۴ ج ۳۔ حافظ ابن کثیر نے یہ بھی کہا ہے کہ "تفرد بہ ابوداؤد" یہ اس حدیث کی سند پر اعتراض نہیں ہے صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ اصحاب صحاح ستہ میں سے اسکی تخریج امام ابوداؤدؒ نے کی ہے اس لیے کہ اول تو امام ابوداؤد جیسے ثقہ کا کسی حدیث میں متفرد ہونا کوئی اعتراض ہے نہیں دوسرے یہ کہ اسی حدیث کی تخریج امام بیہقی نے بھی کی ہے۔ اس کی سند میں امام ابوداؤد نہیں ہیں۔ [3] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶

[4] مرقات ص ۳۴۱ ج ۲ [5] السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ص ۲۰۹ ج ۴ (طبع مکتبۃ الایمان المدینۃ المنورۃ)

تہذیب التہذیب میں ابن معین، نسائی، ابن حبان، ابن عدی وغیرہ بہت سے محدثین سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔ نیز یہ صحاح ستہ کے رجال میں سے ہیں چنانچہ حافظؒ نے ان پر (ع) کی علامت لگائی ہے۔

ابو حاتمؒ نے ان کی تضعیف صرف اس بنیاد پر کی ہے کہ امام مالک نے انہیں پسند نہیں کیا۔ لیکن حافظ فرماتے ہیں کہ ابن عبدالبر نے ابو حاتم کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام مالک کی طرف اس بات کی نسبت غلط فہمی کی وجہ سے ہوگئی ہے کیونکہ خود امام مالکؒ نے مؤطا میں بہت سے مقامات پر ان کی روایات سے استدلال کیا ہے[1] اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ یزید بن عبداللہ کی تضعیف میں ابو حاتم متفرد ہیں[2]۔ امام مالک ان کے ساتھ نہیں دوسرے یہ معلوم ہوگیا کہ ابو حاتم نے جس بنیاد پر تضعیف کی ہے وہ بنیاد ہی درست نہیں۔

دوسرا اعتراض دوسرا اعتراض اس کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ یزید بن عبداللہ کو حضرت ابو ہریرۃؓ سے سماع حاصل نہیں اور وہ حضرت ابو ہریرۃؓ سے اس حدیث کو نقل کر رہے ہیں۔ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے۔ درمیان میں کوئی واسطہ گرا ہوا ہے۔

جواب اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حافظؒ کی نقل کے مطابق یزید کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی اور اس وقت ان کی عمر نوے سال تھی[3] جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی ولادت تقریباً ۳۲ھ میں ہوئی جبکہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی وفات مشہور قول کے مطابق ۵۹ھ میں ہوئی[4]۔ اس حساب سے حضرت ابو ہریرۃ کی وفات کے وقت یزید بن عبداللہ کی عمر ۲۷ سال بنتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یزید اور حضرت ابو ہریرہؓ کے درمیان معاصرت اور امکان لقاء موجود ہے اور یزید مدلس بھی نہیں ہے اس لئے یہ روایت کم از کم علی شرط مسلم صحیح ہونی چاہئے پھر اس امکان لقاء کی تقویت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ یزید بن عبداللہ حسب تصریح حافظ مدنی ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات بھی مدینہ ہی میں ہوئی ہے۔ یہ بات انتہائی مستبعد ہے کہ اس دور کا ایک طالب حدیث ہو اور اس کے اپنے شہر میں ابو ہریرۃؓ جیسے محدث موجود ہوں لیکن اس نے ان سے استفادہ نہ کیا ہو تو صرف امکان لقاء ہی نہیں بلکہ عدم لقاء مستبعد ہے۔

---

[1] تہذیب التہذیب ص ۳۴۳ ج ۱۱ [2] امام مالک کی طرف (غلط فہمی کی وجہ سے) تضعیف کی نسبت کرنے والے اگرچہ عبدالرزاقؒ ہیں، لیکن ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ خود عبدالرزاقؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

[3] ایضاً ص ۳۴۲ ج ۱۱

[4] دیکھئے البدایۃ والنہایۃ ص ۱۱۴ ج ۸ (طبع مکتبہ قدوسیہ لاہور) وقد قال غیر واحد: إنه توفی سنة تسع وخمسين وقيل ثمان وقيل سبع وخمسين والمشهور تسع وخمسين.

چھٹی دلیل

حضرت ابوھریرۃ رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیھبطن عیسی ابن مریم حکماعدلا واماما مقسطاً ولیسلکن فجاحاجا او معتمرًا او بنیتھما ولیأتین قبری حتی یسلم علی ولأردن علیہ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عیسی ابن مریم ضرور زمین پر اتریں گے اس وقت وہ عادل حکمران اور منصف امام ہوں گے اور وہ ضرور فج کے راستہ سے حج یا عمرہ کے لئے آئیں گے (یایوں فرمایا کہ حج و عمرہ کی نیت سے آئیں گے۔) اور وہ میری قبر پر آکر سلام بھی ضرور کرینگے اور میں انکے سلام کا جواب بھی ضرور دونگا۔

اس حدیث کی تخریج امام حاکم نے اپنے مستدرک (ص ۵۹۵ ج ۲) میں کی ہے امام حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے اور علامہ ذہبی نے تصحیح پر ان کی موافقت کی ہے۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ جب عیسٰی علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف کے پاس آکر سلام پیش کریں گے۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس سلام کا جواب دیں گے۔ اور سلام کا جواب موقوف ہے سماعِ سلام پر، معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سن کر جواب دیں گے اور یہ سننا براہِ راست ہوگا۔ فرشتوں کے ذریعے نہیں ہوگا اس لئے کہ فرشتوں کے ذریعے تو ہر جگہ سے سلام پہنچ جاتا ہے۔ پھر لیأتین قبری کہنے کی کیا ضرورت تھی۔؟

اس حدیث کو حضرت عیسٰی علیہ السلام کی خصوصیت و معجزہ پر محمول نہیں کر سکتے اس لئے کہ اول تو خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر اس کو عیسٰی علیہ السلام کا معجزہ مانیں تو لازم آئے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت عیسٰی علیہ السلام کے معجزہ کے لئے محل تصرف بنے اور یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان عالی کے کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر شریف کے پاس سے پیش کیا جانے والا ہر صلوٰۃ وسلام خود سنتے ہیں اور اسی طرح عیسٰی علیہ السلام کا سلام بھی خود سن کر جواب عنایت فرمائیں گے۔

ساتویں حدیث

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبری سمعتہ ومن صلی علی نائیا ابلغتہ۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص میری قبر کے پاس سے مجھ پر درود پڑھا کرے گا میں اس کو خود سن لیا کروں گا۔ اور جو شخص دور سے مجھ پر درود بھیجا کرے گا وہ مجھ تک فرشتوں کے ذریعے سے پہنچا دیا جایا کرے گا۔

اس حدیث میں "سمعتہ" سے مراد براہ راست بغیر کسی واسطہ کے سننا ہے اس لئے کہ اول تو جب سماع کا

اطلاق کیاجاتا ہے تو اس کا متبادر مفہوم یہی ہوتا ہے کہ متکلم کی آواز سامع کے کانوں تک پہنچ جائے دوسرے "سمعته" کا "ابلغته" کے ساتھ مقابلہ کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابلاغ کا مقابل مراد ہے ـــــ ابلاغ سے مراد تو یہ ہے کہ وہ صلوٰۃ فرشتوں کے واسطہ سے آپ تک پہنچادی جائے لہٰذا سماع سے مُراد یہ ہوا کہ آپ براہ راست اس صلوٰۃ کو سُن لیں چنانچہ ملا علی قاری "سمعته" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای سمعا حقیقیا بلا واسطة[1]

"عند قبری" کی قید سے یہ بات مؤکد کر دی گئی کہ یہ جسد عنصری کے لئے ثابت ہے یعنی جسد عنصری سُنتا ہے بتعلق رُوح کیونکہ اگر صرف روح سُنتی ہوتی یا کوئی اور جسد مثالی وغیرہ سُنتا ہوتا تو پھر "عند قبری" کی تخصیص کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ پھر تو چاہیئے تھا کہ ہر جگہ سے آپ صلوٰۃ وسلام خود سُن لیتے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

تخریج وتصحیح حدیث

یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے یہاں بیہقی کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔ امام بیہقی کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ مثلاً حافظ ابوالشیخ نے "کتاب الثواب" میں اس کی تخریج کی ہے[2]۔ اسی طرح ابوبکر ابن ابی شیبہ نے بھی یہ حدیث نقل کی ہے[3]۔ ابن حبان نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے[4]۔

اس حدیث کی امام بیہقی والی سند میں ایک راوی محمد بن مروان السدی الصغیر ہیں محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے لیکن ابوالشیخ وغیرہ کی سند میں یہ راوی نہیں بلکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں محدثین نے ابوالشیخ والی سند کی تصحیح کی ہے مثلاً مندرجہ ذیل حضرات نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے۔

(۱) حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں[5] (۲) ملا علی قاری نے[6]
(۳) علامہ عثمانی نے[7]

---

[1] مرقات ص ۳۴۷ ج ۲
[2] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ وشرح شفاء القاضی عیاض لملا علی قاری ص ۵۰۰ ج ۳ بہامش نسیم الریاض ومرقات ص ۳۴۷ ج ۲۔ [3] الشفاء مع نسیم الریاض ص ۵۰۰ ج ۳۔ [4] مرقات ص ۳۴۷ ج ۲ [5] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ [6] مرقات ص ۳۴۷ ج ۲ [7] فتح الملہم ص ۲۲۲ ج ۱۔

جمہور کا استدلال ابوالشیخ والی سند سے ہے امام بیہقی والی سند پر استدلال کا مدار نہیں۔ البتہ اس کو ابوالشیخ والی سند کی مزید تقویت کے لئے پیش کیا جاسکتا ہے۔ صرف بیہقی والی روایت کو سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کر دینا کہ یہ حدیث ضعیف ہے مناسب نہیں۔

یہ چند حدیثیں بطور نمونہ پیش کی گئی ہیں جن سے اہل السنۃ والجماعت کا موقف اس مسئلہ میں صراحۃ ثابت ہو رہا ہے۔ مزید احادیث کے لئے اور انہی احادیث کے متعلق مزید تفصیلات کے لئے اس موضوع پر لکھی گئی مستقل کتابوں کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ان حدیثوں کی سندیں بھی گو صحیح ہیں لیکن سب سے اہم وجہ ان احادیث کے قابل قبول ہونے کی یہ ہے کہ ان کے مضمون کو امت میں تلقی بالقبول حاصل ہے۔ تلقی بالقبول سے سندِ ضعیف والی حدیث کا مقام بھی صحیح سند والی احادیث سے بڑھ جاتا ہے چہ جائیکہ وہ حدیث سنداً بھی صحیح ہو اور پھر ایک ہی حدیث نہ ہو بلکہ اس مضمون پر دلالت کرنے والی کثیر احادیث موجود ہوں۔ ایسی صورت میں ان کے انکار کی بالکل گنجائش نہیں رہتی۔

حیات انبیاء علیہم السلام اور قرآن کریم

مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں اہل السنت والجماعت کا موقف جس طرح بہت سی احادیث سے بطور عبارت النص یا اشارہ النص کے ثابت ہے اسی طرح یہ موقف قرآن کریم کی دلالۃ النص سے بھی ثابت ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ شہداء کے بارے میں فرماتے ہیں۔

ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون۔

اور جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل کئے جاتے ہیں ان کی نسبت یوں بھی مت کہو کہ وہ مردے ہیں بلکہ وہ لوگ زندہ ہیں لیکن تم حواس سے ادراک نہیں کر سکتے۔

اس آیت میں شہدار کو احیار کہا گیا ہے شہدار کی یہ حیات کس نوعیت کی ہوتی ہے اس میں ظاہر قرآن کا مقتضا اور مفسرین کی ایک بہت بڑی جماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ حیات جسمانی ہے یعنی رُوح کو انکے اجسام کے ساتھ عام مردوں کی نسبت زیادہ تعلق ہوتا ہے اور شہدار کو یہ حیات ملی ہے حق تعالیٰ کے دربار میں ان کے بلند مرتبہ ومقام کی وجہ سے اور ظاہر ہے کہ انبیار علیہم السلام کا مقام ومرتبہ حق تعالیٰ کے ہاں شہدار سے کہیں زیادہ بلند ہے اس لئے یہ حیات انبیار کیلئے بھی ثابت ہونی چاہیئے۔ بلکہ یہ حیات عام شہدار کی حیات سے اقویٰ ہونی چاہیئے۔

اس استدلال کے ضمن میں ہم نے تین باتیں کہی ہیں (۱) ظاہر قرآن کا تقاضا یہ ہے کہ اس حیات کا جسم کیساتھ بھی تعلق ہو۔ (۲) بہت سے مفسرین کی بھی یہی رائے ہے (۳) جب یہ حیات شہدار کے لئے ثابت ہے تو انبیاءؑ کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے۔ تینوں باتوں کی مختصراً وضاحت کردینا مناسب ہے۔

سیاق قرآن حیات جسمانیہ پر دال ہے

قرآن کریم کی اس آیت کے سیاق میں بہت سے قرائن وشواہد ایسے موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہدار کو جو حیات حاصل ہے وہ جسمانی ہے چند ایک قرائن حسب ذیل ہیں۔

(۱) احیاء "حی" کی جمع ہے۔ اس لفظ کا اطلاق جب انسانوں یا حیوانوں پر کیا جاتا ہے تو عام محاورں میں اس سے مراد وہی حیات ہوتی ہے جو روح کے جسم کے ساتھ تعلق کی وجہ سے حاصل ہو۔ چنانچہ علامہ آلوسیؒ نے اس حیات کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے۔ "فمذهب كثير من السلف إلى أنها حقيقية بالروح والجسد"[۱] اس سے معلوم ہوا کہ حیات کا حقیقی معنی یہی ہے۔

(۲) مفسرین نے لکھا ہے کہ " بل احياءٌ" میں احیار خبر ہے۔ اس کا مبتدا محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے "هم احياءٌ" ہم ضمیر من یقتل میں من کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی من یقتل احیار جن پر فعل قتل وارد ہوا ہے وہ زندہ ہیں ظاہر ہے کہ فعل اصالۃً جسم پر ہی وارد ہوا ہے تلوار جسم پر ہی چلی ہے۔ تو یہ حیات بھی جسم کے لئے ہی ثابت ہوگی بتعلق روح۔

(۳) قرآن پاک میں یہ حیات بیان کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے۔ ولكن لا تشعرون۔ شعور کہتے ہیں۔ ادراک بالحواس کو، اور لکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی لکن سے پہلے والی کلام سے کسی توہم کا امکان ہوتا ہے۔ لکن کے بعد والا جملہ اس توہم اور شبہ کو دور کر دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ " بل احياءٌ" سے جو حیات تبادراً مفہوم ہوتی ہے وہ وہی حیات ہے جس کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان ہو (خواہ وہ کسی عارض کی وجہ سے بالفعل غیر مدرک ہی کیوں نہ ہو) حاصل آیت کا یہ ہوا کہ شہدار کو شہادت کے بعد حیات حاصل ہوتی

[۱] روح المعانی صـ۲۰ ج۲

ہے اور اس جنس حیات کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان بھی ہے اس پر کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید بالفعل اس حیات کا ادراک بالحواس ہوتا بھی ہو اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمادیا " ولکن لاتشعرون" یعنی گو یہ حیات فی نفسہ قابلِ ادراک بالحواس ہے لیکن بعض عوارض کی وجہ سے اور بعض حکمتوں کے پیشِ نظر عادۃً اس کا ادراک بالحواس ہوتا نہیں ہے، ظاہر ہے ایسی حیات جو (اس دنیا میں) قابلِ ادراک بالحواس ہو وہی ہو سکتی ہے جس کا جسم کے ساتھ بھی تعلق ہو، محض روح کی حیات تو مدرک بالحواس نہیں ہوتی وہ تو مدرک بالعقل ہوتی ہے. اگر محض روحانی حیات مراد ہوتی تو یوں فرماتے ولکن لاتعلمون.

شہداء کی حیات کے قابلِ ادراک بالحواس ہونے کے باوجود بالفعل اس کے عدمِ ادراک کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں مثلاً یہ کہ یہ حیات چونکہ عالمِ دُنیا سے عالمِ برزخ میں منتقل ہو جانے کے بعد ملتی ہے ——— اور اس دُنیا میں رہتے ہوئے دوسرے جہاں کے احوال کا مشاہدہ کرنا مستبعد ہے اس لئے عادۃً اس حیات کا ادراک نہیں ہوتا باوجود اس کے کہ اس کا تعلق جسم کے ساتھ بھی ہوتا ہے.

یہ وجہ بھی بیان کی جا سکتی ہے کہ اس حیات میں اگرچہ روح کا جسد کے ساتھ ——— تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق عام مردوں سے زیادہ ہوتا ہے. لیکن یہ تعلق ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ دنیوی زندگی میں ہوتا ہے کہ اس سے حیاتِ مطلقہ حاصل ہو جائے اور جسم حس و حرکت کرتا ہوا نظر آجائے.

اسی طرح اس حیات کے عادۃً مشاہدہ میں نہ آنے میں یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ حق تعالیٰ کی نظر میں ایمان وہ معتبر ہے جو ایمان بالغیب ہو، بن دیکھے صرف اس وجہ سے مان لیا جائے کہ اللہ کے رسول نے خبر دی ہے. اگر حیاتِ شہداء یا اس قسم کے دوسرے امورِ غیبیہ عام طور پر نظر آنے لگیں تو ان پر ایمان، ایمان بالغیب نہ رہے گا. ایمان بالشہادۃ بن جائے گا. اس حیات کو بندوں ہی کی مصلحت کے پیشِ نظر ان کی نظروں سے اوجھل رکھا گیا ہے، چنانچہ جہاں کہیں دکھانے میں مصلحت ہوتی ہے مثلاً عبرت اور شہادت وغیرہ کی ترغیب مقصود ہوتی ہے تو اس عالم کے بعض احوال بعض بندوں کو بطور خرقِ عادت دکھا بھی دیئے جاتے ہیں، محدثین نے اس سلسلہ میں کافی واقعات بھی اپنی کتابوں میں نقل فرمائے ہیں[1].

---

[1] مثلاً ، وقد صح عن ثابت البنانی التابعی انہ قال : اللہم ان کنت اعطیت احداً ان یصلی فی قبرہ فاعطنی ذلک فرئی بعد ذلک یصلی فی قبرہ شفاء السقام (ص ۱۸۷). نیز شہداء کے اجسام کے ساتھ ان کی ارواح کے عام مردوں سے قوی تعلق کا ایک ظاہری اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ حقیقی یا حکمی شہید کے جسم کو مٹی نہیں کھاتی (اگلے صفحہ پر)

حاصل یہ کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ احیاء سے بالتبادر سمجھ میں آنے والی حیات وہی حیات ہے جس کے مدرک بالحواس ہونے کا امکان ہو لیکن بعض عوارض کی وجہ سے اور بعض حکمتوں کے پیش نظر عادۃً بالفعل اس کا ادراک ہوتا نہیں۔ اور ایسی حیات جسمانی ہی ہو سکتی ہے۔

یہ چند شواہد بطور نمونہ پیش کئے گئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے سیاق کا تقاضا یہی ہے کہ یہ حیات جسمانی ہو۔

چند حوالہ جات

آیت مذکورہ میں حیات سے حیات جسمانیہ مراد لینا چونکہ آیت کے سیاق کے مطابق ہے اس لئے بہت سے مفسرین و علماء اُمّت نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے۔ تفصیلی حوالہ جات پیش کرنا تو طوالت کا باعث ہوگا چند ایک شہادتیں بطور نمونہ اس پر پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) مشہور حنفی مفسر علامہ سید محمود آلوسیؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں واختلف فی هذه الحياة فمذهب كثير من السلف إلى انها حقيقية بالروح والجسد ولكنا لا ندركها في هذه النشأة[1] اس میں حیات حقیقیہ جسمانیہ کو کثیر سلف کا مذہب قرار دیا گیا ہے پھر چند اور اقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں والمشهور ترجيح القول الأول۔

(۲) امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں اس آیت کے تحت حسب عادت طویل بحث فرمائی ہے اس حیات سے مراد کونسی حیات ہے اس میں کئی اقوال نقل فرمائے ہیں پہلا قول یہ نقل فرمایا ہے الأول أنهم في الوقت احياء كأن الله تعالىٰ احياهم لايصال الثواب إليهم وهذا قول اكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم اليهم وهم في القبور[2]۔ آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ جس تفسیر کو اکثر مفسرین کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے مطابق اس حیات کا تعلق قبور میں موجود اجسام کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ پھر یہ سوال اٹھایا ہے کہ ہم تو ان اجسام کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ وہ مردہ ہیں پھر اس کا جواب بھی دیا ہے۔ اس قول پر یہ سوال تبھی ہوتا ہے جبکہ اس قول کے مطابق یہ حیات جسمانی ہو۔ تو اس قول اول میں حیات سے مُراد حیات جسمانیہ ہے۔ پھر دو قول اور نقل کر کے فرماتے ہیں۔ واعلم ان اكثر العلماء على ترجيح القول الأول پہلے حنفی مفسر کی شہادت پیش کی تھی یہ شافعی مفسر کی شہادت ہے۔ اب چند ایک محدثین کے حوالے پیش کئے

بقیہ ؎ (دوسرے اجزاء ارضیہ سے متاثر ہونا الگ بات ہے) اس لئے ان کے اجسام ہمیشہ یا طویل عرصہ تک محفوظ رہتے ہیں (حاشیہ صفحہ ہٰذا) [1] روح المعانی ص ۲۰ ج ۲ (دار الفکر بیروت)

[2] تفسیر کبیر ص ۱۶۳ ج ۴

جاتے ہیں ایک حنفی محدث کا ایک شافعی کا اور ایک اہل حدیث محدث کا۔

(۳) مشہور حنفی شارح حدیث حافظ بدر الدین عینی عمدۃ القاری میں موسیٰ علیہ السلام کی صلوۃ فی القبر والی حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ قلت لا اشکال فی ھذا اصلاً و ذلك أن الأنبياء عليهم الصلوة والسلام أفضل من الشهداء و الشهداء احياء عند ربهم فالأنبياء باطريق الأولى[1] یہاں حافظ عینی حیات کی ایسی نوعیت کی بات کر رہے ہیں جس سے موسیٰ علیہ السلام کے اپنی قبر میں نماز پڑھنے پر اصلاً اشکال ہی نہ رہے۔

(۴) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ انبیاء علیہم السلام کی حیات پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں قلت واذا ثبت أنهم احياء من حيث النقل فإنه يقويه من حيث النظر كون الشهداء احياء بنص القرآن والأنبياء افضل من الشهداء[2]۔ اس آیت کے سیاق و سباق میں حافظ انبیاء علیہم السلام کی حیاتِ جسمانیہ پر بحث کر رہے ہیں۔

(۵) ظاہری مزاج کے مشہور محدث قاضی شوکانی نیل الأوطار میں حیاتِ انبیاء پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں وورد النص فی کتاب اللہ فی حق الشهداء أنهم احياء يرزقون وأن الحياة فيهم متعلقة بالجسد فكيف بالأنبياء والمرسلين[3]۔

فائدہ صحیح مسلم میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث ہے مسروق کہتے ہیں کہ ہم نے عبد اللہ بن مسعود سے اس آیت کے بارہ میں سوال کیا۔ ولا تحسبن الذين قتلوا الخ تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارہ میں پوچھا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا ارواحهم فی جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت

---

[1] عمدۃ القاری ص ۳۵ ج ۱۶

[2] فتح الباری ص ۴۸۸ ج ۶ ، من حیث النظر سے مراد یہ دلالۃ النص ہے کیونکہ نظر و قیاس اور دلالۃ النص دونوں میں حکم کا تعدیہ بالعلۃ ہوتا ہے (کما سیأتی) ویسے بھی حافظؒ بعض اوقات اس استدلال کو بھی قیاس کہدیتے ہیں جس میں معمولی دقتِ نظر کو استعمال کیا گیا ہو۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے حدیث عبادۃؓ کے ابتدائی یا آخری حصہ سے (علی اختلاف الشقین) بیع الرطب بالتمر کے جواز پر مشہور استدلال کو بھی حافظ نے قیاس قرار دیا ہے (قلت ہو قیاس صحیح لکنہ فی معارضۃ النص فہو فاسد، الدرایہ ص ۲۸۷ باب الربوا)

[3] نیل الاوطار ص ۲۶۴ ج ۳ باب فضل یوم الجمعۃ۔

ثم تأوی الی تلك القنادیل[1] الخ۔ اس حدیث کی وجہ سے بعض حضرات نے یہ کہدیا ہے کہ قرآن کریم کی ان دو آیتوں میں شہدار کی جس حیات کا ذکر ہے وہ محض روحانی حیات ہے ان کے اجساد سے ان کی ارواح کا (عام مردوں سے زیادہ) تعلق نہیں ہوتا۔ اس سلسلہ میں دو باتیں ذہن میں رکھنی چاہئیں۔

ایک تو یہ کہ یہ حدیث شہدار کی حیات جسمانیہ کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ شہدار کی ارواح مکمل طور پر ان کے ابدان میں آجاتی ہیں اور ابدان ہی ان کا مستقر ہے۔ بلکہ ہم ارواح کے ان کے ابدان کے ساتھ عام مردوں کی نسبت قوی تعلق کے قائل ہیں خواہ وہ کس نوعیت کا بھی ہو۔ "باب اثبات عذاب القبر" میں یہبات تفصیلی طور پر بتائی جاچکی ہے کہ ارواح کا مستقر کہیں بھی ہو اور وہ جہاں کہیں بھی پھرتی ہوں ان کا انکے ابدان کے ساتھ تعلق اور ان کا اشراق ممکن ہے۔ اس لئے ان ارواح کا عرش کے نیچے سبز پرندوں یہ ہونا ہماری اختیار کردہ تفسیر کے منافی نہیں دوسری طرف ظاہر قرآن ہماری اختیار کردہ تفسیر کا مؤید ہے تو پھر کیوں نہ ایسی تفسیر کو اختیار کیا جائے جو قرآن کے سیاق کے بھی مطابق ہو اور کسی حدیث کے بھی خلاف نہ ہو۔

دوسری بات یہ ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ اس حدیث میں شہدار کے متعلق جو بات مذکور ہے اسی سے ملتی جلتی بات دوسری بعض احادیث میں عام مؤمنین کے بارہ میں بھی بیان کی گئی ہے چنانچہ مؤطا امام مالک کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ انما نسمة المؤمن طیر یعلق فی شجرة الجنة حتی یرجعه الله الی جسده یوم یبعثه[2] اس سے معلوم ہوا کہ یہ اعزاز شہدار کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام مؤمنین کو بھی یہ اعزاز ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن حضرات نے آیت میں مذکورہ حیات کو محض روحانی حیات کہا ہے انہیں یہ کہنا پڑا ہے کہ یہ حیات شہدار کے ساتھ خاص نہیں عام مؤمنین کے لئے بھی ہے شہدار کی تخصیص ذکری محض تعظیم وتکریم کے لئے ہے چنانچہ حافظ ابن کثیر مؤطا والی مذکورہ روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ فیه دلالة لعموم المؤمنین ایضًا وان کان الشهداء قد خصوا بالذکر فی القرآن تشریفًا لهم وتکریما وتعظیما[3]

لیکن آیت کے سیاق وسباق سے متبادرًا جو بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان کو جو حیات ملتی ہے وہ عام مؤمنین کو حاصل نہیں بلکہ وہ (حقیقی یا حکمی) شہدار کے ساتھ ہی خاص ہے جو ان کو ان کی اس عظیم قربانی کے صلہ میں ملتی ہے۔ اس لئے حدیث کی شرح میں یوں کہنا چاہیئے کہ حدیث میں اس حیات کا بیان مقصود نہیں

---

[1] صحیح مسلم ص ۱۳۵ ج ۲۔ [2] مؤطا امام مالک ص ۲۲۱ (جامع الجنائز) طبع میر محمد کتب خانہ کراچی۔
[3] تفسیر ابن کثیر ص ۱۹۷ ج ۱۔

جو شہداء کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ حیات تو ظاہر قرآن سے بھی سمجھ میں آرہی ہے۔ یہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیات کا ذکر کیا ہے جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں نہیں آرہی تھی۔

گویا شہداء کو دو قسم کی حیات حاصل ہوتی ہے ایک جسمانی جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں آرہی ہے یہ حیات (حقیقی یا حکمی) شہداء کے ساتھ خاص ہے اور دوسری روحانی حیات یعنی انکی ارواح کو خاص قسم کی سواریاں سبز پرندوں کی شکل میں ملتی ہیں ان پر سوار ہو کر وہ جہاں چاہیں پھر سکتی ہیں یہ حیات شہداء کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عام مؤمنین کو بھی ملتی ہے۔ حدیث میں اس دوسری حیات کا بیان مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شہداء کو قرآن سے سمجھ میں آنے والی حیات جسمانیہ کے علاوہ وہ حیات بھی ملتی ہے جو عام مسلمانوں کو ملتی ہے۔ حیاتِ جسمانیہ کی وجہ سے انہیں حیاتِ روحانیہ سے محروم نہیں کیا جاتا۔

اب تک کی تقریر کا حاصل یہ ہوا کہ ظاہر قرآن اور بہت سے مفسرین کے اختیار کے مطابق شہداء کو خاص قسم کی حیات ملتی ہے جس کا ان کے جسم کے ساتھ بھی تعلق ہوتا ہے لیکن اس حیات کے اس دنیوی جسم کے ساتھ تعلق ہونے کے باوجود اس دنیا میں رہتے ہوئے انسانی حواس کو عادةً ادراک نہیں ہوتا۔

حیاتِ شہداء سے حیاتِ انبیاء پر استدلال

جب یہ حیات شہداء کے لئے ثابت ہے تو انبیاء کے لئے بدرجہ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے کئی وجوہ سے۔

ا۔ معمولی دینی سمجھ بوجھ رکھنے والا آدمی بھی یہ بات سمجھتا ہے کہ شہداء کو یہ حیات ملنے کی علت ان کا حق تعالیٰ کی بارگاہ میں مقرب ہونا ہے اور یہ علت انبیاء کرام علیہم السلام میں شہداء سے بھی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے ان کے لئے یہ حیات بدرجۂ اولیٰ ثابت ہونی چاہیئے بلکہ ان کی حیات شہداء سے اقوی ہونی چاہیئے۔

یاد رہے کہ اس استدلال میں اگرچہ حکم کا تعدیہ کیا گیا ہے دوسری جگہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے لیکن یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص سے استدلال ہے۔ قیاس اور دلالۃ النص دونوں میں حکم کا تعدیہ بالعلۃ ہوتا ہے لیکن قیاس میں اس علت کے سمجھنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ دلالۃ النص میں وہ علت دینی سمجھ بوجھ رکھنے والا عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہے۔

ب۔ شہید کو جو حق تعالیٰ کی راہ میں جان قربان کرنے کی توفیق ملی ہے وہ انبیاء علیہم السلام کی ہدایت و رہنمائی ہی کی وجہ سے ملی ہے اس لئے الدال علی الخیر کفاعلہ اور من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا و اُجر من عمل بہا کے ضابطہ کے تحت جو اعزاز شہید کو ملے گا وہ انبیاء علیہم السلام کو بھی ملنا چاہیئے بلکہ تمام شہداء کے اعزازات کے مجموعہ کے برابر انہیں ملنا چاہیئے۔

ج۔ یہ ساری بحث تو اس وقت ہے جبکہ ہم انبیاء علیہم السلام کو بحکم الشہداء قرار دیں اب ہم ترقی کر کے کہتے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم شہید تھے۔ کیونکہ وفات عادی نہیں تھی بلکہ اس زہر کی وجہ سے تھی جو ایک یہودی عورت نے آپ کو غزوۂ خیبر کے موقعہ پر دی تھی چنانچہ آپ نے مرض الوفات میں حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا۔ یاعائشۃ ماازال اجد الم الطعام الذی اکلت بخیبر فہذا أوان وجدت انقطاع ابہری من ذلك السم[۱] (اے عائشہؓ! میں اس کھانے کی تکلیف ابھی تک محسوس کر رہا ہوں جو میں نے خیبر میں کھایا تھا اور اس وقت اس زہر کی وجہ سے اپنی رگیں کٹتی ہوئی محسوس کر رہا ہوں)۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرمایا کرتے تھے لأن احلف تسعا ان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قتل قتلا احب الی من أحلف واحدۃ أنہ لم یقتل و ذلك ان اللہ عزوجل اتخذہ نبیا واتخذہ شہیدا[۲] اب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بھی من یقتل فی سبیل اللہ کے عموم میں داخل ہو گئے۔ گویا یہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی حیات کو بطور عبارت النص شامل ہو گئی[۳]

معتبر کتابوں کے چند حوالے

ابھی تک ہم نے مختصراً کتاب وسنت کے دہ دلائل پیش کئے ہیں جن سے اس مسئلہ میں ہمارا موقف ثابت ہوتا ہے۔ اب چند ایسے حوالہ جات پیش کئے جاتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو کہ اہل السنت والجماعت کے تمام طبقات نے بھی وہی موقف اختیار کیا ہے جو ان دلائل سے بے تکلف سمجھ میں آرہا ہے۔ یہ بات پہلے بارہا بتائی جا چکی ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت کا کسی موقف پر متفق ہو جانا یہ اس موقف کے صحیح اور کتاب وسنت کے موافق ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے اس لئے کہ جمہور اہل السنت والجماعت ہی قرآن وسنت کے صحیح ترجمان ہیں۔ کسی محدث، فقیہ، مفسر اور متکلم وغیرہ سے انفرادی طور پر تو کتاب وسنت کے فہم میں اجتہادی غلطی ہو سکتی ہے لیکن جس راستہ پر اُمت کے بڑے بڑے مفسرین، محدثین، فقہاء اور متکلمین وغیرہ چلے آرہے ہوں اس کے بارہ میں جلدی سے یہ فیصلہ کر دینا کہ یہ راستہ غلط اور قرآن کے خلاف ہے بڑی جسارت کی بات اور

---

[۱] صحیح بخاری ص ۶۳۶ ج ۲۔

[۲] رواہ الحاکم فی المستدرک (ص ۵۸ ج ۳) وقال ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ و وافقہ علی ذلك الذہبی فی التلخیص۔

[۳] یہ تینوں وجوہ تقی الدین سبکی نے بھی ذکر کی ہیں۔ شفاء السقام ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰۔

بے باکانہ حرکت ہے۔

ہدایت کا اصل سرچشمہ تو قرآن کریم اور سنتِ نبوی ہی ہے لیکن قرآن کریم اور حدیث شریف کے فہم میں اختلاف ہو سکتا ہے بلکہ ہوا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے ہی پیشین گوئی دے دی تھی کہ میری امت میں اختلاف ہوں گے اور فرقے بنیں گے اور یہ بھی فرما دیا تھا کہ ان اختلافات کے باوجود ایک جماعت ضرور ایسی موجود رہے گی جو حق پر ہوگی یعنی کتاب و سنت کی صحیح ترجمان ہوگی اور " ما أنا علیه واصحابی " کہہ کر اس جماعت حقہ کے بنیادی اوصاف کی نشان دہی بھی فرما دی ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس کا مصداق اہل السنت والجماعت ہی ہیں۔

اس لئے زیرِ بحث مسئلہ میں جو موقف ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس کے بارہ میں اتنا بتلا دینا ہی کافی تھا یہ وہ موقف ہے جسے اہل السنت والجماعت کے تمام طبقات نے اختیار کیا ہے۔ لیکن ہماری شامتِ اعمال سے آج کل سلف اہل السنت والجماعت پر بداعتمادی کی زہریلی فضا چل پڑی ہے اور اہلِ حق کی طرف اپنی نسبت کرنے والے بعض حلقوں کی طرف سے بھی اس قسم کی باتیں بکثرت ہونے لگی ہیں جن سے یہ تاثر ملتا ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت اور قرآن کریم دونوں گویا ایک دوسرے کے خلاف محاذ ہیں، اس لئے کسی مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کا حوالہ دینا گویا قرآن کریم سے روگردانی کرنا ہے بعض تو جمہور اہل السنت والجماعت کے لفظ ہی سے بدکتے ہیں حتی کہ بعض تو جمہور کے بارہ میں استہزاء و تمسخر کا انداز اختیار کرنے اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات استعمال کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے اس لئے اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کی کتابوں کے حوالہ جات پیش کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوا کہ مختصراً دلائل کے ساتھ یہ بات بتا دی جائے کہ یہ موقف وہی ہے جو قرآن کریم اور احادیثِ نبویہ سے سمجھ میں آرہا ہے تاکہ حوالہ جات اس ذہن کے ساتھ سُنے جائیں کہ اعتقادی مسائل میں جمہور اہل السنت والجماعت کبھی اس راستہ کو اختیار نہیں کر سکتے جو کتاب و سنت کے خلاف ہو۔ اس لئے کہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار بھی غلط راستہ ہے لیکن جمہور اہل السنت والجماعت سے بدظنی یا اس سے بڑھ کر ان کے متعلق بدزبانی یا ان کے بارہ میں شکوک و شبہات پیدا کر کے لوگوں کو سلف سے بے نیاز ہو کر قرآن و سنت کے سمجھنے کی دعوت دینا یہ تو بہت ہی زیادہ خطرناک رویہ ہے۔ اس تمہید کے بعد اس مسئلہ میں اہل السنت والجماعت کے حوالہ جات سُنیئے۔

اس مسئلہ میں حوالہ جات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ سارے کے سارے پیش نہیں کئے جا سکتے اس لئے چند ضروری حوالے پیش کرنے پر اکتفار کیا جائے گا۔ پہلے ان علماء کے حوالہ جات پیش کئے جائیں گے جنہوں نے انبیاء علیہم السلام کی حیات فی القبور اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبر کے پاس سے سماعِ صلوٰۃ وسلام پر اجماع نقل کیا ہے پھر معتبر علماء کے چند حوالے ایسے پیش کئے جائیں گے جن میں اجماع کی تصریح تو نہیں کی گئی لیکن ان حضرات نے یہ نظریہ قبول کر کے اپنی کتابوں میں لکھا ضرور ہے۔

نقل اجماع

(١) علامہ سخاویؒ اپنی مشہور کتاب القول البدیع میں فرماتے ہیں:۔
نحن نؤمن ونصدق بانه صلى الله عليه وسلم حي يرزق وأن جسده الشريف لا تأكله الأرض والاجماع على هذا[1]

(٢) گیارہویں صدی ہجری کے محدث علامہ محمد بن علان صدیقی نے دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین میں حدیث ما من أحد يسلم الخ میں "روحی" کی تفسیر "نطق" سے کی ہے اور اس کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔
للنصوص والاجماع على أنه صلى الله عليه وسلم حي في قبره على الدوام[2]

(٣) حافظ بدرالدین عینیؒ عمدۃ القاری میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ارشاد لا يذيقك الله الموتتين کی شرح میں لکھتے ہیں وهما الموتتان الواقعتان لكل غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإنهم لا يموتون في قبورهم بل هم احياء واما سائر الخلق فإنهم يموتون في القبر ثم يحيون يوم القيامة ومذهب اهل السنة والجماعة أن في القبر حياة وموتا فلابد من ذوق الموتتين لكل احد غير الأنبياء[3] سؤال فی القبر کے بارہ میں بعض حضرات اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ سوال نکیرین کے وقت عام مردوں میں بھی قوی نوعیت کی حیات پیدا کر دی جاتی ہے اس کے بعد یہ قوی قسم کی حیات ختم کر دی جاتی ہے (روح کا تعلق صرف بقدرِ ضرورت باقی رہ جاتا ہے) اس

---

[1] القول البدیع ص ١٢٥۔

[2] دلیل الفالحین ص ٢٠٢ ج ٤ (مصطفی البابی الحلبی واولادہ ١٣٩٧ھ)

[3] عمدۃ القاری ص ١٨٥ ج ١٦ (باب بعد باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لوکنت متخذاً خلیلاً الخ)

[4] حافظ عینیؒ کی اس عبارت سے یہ مطلب اخذ کرنا صحیح نہیں کہ قبر میں ابتداءً حیات پیدا کرنے کے بعد پھر روح کا تعلق بدن سے مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے۔ حافظ عینیؒ نہ خود اس کے قائل معلوم ہوتے ہیں اور نہ ہی یہ جمہور اہلسنت کا مذہب ہے۔ چنانچہ عمدۃ القاری (ص ١١٨ ج ٣) "باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ" کی شرح میں فرماتے ہیں: "ثم المعذب عند اهل السنة الجسد بعينه او بعضه بعد اعادة الروح الى جسده او الى جزئه الخ" اس میں معذب روح مع الجسد کو قرار دیا گیا ہے۔ اور عذاب قبر پر دلالت کرنے والی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب قبر کچھ وقت کے لئے نہیں ہوتا بلکہ دائمی ہوتا ہے الی یوم القیامۃ عینیؒ نے بھی دوام عذاب کی نفی نہیں کی اور نہ ہی وہ کر سکتے ہیں۔

(اگلے صفحہ پر)

کو یہاں موت سے تعبیر کیا گیا ہے اس قسم کی موت عام لوگوں کو تو پیش آتی ہے لیکن حافظ عینیؒ اہل السنت والجماعت کا مذہب یہ بتا رہے ہیں کہ انبیاء کرام اس سے مستثنیٰ ہیں ان کی ارواح کا ان کے اجسادِ مبارکہ کے ساتھ ایک مرتبہ قوی تعلق قائم کر دیا جاتا ہے اور وہ تعلق پھر ختم نہیں ہوتا۔

(۴) شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی قدس سرہ کے شاگرد رشید مولانا قطب الدین صاحب رحمہ اللہ نے شاہ صاحب ہی کے ایماء سے مشکوٰۃ شریف کا ترجمہ مع مختصر تشریح لکھ کر شاہ صاحب کی خدمت میں پیش کیا تھا جو "مظاہر حق" کے نام سے موسوم ہے[۱]۔ اس میں مولانا محمد قطب الدین حضرت اوسؓ بن اوس کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں "اور اخیر حدیث کا حاصل یہ ہے کہ زندہ ہیں انبیاء قبروں میں، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کسی کو اس میں خلاف نہیں کہ حیات ان کو وہاں حقیقی جسمانی دُنیا کی سی ہے[۲]"

(۵) فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ کے فتاویٰ کے مجموعہ "فتاویٰ رشیدیہ" میں ہے "انبیاء کو اسی وجہ سے مستثنیٰ کیا کہ ان کے سماع میں کسی کو اختلاف نہیں[۳]" اس فتویٰ پر حضرت گنگوہیؒ کے علاوہ اور بھی علماء کے دستخط ہیں

(۶) اشرف الجواب میں حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ کے وعظ "الحبور" سے اس موضوع پر ایک مضمون نقل کیا گیا ہے اس کے ابتدائی حصہ میں ہے "حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی قبر مُبارک کے لئے بہت کچھ شرف حاصل ہے کیونکہ جسدِ اطہر اس کے اندر موجود ہے بلکہ حضور خود یعنی جسد مع تلبس الروح اس کے اندر تشریف رکھتے ہیں کیونکہ آپ قبر میں زندہ ہیں قریب قریب تمام اہلِ حق اس پر متفق ہیں صحابہ کا بھی یہی اعتقاد ہے حدیث میں بھی نص ہے ...... مگر یہ یاد رہے کہ اس حیات سے مراد ناسوتی نہیں ہے، وہ دوسری قسم کی حیات ہے جس کو حیاتِ برزخیہ کہتے ہیں[۴]" اس عبارت میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی روح مُبارکہ کے جسد اطہر کے ساتھ تعلق کا اثبات کیا گیا ہے اور اس تعلق سے حاصل ہونے والی حیات کو قریب قریب تمام اہلِ حق کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔ البتہ حضرت تھانویؒ نے اس حیات کا نام "برزخیہ" رکھا ہے اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں (کما مر) پورا مضمون

بقیہ: اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ روح کے جسد کے ساتھ بقدرِ احساس الم یا نعمت تعلق کو دائمی سمجھتے ہیں۔ اس لئے زیر بحث عبارت میں موت فی القبر مراد وہی موت لی جاسکتی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے یعنی اعدام حیاۃ قویہ۔

[۱] دیباچہ مظاہر حق۔ [۲] مظاہر حق ص ۴۵۶ ج ۱ (ایچ۔ ایم سعید کمپنی کراچی)

[۳] فتاویٰ رشیدیہ ص ۵۹ (ایچ ایم سعید کمپنی ۱۹۵۲ء)

[۴] اشرف الجواب ص ۲۳۸ (ادارہ تالیفات اشرفیہ طبع دوم ۱۹۸۴ء)

پڑھنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی مراد حیاتِ شہداء و حیاتِ انبیاء سے وہی ہے جس کا جسم کے ساتھ بھی تعلق ہے اور حضرت کے اس مضمون کی تائید آپ کی دوسری کتابوں سے بھی ہوتی ہے آپ کی تصانیف میں کوئی ایسی بات موجود نہیں جو اس پیش کردہ عبارت کے خلاف ہو۔

(۷) حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب قدس اللہ سرہ۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی روح مبارکہ کے مجلس مولود میں آنے والے نظریہ کی تردید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں "اوّل یہ کہ حضرت رسالت پناہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قبر مبارک میں زندہ ہیں جیسا کہ اہل السنت والجماعت کا مذہب ہے تو پھر آپ کا روحِ مبارک کا مجالس میلاد میں آنا جسد سے مفارقت کر کے ہوتا ہے یا کسی اور طریقہ سے اگر مفارقت کر کے مانا جائے تو آپ کا قبر مطہر میں زندہ ہونا باطل ہوتا ہے یا کم از کم اس زندگی میں فرق آنا ثابت ہوتا ہے الخ"[1]

اجماع کا ایک اہم قرینہ

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے عند القبر صلوٰۃ و سلام سننے اور اس کے لئے حیات کے پائے جانے پر اجماع کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اہل السنت والجماعت کی چاروں مستند فقہوں کی مستند کتابوں میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر دور سے درود شریف پڑھنے کے سلسلہ میں خطاب کے صیغے استعمال کرنے کی ترغیب نہیں دی گئی لیکن جب یہ حضرات آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے روضۂ اطہر پر حاضری کے آداب بیان فرماتے ہیں اور وہاں پر پیش کرنے کے لئے صلوٰۃ و سلام کے صیغے لکھنے لگتے ہیں۔ تو سب ہی حضرات خطاب کے صیغے لکھتے ہیں[2]

ایسے ہی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جب سفر سے واپس آتے تو روضۂ اطہر کے پاس آکر اس طرح سلام عرض کرتے السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا ابا بکر السلام علیک یا ابتاہ۔[3]

---

[1] کفایت المفتی ص ۱۶۰ ج ۱ (سکندر علی تاجران کتب کراچی) بعض لوگوں نے حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کے بعض فتاویٰ کی غلط توجیہ کر کے انہیں ہمنوا ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس فتوی سے ان لوگوں کی مکمل تردید ہو جاتی ہے اس کی مزید تفصیل اور دوسرے اکابر علماء دیوبند کی طرف غلط نسبتوں کی تردید کے لئے ملاحظہ ہو کتاب "حیاتِ انبیاء کرام علیہم السلام" مؤلفہ حضرت مولانا مفتی سید عبد الشکور صاحب ترمذی دامت برکاتہم۔

[2] مثلاً دیکھئے نور الایضاح مع مراقی الفلاح و حاشیہ طحطاوی ص ۴۰۶ فتاوی عالمگیریہ ص ۲۶۵ ج ۱۔ فتاوی قاضی خان (بہامش عالمگیریہ) ص ۳۲۰ ج ۱ فتح القدیر ص ۹۵ ج ۳ مغنی ابن قدامہ ص ۵۵۸ ج ۳۔ الشفاء للقاضی عیاض مع نسیم الریاض ص ۵۱۸ ج ۳۔

[3] السنن الکبری للبیہقی ص ۲۴۵ ج ۵۔

ایسے ہی بہت سے فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک سلام پہنچانے کا کہا ہو تو اپنا صلوۃ وسلام پیش کرنے کے بعد اس کا سلام اس کا نام لے کر بارگاہِ رسالت میں پیش کرے۔ مثلاً فتح القدیر (ص ۹۵ ج ۳) میں ہے ولیبلغ سلام من اوصاہ بتبلیغ سلامہ فیقول السلام علیك یارسول اللہ من فلان بن فلان أو فلان بن فلان یسلم علیك یارسول اللہ[۱] حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ بھی مدینہ منورہ جانے والوں کے ذریعہ سے بارگاہِ رسالت میں سلام بھجوایا کرتے تھے بلکہ اس مقصد کے لئے مستقل ڈاک بھی بھیجا کرتے تھے[۲]

یہ سب باتیں خیر القرون سے بالتوارث چلی آرہی ہیں اور فقہاء اپنی کتابوں میں یہ باتیں لکھتے آرہے ہیں اور کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اس سے معلوم ہوا کہ یہ سب حضرات سلف اس بات پر متفق ہیں کہ دور سے صلوۃ وسلام بھیجنے اور روضۂ اطہر کے قریب سے پیش کرنے میں فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ دور سے تو وہ سلام فرشتوں کے ذریعہ سے پہنچایا جاتا ہے اور قریب سے خود سماعت فرمالیتے ہیں۔

اسی طرح بہت سے فقہاء نے وہاں جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شفاعت کی درخواست کرنے کا بھی لکھا ہے[۳]۔ اس پر بھی کسی نے نکیر نہیں کی بلکہ بعض مفسرین نے اس سلسلہ میں زمانۂ خیر القرون کا ایک واقعہ بھی نقل فرمایا ہے کہ ایک اعرابی نے روضۂ اطہر کے پاس یہ آیت تلاوت کی ولو أنهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما اور اس کے بعد عرض کیا قد جئتك مستغفرا لذنبي مستشفعا بك الى ربي اور اس کے بعد یہ دو شعر پڑھے

یا خیر من دفنت بالقاع اعظمہ فطاب من طیبهن القاع والأکم
نفسی الفداء لقبر انت ساکنہ فیہ العفاف وفیہ الجود والکرم[۴]

---

[۱] مزید دیکھئے فتاوی عالمگیریہ ص ۲۶۵، ۲۶۶ ج ۱ نورالایضاح مع مراقی وطحطاوی ص ۴۰۷ زبدۃ المناسک (حضرت گنگوہیؒ) ص ۶۴۹ (مندرجہ در مجموعہ تالیفات رشیدیہ مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور)

[۲] شفاء قاضی عیاض مع نسیم الریاض وشرح ملا علی قاریؒ ص ۵۱۶ ج ۳۔

[۳] دیکھئے مثلاً نور الایضاح مع مراقی وطحطاوی ص ۴۰۶ فتاوی عالمگیریہ ص ۲۶۶ ج ۱۔ فتح القدیر ص ۹۵ ج ۳ زبدۃ المناسک ص ۶۴۹ کتاب الأذکار للنووی ص ۱۷۵۔

[۴] دیکھئے تفسیر ابن کثیر ص ۵۲۰ ج ۱ مدارک التنزیل ص ۱۸۲ ج ۱ مغنی ابن قدامہ ص ۵۵۷ ج ۳۔ تفصیلات دیکھئے ہدایۃ الحیران ص ۱۶۴ تا ۱۷۵ (مؤلفہ حضرت مولانا مفتی عبدالشکور صاحب ترمذی دامت برکاتہم العالیہ

(اگلے صفحہ پر)

اس اعرابی کے استشفاع پر بھی اس وقت کسی نے نکیر نہیں کی۔ خیر القرون میں یہ واقعہ پیش آنا اور اس پر کسی کا نکیر نہ کرنا اور پھر فقہاء کا یہ لکھتے چلے آنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (روضۂ اطہر کے پاس) سفارش کی درخواست کرے فقہاء کی طرف سے اس بات کی تردید نہ ہونا شفاعت کی درخواست کرنے کے جواز کی واضح دلیل ہے۔ سب فقہاء اس جواز کے قائل معلوم ہوتے ہیں یہ تبھی ممکن ہے جبکہ ان حضرات کا یہ نظریہ بھی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبر شریف میں حیات ہیں اور قریب سے شفاعت کی درخواست سماعت فرما لیتے ہیں۔

چند اہم علماء کے حوالے

اس سلسلہ میں پہلے علماء احناف کے حوالے پیش کئے جائیں گے پھر دوسرے علماء اہل السنت والجماعت کے۔

(۱) ملا علی قاریؒ شرح شفاء قاضی عیاض میں فرماتے ہیں۔ فمن المعتقد المعتمد انه صلی اللہ علیہ وسلم حی فی قبرہ کسائر الانبیاء فی قبورهم وهم احیاء عند ربهم وأن لأرواحهم تعلقا بالعالم العلوی والسفلی کما کانوا فی الحال الدنیوی فهم بحسب القلب عرشیون وباعتبار القالب فرشیون[۱]

(۲) مشہور حنفی مفسر علامہ سید محمود آلوسیؒ نے بعض صوفیہ کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بحالت بیداری زیارت کرنے کے واقعات کی توجیہات کرتے ہوئے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قبر شریف میں زندہ ہیں اس لئے دنیا میں جہاں چاہیں تشریف لے جاتے ہیں۔ اسی ضمن میں علامہ آلوسیؒ نے یہ بات بھی فرمائی ہے۔ والحیاة فی القبر لا تستلزم الخروج وأنا اقول بما فی حق الانبیاء علیهم السلام وقد ألف البیهقی جزءً فی حیاتهم فی قبورهم وأورد فیه عدة اخبار[۲] علامہ آلوسیؒ فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ میں انبیاء علیہم السلام کی حیات فی القبور کا تو قائل ہوں لیکن اس حیات سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ اپنے جسد اطہر کے ساتھ قبر سے باہر بھی تشریف لاتے ہوں پھر چند سطروں کے بعد اس حیات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ثم إن تلك الحیاة فی القبر وان کانت یترتب علیها بعض ما یترتب علی الحیاة فی الدنیا المعروفة لنا من الصلاة والأذان والإقامة ورد السلام المسموع ونحو ذلك الا أنها لا یترتب علیها کل ما یمکن أن یترتب علی تلك الحیاة المعروفة[۳] الخ

بقیہ: ؎ اعلاء السنن جلد ۱۰ ابواب الزیارة النبویہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

[۱] شرح شفاء بہامش نسیم الریاض ص ۴۹۹ ج ۳۔

[۲] روح المعانی ص ۳۸ ج ۲۲ تحت قولہ تعالیٰ "وخاتم النبیین" دار الفکر بیروت ۱۳۹۸ھ، [۳] ایضاً۔

(۳) علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے شیخ ابن عبدالرزاق حنفی کی علم الفرائض کے متعلق نظم "قلائد المنظوم" کی شرح لکھی ہے جس کا نام ہے "الرحیق المختوم" قلائد المنظوم میں موانع ارث (مجازیہ) میں سے نبوت کو بھی شمار کیا ہے انبیاء علیہم السلام کی وراثت تقسیم نہیں ہوتی اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے۔ عدم موت الموہث بناء علی أن الأنبیاء احیاء فی قبورھم کما ورد فی الحدیث[۱]۔

بعض لوگوں نے امام ابوالحسن اشعری کی طرف اس بات کی غلط نسبت کردی تھی کہ وہ (نعوذ باللہ) اس بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی صفتِ نبوت ختم ہوگئی ہے اس نسبت کی تردید کرتے ہوئے ابن عابدین نے یہ بات بھی کہی ہے۔ لأن الأنبیاء علیھم الصلاۃ والسلام احیاء فی قبورھم[۲]۔

(۴) مشہور حنفی فقیہ علامہ حسن بن عمار شرنبلالیؒ نور الایضاح میں زیارۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے استحباب کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ومما ھو مقرر عند المحققین أنہ صلی اللہ علیہ وسلم حی یرزق ممتع بجمیع الملاذ والعبادات غیر أنہ حجب عن ابصار القاصرین عن شریف المقامات[۳] تقریباً دو صفحوں کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوۃ وسلام پیش کرنے کے آداب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ملاحظا نظرہ السعید الیك وسماعہ کلامك وردہ علیك سلامك وتامینہ علی دعائك[۴]۔ اسی طرح علامہ احمد طحطاوی مراقی الفلاح شرح نور الایضاح میں ایک عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ (فإنہ یسمعھا) أی اذا کانت بالقرب منہ (وتبلغ إلیہ) أی یبلغھا الملك إلیہ إذا کان المصلی بعیداً[۵]۔

ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کا بھی اس مسئلہ میں وہی موقف ہے جو دوسرے اہل السنت والجماعت کا ہے۔

---

[۱] رسائل ابن عابدین ص ۲۰۲ ج ۲ (سہیل اکیڈمی لاہور ۱۳۹۶ھ) علامہ شامیؒ نے اس پر اشکال نقل کر کے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ (یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اگر کسی شخصیت کو حیاتِ انبیاء علیہم السلام کو ان کی عدم مورثیت کی علت قرار دینے میں اشکال ہوا ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حیاتِ انبیاء علیہم السلام کے بھی منکر ہیں) [۲] رد المختار ص ۲۵۹ ج ۳۔

[۳] نور الایضاح ص ۱۸۹ (کتب خانہ مجیدیہ ملتان) [۴] ایضاً ص ۱۹۱۔

[۵] حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۴۰۵ (نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی)

اب چند ایک حوالہ جات ان حضرات علماء کرام کے پیش کئے جاتے ہیں جو فروع میں امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں ہیں۔

⑤ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ زاد المعاد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ وبعد وفاته استقرت فی الرفیق الأعلی مع ارواح الأنبیاء و مع هذا فلها اشراف علی البدن وتعلق به بحیث یرد السلام علی من سلم علیه وبهذا التعلق رأی موسی قائما یصلی فی قبره[1] الخ حافظ ابن قیم کی یہ عبارت ان لوگوں کے لئے قابل توجہ ہے جو عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکانہ نظریہ یا شرک کی جڑ قرار دیتے ہیں۔ حافظ ابن قیم جیسا شرک و بدعت کا دشمن کون ہوگا اگر اس نظریہ میں ذرہ برابر بھی شرک کا شائبہ ہوتا تو حافظ ابن قیم کبھی اسے اختیار نہیں کر سکتے تھے۔

⑥ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد "لا یذیقك الله الموتتین" سے بعض معتزلہ نے انکار حیاۃ فی القبر پر استدلال کیا تھا حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس کے مختلف جواب نقل فرمائے ہیں پہلے ایک جواب نقل فرمانے کے بعد فرماتے ہیں والأحسن من هذا الجواب أن یقال إن حیاته صلی الله علیه وسلم فی القبر لا یعقبها موت بل یستمر حیا والأنبیاء أحیاء فی قبورهم[2]۔

یہ عبارت انبیاء علیہم السلام کی حیات مستمرہ فی القبور پر صراحۃً دال ہے۔ واضح رہے کہ حافظ یہاں عقیدہ "حیاتِ انبیاء" کو احسن نہیں قرار دے رہے بلکہ اس جواب کو احسن قرار دے رہے ہیں جو اس عقیدہ پر مبنی ہے۔ اس عقیدہ کو تو بطور مسلمہ عقیدہ کے جواب کا مبنی علیہ بنا رہے ہیں۔

⑦ قاضی شوکانیؒ نیل الأوطار میں حافظ ابومنصور البغدادی کا قول نقل فرماتے ہیں قال المتکلمون المحققون من اصحابنا ان نبینا صلی الله علیه وسلم حی بعد وفاته[3]۔

یہ بطور نمونہ چند حوالہ جات ہیں جو اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر شریف میں اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس کی وجہ سے آپ قریب سے پیش کیا جانے

---

[1] زاد المعاد ص ۴۹ ج ۲۔ (مصطفی البابی الحلبی و اولادہ بمصر ۱۳۶۹ھ)

[2] فتح الباری ص ۲۹ ج ۷۔

[3] نیل الأوطار ص ۱۰۱ ج ۵۔ (آخر کتاب المناسک)

والاصلوٰۃ وسلام سن لیتے ہیں۔ اس کے خلاف اہل السنت والجماعت کی معتبر کتابوں میں سے ایک حوالہ بھی ہماری بلکہ بڑے بڑے علماء کی نظر سے ایسا نہیں گذرا جس میں یہ کہا گیا ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قریب سے صلوٰۃ وسلام نہیں سنتے بلکہ روضۂ اطہر کے پاس سے پیش کیا جانے والا اسلام فرشتوں کے ذریعے آپکی روح مبارکہ تک علیین میں پہنچایا جاتا ہے۔

عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر علمائے دیوبند

اوپر پیش کردہ حوالہ جات سے

اتنی بات واضح ہوگئی ہے کہ جمہور اہل السنت والجماعت کا عقیدہ ونظریہ یہی چلا آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسدِ اطہر کو قبر شریف میں بتعلق روح اتنی حیات ضرور حاصل ہے جس سے آپ روضۂ اطہر کے قریب سے پیش کیا جانے والا صلوٰۃ وسلام سُن لیں، اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اکابر علماء دیوبند کی رائے بھی پیش کردی جائے اس لئے کہ اس آخری دور میں کتاب وسنت اور جمہور اہل السنت والجماعت کی ترجمانی ان حضرات سے بہتر اور کسی نے نہیں کی، ان حضرات کی ساری عمریں کتاب وسُنت کی خدمت اور عقائد اہل السنت والجماعت کی ترویج واشاعت میں صرف ہوئیں یہ حضرات ہمیشہ کتاب وسُنت سے سمجھ میں آنے والے عقائد اہل السنت والجماعت پر سختی سے کاربند رہے اور دوسروں کو بھی ہمیشہ انہی کی طرف دعوت دی اس سلسلہ میں ان حضرات کو سخت مخالفتوں، تکفیری فتووں اور "گستاخِ رسول" جیسے سنگین اتہامات وافترات کا بھی سامنا کرنا پڑا لیکن یہ حضرات کسی قسم کی بھی مخالفت یا الزام تراشی سے بچنے کے لئے اہل السنت والجماعت کے مسلکِ اعتدال سے رتی بھر اِدھر اُدھر ہونے کے لئے تیار نہ تھے انہوں نے تمام مخالفانہ کاروائیوں کے باوجود ہمیشہ وہی بات کہی جسے انہوں نے کتاب وسنت اور جمہور اہل السنت والجماعت کے عقائد کی روشنی میں حق سمجھا اور یہی بات ان حضرات کے لئے طرۂ امتیاز تھی۔

زیرِ بحث مسئلہ میں حضرات علماء دیوبند قدس اللہ اسرارہم کی عبارات بہت واضح ہیں ——— انہوں نے حسبِ عادت وہی بات لکھی ہے جو کتاب وسنت سے سمجھ میں آتی ہے اور جسے جمہور اہل السنت والجماعت نے اپنایا ہے۔ اس سلسلہ میں ان حضرات کے حوالہ جات کا استیعاب تو دشوار ہے یہاں صرف ایک اہم حوالہ پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

حوالہ سننے سے پہلے جس کتاب کا حوالہ دیا جارہا ہے۔ اس کا تاریخی پس منظر اور اس کی مسلکی اہمیت سمجھ لیجئے علمی، تعلیمی، تبلیغی، اور سیاسی وغیرہ مختلف دینی شعبہ جات میں ان حضرات اکابر دیوبند قدس اللہ اسرارہم کی خدمات کسی بھی صاحبِ نظر سے مخفی نہیں۔ لیکن دعوتِ حق کے سلسلہ میں جس طرح انبیاء کرام علیہم السلام

کے بارہ میں قرآنی فیصلہ ہے۔ وکذلک جعلنا لکل نبی عدو اشیاطین الانس والجن الآیۃ اسی طرح (کمّاً وکیفاً فرق کے ساتھ) یہ معاملہ وارثانِ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ بھی پیش آتا رہتا ہے چنانچہ ان حضرات کے ساتھ بھی پیش آیا۔ ان حضراتِ اکابر کی خدماتِ جلیلہ ایک خاص طبقہ کو راس نہ آئیں اور انہوں نے ان کے خلاف طرح طرح کی الزام تراشیوں کا سلسلہ شروع کر دیا اور ان کو بدنام کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس طبقہ کے سربراہ تھے مولوی احمد رضا خان صاحب بریلوی۔ انہوں نے ان حضرات کے کفر کا فتویٰ دیا اور یہاں تک کہا کہ ان کے کفر میں شک کرنے والا بھی کافر ہے۔ ان کی اس تکفیری مہم کی سب سے اہم کڑی یہ تھی کہ انہوں نے اس وقت کے مشاہیر علماء دیوبند کی عبارتوں میں قطع وبرید کر کے اور ان میں غلط تاویلات کر کے ایسے کفریہ اور گستاخانہ عقائد ان کی طرف منسوب کر دیئے جو ان عاشقانِ خدا و رسول کے حاشیۂ خیال میں کبھی نہ آئے ہوں گے اور پھر یہ عقائد عربی زبان میں مرتب کر کے اس وقت کے علماء حرمین شریفین کی خدمت میں پیش کر کے ان سے کفر کا فتویٰ دینے کی درخواست کی علماء حرمین شریفین چونکہ ان حضرات کی کتابوں سے مکمل طور پر واقف نہیں تھے اور پھر جن عبارات میں قطع وبرید اور غلط تاویلات کی گئی تھیں وہ اردو میں تھیں اور یہ حضرات اردو بھی نہیں جانتے تھے اس لئے وہاں کے بعض علماء نے ناواقفی میں کفر کا فتویٰ دے دیا اور یہ فتاوے حسام الحرمین کے نام سے شائع کر دیئے گئے انہیں ذکر کردہ عقائد میں بہت سے عقائد تھے بھی کفریہ لیکن ان حضرات کی طرف ان عقائد کی نسبت بالکل جھوٹ اور غلط تھی، ان حضرات کے ذہن میں ایسی بات کا آنا تو درکنار ان کے تو ایسی باتیں سُن کر ہی رونگٹے کھڑے ہو جاتے تھے۔

بہرحال بعد میں علماء حرمین شریفین کو اس بات کا کچھ علم ہوا کہ ان حضرات کے خلاف جو فتاوی لئے گئے ہیں وہ مکاری اور دھوکہ دہی پر مبنی ہیں اس لئے انہوں نے حقیقتِ حال کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے چھبیس سوال مرتب کر کے ہندوستان بھیجے کہ ان مسائل میں اکابر علماء دیوبند کا نقطۂ نظر واضح کیا جائے۔ ان سوالات کے جوابات شیخ المحدثین رأس المحققین حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس سرہ نے لکھے اور اس وقت جتنے مشاہیر علماء دیوبند موجود تھے۔ انہوں نے ان جوابات پر دستخط فرمائے۔ دستخط کرنے والے حضرات میں شیخ الہند حضرت مولانا محمود الحسن صاحب، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن، حضرت مولانا شاہ عبدالرحیم صاحب رائے پوری، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب قدس اللہ اسرارہم ونور اللہ مراقدہم وغیرہ چوبیس حضرات شامل تھے۔ یہ جوابات علماء حرمین شریفین کی خدمت میں پیش کئے گئے۔ انہوں نے ان عقائد کو صحیح قرار دے کر دستخط فرما دیئے۔ بعد میں ان عقائد پر مصر و شام وغیرہ ممالک کے اہم علماء نے بھی دستخط کئے اس طرح علماء ہند علماء حرمین شریفین اور علماء مصر و شام کی تصدیقات کے ساتھ یہ رسالہ

"المہند علی المفند" کے نام سے شائع ہوا۔

یہ جوابات اگرچہ حضرت سہارنپوری قدس سرہ ہی نے تحریر فرمائے تھے لیکن انہوں نے یہ جواب اپنی ذاتی حیثیت سے نہیں تحریر فرمائے تھے بلکہ اس سے مقصود علماء دیوبند کے اجتماعی مسلک کی وضاحت کرنا تھا اسی لئے اس کتاب میں آپ کو "عندنا و عند مشائخنا" وغیرہ الفاظ بکثرت ملیں گے اور دستخط کرنے والے اکابر نے بھی اسی حیثیت سے اس پر دستخط کئے ہیں اس لئے یہ کتاب علماء دیوبند کی اجتماعی مسلکی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے اور اس میں جو باتیں درج ہیں۔ ان کے بارہ میں بڑی ذمہ داری کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان پر علماء دیوبند کا اجماع ہے۔

نیز یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ ان حضرات نے ان عقائد پر جو دستخط کئے ہیں وہ انہیں حق اور درست سمجھ کر کئے ہیں۔ احمد رضا خان کی حسام الحرمین سے ڈر کر صرف دفع الوقتی کے طور پر نہیں کئے اس لئے کہ نہ تو یہ حضرات اعلان حق کے سلسلہ میں اس قسم کی تکفیری مہموں سے ڈرنے والے تھے اور نہ ہی حسام الحرمین اتنا بڑا کوئی ایٹم بم تھی کہ اس سے بچنے کے لیئے ایسے حیلوں بہانوں کی ضرورت ہوتی "المہند" میں مذکورہ باتوں میں سے اگر کوئی بات بھی ان حضرات میں سے کسی کو خلاف تحقیق معلوم ہوتی وہ اس کا ضرور اظہار کرتے اس لئے یہ کہہ دینا کہ ان حضرات نے ان عقائد کو غلط سمجھتے ہوئے صرف الزام سے بچنے کے لئے اور دفع الوقتی کے طور پر دستخط کر دیئے تھے صرف ان حضرات کی توہین ہی نہیں بلکہ ان پر کتمان حق کا الزام لگا کر ایک بہت بڑی تاریخی حقیقت کا انکار بھی ہے۔ یہ حضرات اس قسم کی بزدلیوں اور ایسی تقیہ بازیوں سے بالکل پاک تھے۔

علماء حرمین کی طرف سے بھیجے گئے چھبیس۲۶ سوالات میں سے پانچواں سوال مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تھا یہ سوال مع جواب حسب ذیل ہے۔

پانچواں سوال	السؤال الخامس
کیا فرماتے ہو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر میں حیات کے متعلق کہ کوئی خاص حیات آپ کو حاصل ہے یا عام مسلمانوں کی طرح برزخی حیات ہے۔	ما قولكم في حيوة النبي عليه الصلوة والسلام في قبره الشريف هل ذلك امر مخصوص به ام مثل سائر المؤمنين رحمة الله عليهم حيوته برزخية.
جواب	**الجواب**

عندنا وعند مشائخنا حضرة الرسالة صلى الله عليه وسلم حيٌّ في قبره الشريف وحيوته صلى الله عليه وسلم دنيوية من غير تكليف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم وبجميع الانبياء صلوات الله عليهم والشهداء لا برزخية كما هي حاصلة لسائر المومنين بل لجميع الناس كما نص عليه العلامة السيوطي في رسالته "انباء الاذكياء بحيوة الانبياء" حيث قال قال الشيخ تقي الدين السبكي حيوة الانبياء والشهداء في القبر كحيوتهم في الدنيا ويشهد له صلوة موسى عليه السلام في قبره فان الصلوة تستدعي جسدا حيا الى اخر ما قال فثبت بهذا ان حيوته دنيوية برزخية لكونها في عالم البرزخ ولشيخنا شمس الاسلام والدين محمد قاسم العلوم على المستفيدين قدس الله سره العزيز في هذه المبحث رسالة مستقلة دقيقة الماخذ بديعة المسلك لم ير مثلها قد طبعت وشاعت في الناس واسمها "آب حيات" اي ماء الحيوة [1]

ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ کی حیات دنیا کی سی ہے بلا مکلف ہونے کے اور یہ حیات مخصوص ہے آں حضرت اور تمام انبیاء علیہم السلام اور شہداء کے ساتھ برزخی نہیں ہے، جو حاصل ہے تمام مسلمانوں بلکہ سب آدمیوں کو چنانچہ علامہ سیوطی نے اپنے رسالہ "انباء الاذکیا بحیوۃ الانبیاء" میں بتصریح لکھا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ علامہ تقی الدین سبکی نے فرمایا ہے کہ انبیاء و شہداء کی قبر میں حیات ایسی ہے جیسی دنیا میں تھی اور موسیٰ علیہ السلام کا اپنی قبر میں نماز پڑھنا اس کی دلیل ہے کیونکہ نماز زندہ جسم کو چاہتی ہے۔ الخ پس اس سے ثابت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی ہے۔ اور اس معنے کر برزخی بھی ہے کہ عالم برزخ میں حاصل ہے اور ہمارے شیخ مولانا محمد قاسم صاحب قدس سرہ کا اس مبحث میں ایک مستقل رسالہ بھی ہے نہایت دقیق اور انوکھے طرز کا بے مثل جو طبع ہو کر لوگوں میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کا نام آب حیات ہے۔

جو عقیدہ قرآن وحدیث سے سمجھ میں آرہا تھا اور جس پر جمہور اہل السنت والجماعت چلے آرہے تھے اسی پر علمائے دیوبند رحمہم اللہ نے اپنے اتفاق و اجماع کا اظہار کر دیا۔

---

[1] المہند علی المفند ص ۳۷، ۳۸، ۳۹ (طبع ادارہ اسلامیات لاہور ۱۴۰۴ھ)

باب الدعاء فی التشہد

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قعدۂ اخیرہ میں تشہد اور درود شریف کے بعد کوئی دُعاء پڑھنی چاہیئے اور بہتر یہ ہے کہ وہ دُعائیں پڑھے جو قرآن کریم یا حدیث سے ثابت ہوں لیکن کیا ماثور دعاؤں کے علاوہ بھی کوئی دُعاء کر سکتا ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس موقعہ پر ہر وہ دعاء جائز ہے جو خارج الصلوۃ جائز ہے خواہ ماثور ہو یا نہ ہو خواہ کلام الناس کے قبیل سے ہو۔ ان کی دلیل نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد کا عموم ہے۔ ثم لیتخیر من الدعاء اعجبہ الیہ۔ حنابلہ کے نزدیک صرف ماثور دعاء پڑھنا ہی جائز ہے[۲]۔

حنفیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ جو دعاء الفاظ قرآن اور ماثورہ کے مشابہ ہو وہ جائز ہے اور جو دعاء کلام الناس کے قبیل سے ہو وہ جائز نہیں۔ ان دونوں میں فرق کا معیار یہ ہے کہ وہ چیزیں جو عام طور پر بندوں سے بھی مانگی جاتی ہیں ان کی دعاء کرنا کلام الناس میں داخل ہوگا اور جن چیزوں کا بندوں سے مانگنا مستحیل ہے ان کی دُعاء کلام الناس کے قبیل سے نہیں ہے۔

حنفیہ کی دلیل معاویۃ بن الحکم رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جسے صاحب مشکوۃ نے "باب مالایجوز من العمل فی الصلوۃ وما یباح منہ" کے شروع میں ذکر کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں " ان ھذہ الصلوۃ لا یصلح فیہا شیٔ من کلام الناس" یہی حدیث شافعیہ کی طرف سے پیش کردہ حدیث کیلئے مخصص بھی ہوگی[۳]

عن سمرۃ بن جندب قال کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اذا صلی صلوۃ اقبل علینا بوجہہ ص۸۷

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فرض نماز سے فارغ ہو کر مقتدیوں کی

---

[۱] اوجز المسالک ص ۲۷۲ ج ۱۔

[۲] مذاہب از اوجز المسالک ۲۷۲ ج ۱۔

[۳] مذہب حنفیہ از شامی ص ۵۲۳ ج ۱۔

طرف منہ کر کے اور قبلہ کی طرف پشت کر کے بیٹھتے تھے اس کے بعد حضرت انس اور حضرت براء رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ سلام پھیرنے کے بعد دائیں طرف مڑ کر بیٹھتے تھے جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ بائیں طرف رُخ کر کے بیٹھتے تھے۔ یہ روایات بظاہر متعارض ہیں ان میں تطبیق کی کئی صورتیں اختیار کی گئی ہیں ایک یہ بھی ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد اگر آپ کو فوراً اٹھ کر جانا ہوتا تو جس طرف کام ہوتا اسی طرف کو تشریف لے جاتے کبھی دائیں طرف کبھی بائیں طرف حسب مقتضائے حال۔ اور اگر مصلے پر ہی تشریف رکھنے کا ارادہ ہوتا تو نمازیوں کی طرف متوجہ ہو کر بیٹھ جاتے۔ اس تقریر کے مطابق حدیثِ انس اور حدیثِ ابن مسعودؓ وغیرہ میں انصراف سے مُراد رُخ پھیر کر بیٹھنا نہیں ہے بلکہ انصراف سے مراد مصلے سے اٹھ کر چلے جانا ہے۔

تطبیق کی دوسری تقریر یہ بھی ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تین قسم کا ہوتا تھا، کبھی سلام پھیرتے ہی گھر تشریف لے جاتے ایسی صورت میں عموماً بائیں طرف رُخ فرماتے کیونکہ آپ کا حجرۂ مبارکہ بائیں طرف تھا اور کبھی ذکر اور دعا وغیرہ کے لئے مصلی پر تشریف فرما رہتے ایسی صورت میں عام طور پر دائیں طرف مڑ کر بیٹھتے اور کبھی سلام کے بعد خطبہ وغیرہ ارشاد فرمانا ہوتا تو مکمل طور پر نمازیوں کی طرف متوجہ ہو کر اور قبلہ کی طرف پشت کر کے ارشاد فرماتے تو تینوں قسم کی احادیث تین مختلف موقعوں کے اعتبار سے ہیں[۱]

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم فی الصلوٰۃ تسلیمۃ تلقاء وجہہ ثم یمیل الی الشق الأیمن ص۳۸

نماز میں سلام کا حکم

نماز میں سلام کے متعلق اہم مسئلے تین ہیں:

المسئلۃ الأولی سلام فرض ہے یا واجب؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک سلام فرض ہے حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی کچھ تفصیل کتاب الطہارۃ میں حدیث تحلیلہا التسلیم کے تحت گذر چکی ہے۔

المسئلۃ الثانیہ نماز میں سلام کی تعداد کتنی ہے؟ اور کس طرح؟ اس میں مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ

---

[۱] ماخوذ از اعلاء السنن ص ۱۵۱ ج ۳

امام اور منفرد کے لئے ایک ہی مرتبہ سلام کہنا سنت ہے۔ سامنے کی طرف منہ کر کے، اور مقتدی کے لئے تین سلام مسنون ہیں۔ ایک سامنے کی طرف اور دو دائیں اور بائیں۔ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک ہر قسم کے نمازی کے لئے دو سلام مسنون ہیں دائیں اور بائیں۔

جمہور کے دلائل بہت سی احادیثِ صحیحہ ہیں جن میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا دو مرتبہ سلام پھیرنا مذکور ہے ان میں سے چند صاحبِ مشکوٰۃ نے بھی یہاں نقل کردی ہیں مثلاً فصل اوّل میں حضرت سعد کی حدیث بحوالہ مسلم کنت اری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسلم عن یمینہ وعن یسارہ حتی اری بیاض خدہٖ۔ ایسے ہی فصل ثانی میں تقریباً اسی مضمون کی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے بحوالہ ابو داؤد، نسائی، ترمذی۔ اس کے بعد صاحبِ مشکوٰۃ فرماتے ہیں کہ اسی مضمون کی حدیث حضرت عمار بن یاسر سے ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے۔

مالکیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی زیرِ بحث روایت ہے اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سامنے کی طرف ایک سلام پھیرتے تھے۔ پھر دائیں طرف مڑ کر بیٹھ جاتے تھے۔ یہ روایت صاحبِ مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی ذکر کی ہے اس میں "تسلیمۃ" کے بعد "واحدۃ" کا لفظ نہیں ہے جبکہ جامع ترمذی کے مروجہ نسخوں میں لفظ اس طرح ہیں "یسلم تسلیمۃ واحدۃ"[1]

جمہور کی طرف سے اس حدیث کا ایک جواب تو یہ دیا جاسکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بیانِ جواز کے لئے ایک سلام پر بھی اکتفار فرما لیتے تھے اور جمہور کے نزدیک دوسرا سلام سنت ہے واجب نہیں۔ لیکن حنفیہ کی روایتِ مشہورہ پر یہ جواب نہیں چل سکتا۔ کما سیأتی۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس حدیث کی ایک اور توجیہ فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "تسلیمۃ واحدۃ" یہ مفعول مطلق بیانِ عدد کے لئے نہیں بلکہ بیانِ نوع کے لئے ہے۔ بتانا یہ مقصود ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم دونوں طرف ایک ہی جیسا سلام پھیرتے تھے دونوں سلاموں کی کیفیت ایک ہی ہوتی تھی اور پھر "تلقاء وجہہ" میں اس کیفیت کا بیان ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرتے وقت سلام کے لفظوں کی ابتدا اس وقت فرماتے تھے جبکہ منہ سامنے کی طرف ہوتا پھر گردن پھیرنے کے ساتھ ساتھ باقی الفاظ بھی ادا ہوتے رہتے۔ اس طرح نہیں کرتے تھے کہ پہلے تو منہ پھیر لیا اس کے بعد السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہا۔

المسئلۃ الثالثۃ جن حضرات کے نزدیک دو سلام مسنون ہیں ان کا دوسرے سلام کی حیثیت میں اختلاف ہوا ہے۔ امام احمد سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ

---

[1] جامع ترمذی ص۶۶ ج۱۔

کہ دونوں طرف سلام پھیرنا فرض اور رکن ہے۔ دوسری یہ کہ دوسرا سلام سنت ہے۔ حنفیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ دونوں طرف سلام پھیرنا واجب ہے۔ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک ایک سلام ضروری ہے۔ دوسرا سنت یا مستحب ہے۔ حنفیہ کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اور بعض احناف نے اس کو ترجیح بھی دی ہے[1]۔
اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اکثر علماء کا مذہب یہی ہے کہ ایک سلام پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔

عن سمرة قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نرد على الإمام ص۸۸۔
رد علی الإمام سے مراد یہ ہے کہ سلام پھیرتے وقت امام کے سلام کا جواب دینے کی نیت کرے۔ اگر مقتدی امام کے پیچھے ہو تو دونوں طرف کے سلاموں میں یہ نیت کرے، اگر دائیں طرف ہو تو دوسرے سلام میں اور اگر امام کی بائیں جانب ہو تو پہلے سلام میں یہ نیت کرے[2]۔

باب الذکر بعد الصلوٰۃ

نماز کے بعد ذکر اور دعاء وغیرہ کرنا جمہور کے نزدیک مستحب ہے۔ بہت سی احادیث سے فرض نمازوں کے بعد دعاء کرنا ثابت ہے۔ بلکہ بعض احادیث میں اس موقعہ کو قبولیت دعاء کے مواقع میں سے شمار کیا گیا ہے۔ مثلاً فصل ثانی کی پہلی حدیث حضرت ابو امامہؓ سے بحوالہ ترمذی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کونسی دعاء زیادہ سنی جانے والی ہے آپ نے ارشاد فرمایا جوف اللیل الآخر و دبر الصلوات المکتوبات۔
حافظ ابن قیم وغیرہ بعض حضرات نے اس قسم کی احادیث کی تاویل یہ کی ہے کہ یہاں "دبر الصلوۃ" سے مراد نماز کے بعد نہیں بلکہ اس سے مراد ہے نماز کا آخری حصہ جو سلام سے پہلے ہوتا ہے لیکن یہ تاویل درست نہیں اس لئے کہ بہت سی احادیث میں ایسے الفاظ ہیں جن سے صراحۃً نماز کے بعد دعاء کرنا ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً "اذا سلم من صلوتہ" "اذا انصرفت من صلوۃ المغرب" بلکہ بعض روایات میں صراحۃً

---

[1] مذاہب ماخوذ از أوجز المسالک ص ۲۷۵ ج ۱۔
[2] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۶۱ ج ۳ دلائل کی مزید تفصیل بھی اعلاء السنن ص ۱۵۳ ج ۳ تا ص ۱۷۰ ج ۳ پر ملاحظہ ہو۔

رفع یدین کے ساتھ دُعار کا ذکر ہے مثلاً ابن ابی شیبہ نے حضرت عبداللہ بن زبیر کی حدیث کی تخریج کی ہے۔ إن رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدیہ حتی یفرغ من صلوتہ۔ حافظ سیوطیؒ نے اس کے متعلق فرمایا ہے" رجالہ ثقات[1]۔

فرض نماز کا سلام پھیرنے کے بعد کس نوعیت کا ذکر ہونا چاہیئے ؟ اس میں احادیث مختلف وارد ہیں لیکن بنیادی طور پر ان احادیث کو دو قسموں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے پہلی قسم کی احادیث تو وہ ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم فرض نماز کے بعد بہت مختصر سا ذکر اور دُعار فرما کر مصلے سے اٹھ جاتے تھے۔ جیسے فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سلام پھیرنے کے بعد اتنی دیر ہی بیٹھتے تھے جتنی دیر میں اللّٰھم انت السلام الخ پڑھا جا سکے اسی طرح مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں ہے کہ آپ فرض نماز کے بعد لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہ الخ پڑھا کرتے تھے اس قسم کی اور بھی بہت سی احادیث ہیں۔ جن میں مختصر ذکر یا دُعار کرنا مذکور ہے۔ دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں فرض نماز کے بعد طویل اذکار وارد ہوئے ہیں۔ جیسے بعض احادیث میں ۳۳ مرتبہ سبحان اللہ ۳۳ مرتبہ الحمد للہ ۳۴ مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کی فضیلت آئی ہے۔ بعض روایات میں فجر کی نماز کے بعد طلوع شمس تک ذکر وغیرہ میں مشغول رہنے کی ترغیب آرہی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان دونوں قسموں کی روایات میں تطبیق یہ ہے کہ مختصر اذکار والی احادیث محمول ہیں ان نمازوں پر جن کے بعد سنن راتبہ ہیں یعنی ظہر، مغرب اور عشاء اور طویل اذکار والی روایات محمول ہیں ان نمازوں پر جن کے بعد سنن رواتب نہیں ہیں۔ یعنی فجر اور عصر، ظہر، مغرب اور عشاء میں ان طویل اذکار کا موقعہ سُنتوں وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہے۔ اس لئے کہ یہ سُنتیں، نوافل وغیرہ فرائض کے توابع اور مکملات ہیں ان کے بعد دعار یا ذکر کرنا گویا فرض نماز کے بعد ہی دعار یا ذکر کرنا ہے۔

تطبیق کی اس تقریر کا ایک قرینہ یہ ہے کہ بعض احادیث میں فرض کے بعد سُنتیں جلدی پڑھنے کا حکم وارد ہوا ہے۔ جیسے حضرت حذیفہؓ کی حدیث مرفوع عجلوا الرکعتین بعد المغرب فانھما ترفعان مع المکتوبۃ[2]

عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال کنت اعرف انقضاء صلوۃ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتکبیر ص۸۸۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۱۶۱ ج ۳۔

[2] رواہ ابن نصر، ورمز فی الجامع الصغیر لتحسینہ اعلاء السنن ص ۱۵۷ ج ۳)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بعض اوقات جماعت میں شریک نہیں ہوتے تھے گھر میں ہوتے تھے جب تکبیر کی آواز سنتے تو اس سے یہ معلوم کر لیتے کہ مسجد میں جماعت ہو چکی ہے۔ ابن عباسؓ کے جماعت میں شریک نہ ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ اس وقت نابالغ تھے آپ پر جماعت واجب نہیں تھی۔ یا پھر مطلب یہ ہے کہ میں چونکہ بچپن کی وجہ سے پچھلی صفوں میں ہوتا تھا اس لئے بعض دفعہ سلام کی آواز نہیں آتی تھی لیکن جب اللہ اکبر کی آواز سنتا تو اس سے پتہ چل جاتا کہ سلام پھر چکا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرض نماز کا سلام پھیرنے کے بعد بلند آواز سے اللہ اکبر کہا کرتے تھے۔ اس حدیث کی بنا پر بعض سلف اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ فرض نماز کے بعد "اللہ اکبر" وغیرہ بلند آواز سے کہنا مستحب ہے۔ قائلین استحباب میں ابن حزمؒ بھی شامل ہیں۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ فرض نماز کے بعد بلند آواز سے کوئی ذکر کرنا مستحب نہیں ہے۔ یہ حدیث جمہور کے نزدیک تعلیم پر محمول ہے[1]۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۲۶ ج ۱۔

اس حدیث سے بعض اوقات نمازوں کے بعد "لا الٰہ الا اللہ" کے مروجہ بلند آواز سے ورد کرنے پر استدلال کیا جاتا ہے لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل باتیں ذہن میں رہنی چاہئیں:

(۱) اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نقل کرنے والے ابو معبد ہیں اور ابو معبد سے نقل کرنے والے عمرو بن دینار ہیں۔ عمرو بن دینار فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاذ ابو معبد سے یہ حدیث سنی ہے لیکن بعد میں جب میں نے اس حدیث کا تذکرہ اپنے استاذ سے کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے تو یہ حدیث تمہیں نہیں سنائی تھی (صحیح مسلم ص۲۱۷ ج ۱) گویا ابو معبد یہ حدیث بیان کر کے بعد میں بھول گئے تھے۔ اگر کوئی راوی حدیث بیان کرنے کے بعد بھول جائے اور استاد و شاگرد دونوں عادل ہوں تو ایسی روایت قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں؛ اس میں محدثین کا اختلاف ہے۔ امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ محدثین کا مذہب اگرچہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسی روایت قابل قبول ہے لیکن علامہ بدرالدین عینی حنفی نے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ایسی حدیث سے استدلال درست نہیں۔ مشہور حنفی فقیہ امام کرخی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے (عمدۃ القاری ص۱۲۷ ج ۶) تو امام ابوحنیفہؒ کی اس رائے کے مطابق اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔

(۲) سب سے اہم بات یہ کہ دیکھنا یہ ہے کہ صحابہؓ کرام نے اس حدیث کا کیا مطلب سمجھا؟ اور ان کا عمل اس بارہ میں کیا تھا؟ مشہور شارح حدیث ابن بطال بخاری اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وقول ابن عباس: "کان علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بقیہ: فیہ دلالۃ أنہ لم یکن یفعل حین حدث بہ لأنہ لو کان یفعل لم یکن لقولہ معنًی فکان التکبیر فی اثر الصلوات لم یواظب الرسول علیہ الصلوۃ والسلام علیہ طول حیاتہ وفہم اصحابہ أن ذلک لیس بلازم فترکوہ خشیۃ أن یظن أنہ مما لا تتم الصلاۃ إلا بہ فذلک کرھہ من الفقھاء (اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس طرح ہوتا تھا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ جس وقت ابن عباسؓ نے یہ بات بیان فرمائی اس وقت ان کا یہ معمول نہیں تھا، اس لئے کہ اسوقت اگر انکا یہ معمول ہوتا تو اسطرح کہنے کا کوئی مطلب نہیں تھا تو گویا نماز کے بعد جہرا تکبیر کہنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری زندگی مواظبت نہیں فرمائی اور آپکے صحابہؓ نے بھی اس سے یہی بات سمجھی ہے کہ یہ کوئی لازمی نہیں ہے لہٰذا صحابہ کرامؓ نے اس (جہر بالتکبیر) کو چھوڑ دیا اس بات کے ڈر سے کہ کہیں اس کو نماز کے لوازم میں سے نہ سمجھا جانے لگے۔

(۳) کسی حدیث کا مطلب متعین کرنے کے لئے یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ آج تک علماء امت اس حدیث کا کیا مطلب سمجھتے رہے ہیں اور امت کا عمل اس سلسلہ میں کیا رہا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ صحابہ کرام میں نماز کے بعد بالالتزام جہر بالذکر کا رواج نہیں تھا۔ اسی طرح بعد کے فقہاء نے بھی اس حدیث سے جہر بالذکر کا استحباب تک ثابت نہیں کیا، ائمہ اربعہ اور تمام وہ مذاہب جن کی امت میں اتباع کی گئی ہے ان میں سے کسی کے ہاں بھی فرض نماز کے بعد اجتماعی جہری ذکر مستحب بھی نہیں ہے کسی درجہ میں ضروری ہونا تو بعد کی بات ہے چنانچہ امام نووی شرح مسلم ص ۲۱۷ ج ۱ پر فرماتے ہیں ونقل ابن بطال وآخرون أن اصحاب المذاھب المتبوعۃ وغیرھم متفقون علی عدم استحباب رفع الصوت بالذکر والتکبیر معلوم ہوا کہ مشہور ائمہ میں سے کسی نے بھی اس حدیث کا یہ مطلب بیان نہیں کیا کہ نماز کے بعد بلند آواز سے ذکر کرنا مستحب ہے: پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہے اس سلسلہ میں امام نووی ہی امام شافعیؒ سے نقل فرماتے ہیں۔

وحمل الشافعی رحمۃ اللہ تعالی ھذا الحدیث علی أنہ جھر وقتا یسیرا حتی یعلمھم صفۃ الذکر لا أنھم جھروا دائما (شرح مسلم ص ۲۱۷ ج ۱)

اور امام شافعیؒ اس حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کچھ عرصہ بلند آواز سے ذکر کرتے رہے تاکہ صحابہؓ کرام کو ذکر کی صورت (یعنی اس کے الفاظ) سکھائیں یہ مطلب نہیں کہ وہ ہمیشہ جہر کرتے رہے۔

اسی طرح مشہور حنفی شارح حدیث ملا علی قاریؒ اسی حدیث کی شرح کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ ولیسن الاسرار فی سائر الأذکار أیضاً إلا فی التلبیۃ والقنوت للامام الخ (مرقات ص ۵۷ ج ۲) یعنی تمام اذکار میں سنت یہی ہے کہ وہ آہستہ کئے جائیں البتہ چند مقامات اس سے مستثنی ہیں جیسے تلبیہ قنوت نازلہ وغیرہ۔ اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے وہ مواقع شمار کئے ہیں جہاں اسرار (آہستہ ذکر کرنا) مسنون نہیں ہے ان میں نماز کے

(اگلے صفحہ پر)

بقیہ: بعد والا موقع ذکر نہیں کیا اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ اس موقعہ پر اصل کے مطابق آہستہ ذکر کرنا ہی مسنون ہے۔

حاصل یہ کہ نماز کے بعد خاص ہیئت کے ساتھ "لَاإِلٰہَ إِلَّا اللہ" وغیرہ کا بلند آواز سے اجتماعی طور پر ورد کرنے کا استحباب دلائل شرعیہ میں سے کسی بھی دلیل سے ثابت نہیں اور نہ ہی اُمت میں اس کا معمول رہا ہے بلکہ اس کے برعکس دعاء و ذکر وغیرہ میں قرآن و حدیث کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ آہستہ ہونے چاہئیں اسی کے مطابق فقہاء اور خصوصًا احناف نے ذکر میں اصل اسی کو قرار دیا ہے کہ وہ آہستہ ہو ایک چیز جس کا استحباب تک دلائل شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس پر اصرار کرنا اور اس کے تارک کو قابلِ ملامت سمجھنا بہت بڑی زیادتی اور صریح بدعت ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں صحابہ کرامؓ کا مزاج ایک حنفی ہی کے حوالہ سے پیش کر دیا جائے۔

مشکوٰۃ شریف باب الاعتصام بالکتاب فصل ثالث کی ایک حدیث میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے صحابہؓ کی اتباع کی ترغیب دیتے ہوئے ان کے چند اوصاف بیان فرمائے ہیں انہی میں یہ بات بھی فرمائی ہے "اقلھم تکلفا" کہ ان میں تکلف بہت کم تھا ملا علی قاریؒ نے اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے زندگی کے مختلف شعبوں میں صحابہؓ کی سادگی اور بے تکلفی کا نقشہ کھینچا ہے ویسے یہ سارا کا سارا حصہ ہی آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے لیکن یہاں صحابہ کی احوال باطنہ کے سلسلہ میں بے تکلفی ملا علی قاری حنفیؒ کی زبانی بیان کرنے پر اکتفار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"وکذا فی الأحوال الباطنیۃ فإنھم ما کانوا یرقصون ولا یصیحون ولا یطیحون ولا یطرقون ولا یجتمعون للغناء والمزامیر ولا یتحلقون للأذکار والصلوات برفع الصوت فی المساجد ولا فی بیوتھم بل کانوا فرشیین بابدانھم عرشیین بارواحھم کائنین مع الخلق فی الظاھر بائنین عن الخلق مع الحق فی الباطن الخ (مرقات ص ۲۶۰ ج ۱) ترجمہ: "اور اسی طرح احوال باطنہ کے بارہ میں ان کی سادگی اور بے تکلفی کا یہ حال تھا کہ وہ نہ تو (وجد میں آکر) رقص کیا کرتے تھے، نہ ہی چیخ و پکار کیا کرتے تھے نہ (مجذوبوں کی طرح) حیران و سرگردان پھرا کرتے تھے اور نہ ہی وہ جادو منتر کیا کرتے تھے۔ نہ تو وہ گانے بجانے کے لئے جمع ہوا کرتے اور نہ ہی گھروں میں یا مسجدوں میں بلند آواز کے ساتھ ذکر اذکار اور درود پڑھنے کے لئے حلقے بنایا کرتے تھے۔ بلکہ وہ اپنے بدنوں کے اعتبار سے فرشی ہی تھے (اس لئے دیکھنے میں عام لوگوں کی طرح ہی لگتے تھے البتہ روحانی (بلندی) کے اعتبار سے وہ عرشی تھے۔ ظاہر میں تو وہ مخلوق کے ساتھ ہی ہوتے تھے لیکن باطن میں مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ تعلق جوڑے ہوئے ہوتے تھے"۔

باب ما لا یجوز من العمل فی الصلوٰۃ وما نسخ منہ

یہاں " مالا یجوز " سے مراد عام ہے خواہ وہ مفسدات کے قبیل سے ہو یا مکروہات میں سے ہو۔

عن معاویۃ بن الحکم قال بینا انا اصلی الخ ص۹۰

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ نماز میں کسی قسم کے بھی کلام الناس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ مسئلہ کی تفصیل باب السہو میں بیان کی جائے گی جہاں دوسرے ائمہ کی مستدل حدیث آئے گی۔

کان نبی من الانبیاء یخط۔ یہ نبی مشہور قول کے مطابق حضرت دانیال علیہ السلام تھے ان کو علم الرمل بذریعہ وحی سکھایا گیا تھا لیکن ان کے بعد اس علم کے وہ اصول مفقود ہوگئے۔

جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے رمل کا حکم پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس کا طریقہ حضرت دانیالؑ کے طریقہ سے ملتا ہو تو وہ درست ہے یہ کہہ کر اس علم کا عدم جواز بیان کرنا مقصود ہے۔ یہ کلام تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہے یعنی اس کے جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا طریقہ دانیال علیہ السلام کے طریقہ سے ملتا ہو۔ ظاہر ہے کہ اب کسی کو یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ اس کا طریقہ دانیال علیہ السلام کے طریقہ کے مطابق ہے یا نہیں؟ اس لئے بہر صورت یہ ناجائز ہی ہوگا۔ اکثر علماء کی یہی رائے ہے کہ اس میں مشغولیت جائز نہیں[1]۔

حدیث میں صراحۃً حرمت کا لفظ استعمال کرنے کی بجائے بالواسطہ تعبیر ادباً استعمال کی گئی ہے۔ اس لئے کہ دانیال علیہ السلام تو اس لئے کرتے تھے کہ ان کی شریعت میں جائز تھی اور ان کو اس کا طریقہ وحی کے ذریعہ بتایا گیا تھا۔ اب اگر اس علم کی نسبت ان کی طرف کرکے فوراً اس پر صراحۃً حرمت کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا تو اس سے سوء ادب کا اندیشہ تھا۔

عن ابی ہریرۃ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الخصر فی الصلوٰۃ ص۹۰۔

" الخصر " یا " الاختصار " کے کئی معانی بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) نماز میں خاصرہ یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا۔

---

[1] مرقات ص۴ ج۳۔

(۲) مخصرہ یعنی چھڑی کا سہارا لیکر نماز میں کھڑے ہونا یہ بغیر عذر کے مکروہ ہے۔
(۳) نماز میں قراءت وغیرہ میں اختصار کرنا۔
راجح پہلی تفسیر ہے۔

عن عائشة رضی الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلوة الخ

نماز میں التفات کے کئی درجے ہیں۔
(۱) ایک یہ کہ اتنا مڑے کہ سینہ بھی قبلہ رُخ سے ہٹ جائے۔ یہ صورت مفسداتِ صلوٰۃ میں سے ہے۔
(۲) سینہ تو قبلہ کی طرف ہی رہا لیکن گردن پھر گئی۔ اس سے نماز تو نہیں ٹوٹتی لیکن اس طرح کرنا مکروہ ہے۔ حدیث میں یہی صورت مُراد ہے۔
(۳) کن آنکھوں سے نماز میں ادھر ادھر دیکھنا۔ بغیر ضرورت کے اس طرح کرنا خلاف اولیٰ ہے۔

عن ابی قتادة قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يؤم الناس وأمامة بنت ابی العاص على عاتقه الخ۔

اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھاتے وقت اپنی نواسی اور حضرت زینبؓ کی صاحبزادی امامہؓ کو اٹھایا تھا۔ جب سجدہ میں جاتے تو اسے اتار دیتے اور سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ اٹھا لیتے۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تو عملِ کثیر ہے اور عملِ کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر عملِ کثیر کے بھی بچے کو اٹھانا ممکن ہے مثلاً یہ کہ صرف ایک ہاتھ سے زیادہ تکلف کئے بغیر اُٹھا لیتے۔

دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ عمل قلیل ہو پھر بھی خشوع میں خلل انداز ہونے کی وجہ سے مکروہ تو ضرور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح بیانِ جواز کے لئے کیا ہے۔ یعنی یہ بتانے کے لئے کہ عمل قلیل کے ساتھ اگر بچے کو نماز میں اٹھا لیا جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ عملی طور پر بیانِ جواز کی یہاں ایک خاص وجہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عام طور پر بچوں کے کپڑوں کو ناپاک سمجھا جاتا ہے خواہ اس کا کوئی منشاء ہو یا نہ ہو۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے طرزِ عمل سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بچوں کے کپڑوں کے ناپاک ہونے کی کوئی قطعی یا ظنی دلیل نہ ہو تو وہ کپڑے پاک ہی سمجھے جائیں گے۔ بعض علماء نے اس کی وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب لڑکیوں سے نفرت کیا کرتے تھے اور انہیں اٹھانا معیوب سمجھتے تھے نبی کریم نماز میں بچی کو اٹھا کر اس رسم بد کی تردید کرنا چاہتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ جب بچی کو اٹھانے سے نماز بھی فاسد نہیں ہوتی تو عام حالات میں اٹھانا بدرجۂ اولیٰ معیوب نہ ہوا۔ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اس وقت اس بچی کو اور کوئی اٹھانے والا نہیں تھا اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی نماز شروع فرما دیتے تو یہ رونے لگ جاتی اور اس کے رونے کی وجہ سے نماز میں توجہ زیادہ بٹ جاتی۔ گویا آپ نے ایک خاص عذر کی بناء پر ایسا فرمایا ہے۔

بہر حال! نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یا تو اس بچی کو اٹھایا ہے بیانِ جواز کیلئے اور یہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا خاص منصب ہے یا پھر کسی عذر کی وجہ سے اُٹھایا ہے۔

جو کام نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے زندگی میں ایک آدھ مرتبہ بیانِ جواز کے لئے یا کسی عذر کی وجہ سے کیا ہو تو اس کو سُنّت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ وہ فعل خلافِ اولیٰ ہو جیسے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا خلافِ اولیٰ ہے لیکن نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک آدھ مرتبہ خود کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے بیانِ جواز کے لئے یا کسی عذر کی وجہ سے (کما ہو ظاہر) ہے آپ کے ایک مرتبہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے والی حدیث سے اس کا مستحب یا سُنّت ہونا تو ثابت نہیں ہوتا۔

بعض لوگ اس حدیث کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مسجدوں میں بچوں کو ساتھ لے آتے ہیں اور نماز میں ان کو اسی طرح اٹھاتے ہیں، مذکورہ بالا تقریر سے واضح ہو گیا کہ یہ حرکت ان کے حدیث فہمی سے کورا ہونے کی دلیل ہے۔ اگر یہ فعل سُنّت ہوتا تو نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم امت کو کئی مرتبہ کر کے دکھاتے اور صحابۂ کرام میں یہ فعل رائج ہوتا کم از کم خلفاء راشدین تو نماز پڑھانے کے لئے آتے وقت بچوں کو ساتھ لایا کرتے یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہو کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم امامہ کو خود اٹھاتے تھے ورنہ حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ امامہ خود چڑھ جاتی اور اُتر جاتی تھی۔ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم چونکہ انہیں روکتے نہیں تھے اس لئے مجازاً اس فعل کی نسبت آپ کی طرف کر دی گئی۔

نماز کے دوران بچے کو اٹھانے کے بارہ میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اٹھانے کے لئے عملِ کثیر کی ضرورت پڑے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اگر عملِ قلیل کے ساتھ اٹھائے تو بغیر ضرورت کے یہ مکروہ ہے اور اگر کوئی ضرورت ہو مثلاً کوئی اور اس کو اٹھانے والا نہ ہو تو جائز ہے[1]۔

عن سہل بن سعد قال قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ من نابہ شیءٌ فی صلوتہ فلیسبح الخ ص۱۹

نماز کے دوران اگر امام کو غلطی پر متنبہ کرنا پڑ جائے یا کوئی آگے سے گزرنے لگا ہو اسے روکنا ہو تو کیا کرنا چاہیے حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد کو سُبحان اللّٰہ کہنا چاہیے اور عورت کو تصفیق کرنی چاہیے یعنی دائیں ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مار دے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے۔ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں کیلئے تسبیح مسنون ہے۔

[1] تفصیل ملاحظہ ہو: فتح الملہم ص ۱۴۰، ۱۴۱ ج ۲ والتعلیق الصبیح ص ۱۳ ج ۲

التسبیح للرجال والتصفیق للنساء کی مالکیہ تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس میں عورتوں کے لئے حکم بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ زجر اور تصفیق کی مذمت بیان کرنا مقصود ہے کہ تصفیق تو عورتوں والا کام ہے اس لئے تصفیق نہیں کرنی چاہیئے لیکن اس حدیث کی بعض روایات سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ بعض روایات میں امر کا صیغہ وارد ہوا ہے۔ فلیسبح الرجال ولتصفق النساء[1]

عن ابن عمر قال قلت لبلال کیف کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرد علیہم حین کانوا یسلمون الخ ص۹۱

نماز میں اشارہ سے سلام کا جواب دینا

نماز میں اگر کسی کو سلام کیا جائے تو لفظوں کے ساتھ سلام کا جواب دینا باتفاق ائمہ اربعہ ناجائز اور مفسد صلوٰۃ ہے۔ اشارہ سے سلام کا جواب دینے میں اختلاف ہوا ہے۔ امام مالک۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اشارہ کے ساتھ سلام کا جواب دینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نماز میں اشارہ سے جواب دینا مکروہ ہے۔ لیکن نماز اس سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ٹوٹتی[2]۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام طحاویؒ نے اس میں یہ موقف اختیار فرمایا ہے کہ جس وقت نماز میں کلام کرنا جائز تھا اسوقت لفظوں کیساتھ یا اشارہ کیساتھ سلام کا جواب دینا دونوں جائز تھا۔ جب نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہوگئی تو دونوں قسم کے ردِ سلام کی اجازت بھی ساتھ ہی منسوخ ہوگئی۔ اس نسخ کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ جب حبشہ سے مدینہ منورہ آئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے جواب نہیں دیا۔ ابن مسعودؓ کے لفظ یہ ہیں "فلم یرد علی" ظاہر ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے نہ لفظوں سے جواب دیا اور نہ اشارہ سے۔ ابن مسعودؓ کی اس حدیث کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ آپ کے جواب نہ دینے کی وجہ سے سخت پریشان ہوگئے تھے اور یہ سمجھے تھے کہ شاید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مجھ سے ناراض ہیں۔ اس لئے نماز کے بعد آپ سے پوچھا "کیا میرے بارہ میں کچھ نازل ہوا ہے"۔ ظاہر ہے اگر اشارہ سے بھی سلام کا جواب دیا ہوتا تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ اتنے پریشان نہ ہوتے۔ معلوم ہوا نسخ کلام کے ساتھ ساتھ سلام کا جواب دینے کی بھی دونوں صورتیں منسوخ ہوگئیں[3]

---

[1] معارف السنن ص ۴۴۲ ج ۳۔

[2] معارف السنن ص ۴۳۹ ج ۳۔

[3] دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۹۷ ج ۱۔ [4] ——— (اگلے صفحہ پر)

یاد رہے کہ مکروہ اس وقت ہے جبکہ صرف اشارہ سے جواب دے اگر اس کے ساتھ مصافحہ بھی کرلے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

عن ابی ھریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقتلوا الاسودین فی الصلوٰۃ الخ ص۹۲
اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کے دوران سانپ یا بچھو کو مارنا جائز ہے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر نماز کے دوران سانپ یا بچھو ظاہر ہو جائے تو نماز توڑ کر اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اگر اتنا قریب آچکا ہو کہ ڈسنے کا خطرہ ہو تو اسے مار دینا بہتر ہے۔
اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ نماز میں سانپ یا بچھو کے مار دینے سے نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے یا نہیں۔ حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی کی رائے یہ ہے کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اکثر مشائخ احناف کی رائے یہ ہے کہ نماز میں ان کا قتل کرنا جائز تو ہے لیکن اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اجازت کا مطلب ہے کہ اس مقصد کے لئے نماز توڑنا جائز ہے۔ نماز توڑنے سے گنہگار نہیں ہوگا۔

عن طلق بن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ الخ ص۹۲
اگر نماز کے دوران کسی کو حدث لاحق ہو جائے تو وہ کیا کرے اس میں حنفیہ کا مذہب تو یہ ہے کہ بعض شرائط کے ساتھ وضوء کر کے اسی سابقہ نماز پر بناء کرنا جائز ہے۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ مثلاً بعض روایات میں ہے کہ نماز میں حدث لاحق ہو جانے سے نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لئے وضوء کر کے نئے سرے سے نماز پڑھے بعض نے قئ اور رعاف وغیرہ میں اور بعض نے خارج من السبیلین کا فرق بھی کیا ہے۔ غرضیکہ ان حضرات سے روایات مختلف ہیں۔ لیکن تینوں ائمہ سے ایک ایک روایت حنفیہ کے مطابق بھی ہے[1] حدیثیں اس مسئلہ میں دو قسم کی وارد ہوئی ہیں بعض احادیث و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں وضوء کر کے اسی نماز پر بناء کر لینی چاہیئے مثلاً (۱) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہ کی حدیث مرفوع من اصابہ قئی او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم[2]

بقیہ: [2] اس بات کا قرینہ خود زیر بحث حدیث میں بھی موجود ہے۔ اس میں ابن عمرؓ حضرت بلالؓ سے پوچھ رہے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح سلام کا جواب دیتے تھے ابن عمرؓ کو یہ بات اپنے سے معمر صحابیؓ سے پوچھنے کی ضرورت اسی لئے پیش آئی کہ سلام کا جواب دینے کا معمول ابتداءِ اسلام میں تھا اگر آخر تک یہ معمول ہوتا تو ابن عمرؓ خود ہی اس سے واقف ہوتے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

[1] مذاہب کی مکمل تفصیل ملاحظہ ہو اوجز المسالک ص ۸۵، ۸۶ ج ۱۔

[2] سنن ابن ماجہ ص ۸۷۔

(۲) مؤطا امام مالک میں ابن عمرؓ کا اثر ان عبد الله ابن عمر کان اذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنی و لم یتکلم[1]۔

(۳) مالك انه بلغه ان عبد الله بن عباس کان یرعف فیخرج فیغسل الدم ثم یرجع فیبنی علی ما قد صلی[2]۔ اور محدثین کے ہاں امام مالک کے بلاغات موصولات کے قبیل سے ہوتے ہیں۔

(۴) ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں حضرت ابوبکر، عمر، علی، ابن مسعود، ابن عمر اور سلمان رضی اللہ عنہم کے آثار بھی اسی سے ملتے جلتے نقل کئے ہیں[3]۔

ان روایات میں بناء علی الصلوٰۃ کا ذکر ہے۔ دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں استیناف کا حکم ہے یعنی وضو کر کے نماز نئے سرے سے شروع کرنی چاہیئے۔ جیسے حضرت طلق بن علی کی زیر بحث حدیث۔

حنفیہ نے پہلی قسم کی احادیث سے بناء کا جواز ثابت کیا ہے اور دوسری قسم کی روایات سے استیناف کا استحباب۔ دونوں قسم کی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں، پہلی روایات بیانِ جواز کے لئے ہیں اور دوسری بیانِ استحباب کے لئے۔ اس تقریر کے مطابق دونوں قسم کی روایات میں تطبیق بھی ہو جاتی ہے۔

باب السہو

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احدكم اذا قام يصلی جاءه الشيطان ص۹۲

نماز میں تعدادِ رکعات میں شک ہونے کا حکم

نماز کے دوران اگر رکعات کی تعداد کے بارہ میں شک ہو جائے تو کیا کرنا چاہیئے اسمیں احادیث مختلف ہیں اور اختلافِ احادیث کی وجہ سے ائمہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ اس مسئلہ میں احادیث چار قسم کی ہیں۔

---

[1] موطا امام مالک ص ۲۷ [2] ایضاً

[3] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶ ج ۲ وقال ابن عبد البر اما بناء الراعف علی ما قد صلی مالم یتکلم فروی عن عمر وعلی وابن عمر وروی عن ابی بکر ایضا ولا مخالف لهم من الصحابة الا المسور (اوجز المسالک ص ۸۵ ج ۱)

(۱) وہ احادیث جن حدیثوں میں بناء علی الاقل (مثلاً اگر اس بات میں شک ہے کہ دو رکعتیں ہوئیں ہیں یا ایک تو اسے ایک ہی شمار کرے اور اگر دو اور تین میں تردّد ہے تو دو شمار کرے) جیساکہ اس باب کی فصل اوّل کی دوسری حدیث اور اس باب کی آخری حدیث میں ہے۔

(۲) وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے تحرّی کر کے غالب ظن پر عمل کرے جیسے اس باب کی فصل اوّل میں عبداللہ بن مسعودؓ کی متفق علیہ حدیث واذا شك احدكم فی صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين۔

(۳) وہ احادیث جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھنی چاہیئے [۱]

(۴) چوتھی قسم کی روایات وہ ہیں جو مجمل اور مبہم ہیں ان میں صرف سجدۂ سہو کا ذکر ہے یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ بنأ علی الأقل کرے، استیناف کرے یا تحری کرے۔ جیساکہ زیر بحث حدیث میں ہے فإذا وجد ذلك احدكم فليسجد سجدتين وهو جالس۔

اس مسئلہ میں سلف کے مذاہب حسب ذیل ہیں [۲]

(۱) امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک جب بھی شک کی ایسی صورت پیش آئے بنار علی الأقل کرے اور جس جس رکعت میں قعدہ کا توہم ہو وہاں قعدہ بھی کرے اور آخر میں سجدہ سہو کرے۔ مثلاً ظہر کی نماز میں شک ہو گیا کہ میں نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین۔ اب پڑھی ہوئی رکعتیں دو ہی شمار کرے باقی دو رکعات پوری کرے لیکن تیسری رکعت میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چوتھی ہو اس لئے اس پر بھی قعدہ کرے اور آخر میں سجدۂ سہو کر لے۔ ان حضرات نے پہلی قسم کی روایات پر عمل کیا ہے۔

(۲) امام شعبی، امام اوزاعی اور بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ ایسی صورت میں نماز کا اعادہ کرے ان حضرات نے تیسری قسم کی روایات پر عمل کیا ہے۔

(۳) حسن بصری اور بعض سلف نے چوتھی قسم کی روایات کے پیش نظر کہا ہے کہ یہ شخص صرف سجدۂ سہو کرے۔ بنار علی الأقل یا اعادہ کی ضرورت نہیں۔ لیکن چوتھی قسم کی روایات ساکت اور مجمل ہیں۔ مفصل اور ناطق روایات

---

[۱] عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل سها فی صلوته فلم يدر كم صلى فقال ليعد صلاته الخ أخرجه الطبرانی فی الكبير (اعلاء السنن ص ۱۵۵ ج ۷) كذا روی عن ابن عمر موقوفاً (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۸ ج ۲)

[۲] مذاہب کی تفصیل از معارف السنن ص ۴۹۸ ج ۳۔

کے ہوتے ہوئے ساکت اور مجمل پر عمل کرنا مناسب نہیں۔

مندرجہ بالا مذاہب میں سے ہر مذہب میں ایک ایک قسم کی روایات پر عمل کیا گیا ہے باقیوں کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور تحری والی روایت پر ان حضرات میں سے کسی نے بھی عمل نہیں کیا۔

(۴) حنفیہ نے ان سب روایات کو جمع کیا ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسا شخص دیکھے کہ اسے پہلی مرتبہ شک پیش آئی ہے یا اسے شک پیش آتی رہتی ہے۔ اگر اول مرۃ شک پیش آئی ہے۔ تو استیناف کرے۔ استیناف والی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔ اگر ایسی شک پیش آتی رہتی ہے تو تحری کرے اگر کسی جانب غالب ظن ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کرے تحری والی روایات کا یہی محمل ہے اگر تحری کے باوجود کسی جانب کا غالب گمان نہ ہو تو بناء علی الأقل اور بناء علی الیقین کرے۔ پہلی قسم کی روایات اسی صورت پر محمول ہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ حنفیہ نے کسی حدیث کو ترک نہیں کیا بلکہ ایسی تفصیل بیان کی جس سے تمام احادیث پر عمل بھی ہو گیا۔ اس سے مختلف احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی۔ فللہ درہم۔

عن ابن سیرین عن ابی ھریرۃ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احدی صلوتی العشی الخ [۹۲]

کلام فی الصلوٰۃ کا حکم

اس حدیث سے بعض ائمہ نے استدلال کیا ہے نماز میں کلام کی بعض قسموں کے جواز پر۔ نماز میں کس قسم کی کلام سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور کس قسم کی کلام سے نہیں ہوتی اس میں اختلاف ہوا ہے۔ یہ مسئلہ معرکۃ الآراء مسائل میں سے شمار ہوتا ہے۔ مسئلہ کی مکمل وضاحت تو آئندہ سال ترمذی وغیرہ میں کی جائے گی یہاں مختصراً چند باتیں پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ میں مشہور مذاہب حسب ذیل ہیں [۱]

(۱) امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب، عبداللہ بن مبارک، ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلیمان اور قتادہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز میں ہر قسم کی کلام الناس مفسد صلوٰۃ ہے۔ خواہ قلیل ہو یا کثیر، عامداً ہو یا ناسیاً۔ امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔

(۲) امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یوں بیان کیا جاتا ہے کہ نماز میں اگر قلیل کلام ناسیاً کرلی جائے تو اس سے نماز نہیں ٹوٹتی امام احمد سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ ناسیاً سے امام شافعی کی مراد یہ ہے کہ کلام کرنے والا اپنے آپ کو نماز میں نہ سمجھتا ہو وہ یہ سمجھ رہا ہو کہ میں نماز سے باہر ہو کر بول رہا ہوں۔

(۳) امام مالک اور امام اوزاعی کا مذہب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر اصلاح صلوٰۃ کے لئے عامداً بھی تھوڑی

---

[۱] تفصیل مذاہب معارف السنن ص ۵۰۵، ۵۰۶ ج ۳۔

سی کلام کرلی جائے تو گنجائش ہے اس سے نماز نہیں ٹوٹتی۔ امام احمد سے ایک روایت اس طرح سے بھی ہے۔ امام احمد سے اب تک تین روایتیں آچکی ہیں تین مذہبوں کی طرح۔

(۴) امام احمدؒ کی چوتھی روایت کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام یہ سمجھ کر کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہوگئی ہے۔ حالانکہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تھی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اگر مقتدی کا یہ زعم تھا کہ اس کی نماز پوری نہیں ہوئی پھر اس لئے کلام کرلی تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی۔ یہ روایت امام ترمذی نے اپنی جامع میں نقل فرمائی ہے۔

حنفیہ کے دلائل

(۱) حضرت زید بن ارقم کی حدیث کنا نتکلم فی الصلوۃ، یکلم الرجل صاحبہ وھو الی جنبہ فی الصلوۃ حتی نزلت وقوموا للہ قانتین فامرنا بالسکوت ونھینا عن الکلام[۱] اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے لفظوں کے فرق کے ساتھ اس کی تخریج امام بخاری اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں سکوت مامور بہ اور کلام مطلقاً منھی عنہ ہے۔

(۲) عبداللہ بن مسعود کی حدیث جو صاحب مشکوۃ نے "باب مالا یجوز من العمل فی الصلوۃ وما یباح منہ" کی فصل اول میں بحوالہ شیخین اور فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد مختلف لفظوں کے ساتھ ذکر کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں ہم نماز کے دوران نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام بھی کرلیتے تھے اور آپ جواب بھی دے دیتے تھے لیکن حبشہ سے واپس نبی کریمؐ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نماز میں تھے ہم نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا اور نماز کے بعد ارشاد فرمایا ان اللہ یحدث من امرہ مایشاء وان مما احدث ان لا تتکلموا فی الصلوۃ اور متفق علیہ روایت میں لفظ یہ ہیں "ان فی الصلوۃ لشغلاً" مطلب یہ ہے کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کی طرف مشغول ہونا چاہئے کلام الناس کی اسمیں گنجائش نہیں۔

(۳) حضرت معاویۃ بن الحکم السلمیؓ کی حدیث جو "باب مالا یجوز من العمل فی الصلوۃ" کے شروع میں بحوالہ مسلم نقل کی گئی ہے۔ اس میں ایک تفصیلی واقعہ ہے۔ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ یہ ہیں "ان ھذہ الصلاۃ لا یصلح فیھا شیء من کلام الناس انما ھی التسبیح والتکبیر وقراءۃ القرآن" اس میں "شیئ" نکرہ تحت النفی ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے مطلب یہ ہوا کہ نماز میں کسی قسم کے کلام الناس کی گنجائش نہیں پھر "انما التسبیح الخ" میں کلمۂ حصر لاکر بتلا دیا کہ نماز منحصر ہے ذکر اللہ اور قراءت قرآن میں اس کے علاوہ اس میں کسی اور کلام کی کوئی گنجائش نہیں۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ اپنے اپنے موقف پر اس زیر بحث حدیث ذوالیدین سے استدلال کرتے ہیں۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہاں کلام ناسیاً کی گئی تھی یعنی اپنے آپ کو خارج صلوۃ

---

[۱] صحیح مسلم ص ۲۰۴ ج ۱ (واللفظ لہ) صحیح بخاری ص ۱۶۰ ج ۱ و ص ۲۵۰ ج ۲۔

سمجھ کر کی گئی تھی اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ کلام چونکہ اصلاحِ صلوۃ کے لئے کی گئی تھی اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوئی۔

جواب حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ ابھی نماز میں کلام کرنے کی اجازت تھی مالکیہ و شافعیہ کا استدلال تب درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہو سکی بلکہ اس کے برعکس ثابت ہے۔

واقعہ ذوالیدین نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں؟

اس حدیث سے جوازِ کلام پر استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد پیش آیا ہو اس لئے اس مسئلہ کے ضمن میں یہ بحث چل نکلی ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں؟ یہاں صرف چند ضروری باتیں مختصراً پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پہلے نماز میں کلام کی اجازت تھی پھر یہ اجازت منسوخ ہو گئی اختلاف اس میں ہوا ہے کہ ذوالیدین والا واقعہ نسخ الکلام سے پہلے پیش آیا یا بعد میں؟ شافعیہ اور مالکیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے اس لئے کلام کی جو گنجائش اس حدیث سے سمجھ میں آتی ہے وہ باقی ہے۔ حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام سے پہلے پیش آیا تھا۔ اس لئے اس حدیث سے کلام الناس کی جو گنجائش سمجھ میں آتی ہے منسوخ ہو گئی ہے۔ دونوں طرف سے اپنے اپنے حق میں قرائن و شواہد پیش کئے گئے ہیں۔ یہاں انہیں سے اہم امور مختصراً ذکر کئے جاتے ہیں۔

شافعیہ کی طرف سے پہلا قرینہ

شافعیہ کی طرف سے اس واقعہ کے نسخ الکلام کے بعد ہونے پر پہلا قرینہ یہ پیش کیا گیا ہے کہ نسخ الکلام تو مکی زندگی ہی میں ہو گیا تھا اور یہ واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا لہٰذا یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ نسخ الکلام مکہ میں ہو گیا تھا یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے ہیں تو نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو چکی تھی اور ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی مکہ مکرمہ میں ہوئی معلوم ہوا ہجرت سے پہلے ہی نماز میں کلام کی اجازت منسوخ ہو چکی تھی۔

جواب یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہجرت سے پہلے ہی نسخ کلام ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ حضرت زید بن ارقم کی حدیث پہلے پیش کی جا چکی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے نماز میں کلام وغیرہ کر لیا کرتے تھے بعد میں ہمیں سکوت کا حکم دیا گیا اور حضرت زید بن ارقم مدنی صحابیؓ ہیں معلوم ہوا کہ مدینہ طیبہ میں آکر بھی کچھ عرصہ نماز میں کلام کی اجازت رہی ہے ایسے ہی کلام کا ناسخ آیت قوموا للّٰہ قانتین کو قرار دیا گیا ہے اور یہ آیت بھی مدنی ہے معلوم ہوا نسخ مدینہ میں ہوا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی مکہ میں ہوئی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کی حبشہ سے واپسی دو مرتبہ ہوئی ایک مرتبہ مکہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں۔ اور نماز میں سلام کا جواب نہ دینے والا واقعہ دوسری واپسی کے وقت مدینہ میں پیش آیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور دوسرے صحابہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے منشار کے مطابق حبشہ کی طرف ہجرت کی تھی کچھ عرصہ بعد وہاں یہ شہرت ہوگئی کہ قریش اسلام لے آئے ہیں اور وہ ایذاء رسانی سے باز آگئے ہیں یہ سن کر ابن مسعود اور ان کے ساتھ چند اور ساتھی مکہ کی طرف واپس آگئے یہاں آکر معلوم ہوا کہ یہ خبر غلط ہے تو دوبارہ حبشہ کی طرف واپس ہوگئے۔ پھر جب ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ کی طرف ہجرت کی اطلاع ہوئی تو یہ مدینہ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے جس وقت یہ مدینہ پہنچے ہیں اس وقت غزوۂ بدر کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ سلام کا جواب نہ دینے والا واقعہ اس دوسری واپسی میں ہوا ہے۔

شافعیہ کی طرف سے دوسرا قرینہ

ذوالیدین والا واقعہ نسخ الکلام کے بعد ہوا ہے اس کا دوسرا قرینہ شافعیہ نے یہ پیش کیا ہے کہ اس حدیث کو نقل کرنے والے حضرت ابوہریرہؓ بھی ہیں اور وہ اس واقعہ کو ان لفظوں سے نقل کرتے ہیں "صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"۔ معلوم ہوا ابوہریرہؓ اس واقعہ میں خود شریک تھے اور حضرت ابوہریرہؓ ۷ھ ہجری میں اسلام لائے ہیں معلوم ہوا ذوالیدین والا واقعہ ۷ھ یا اس کے بعد کا ہے۔ اور نسخ کلام یقیناً ۷ھ سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ معلوم ہوا یہ واقعہ نسخ کلام کے بعد پیش آیا۔

جواب بطریق منع

"صلی بنا" کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابوہریرہؓ خود اس نماز میں شریک تھے بلکہ "صلی بنا" کا مطلب ہے صلّی بالمسلمین یعنی مسلمانوں کی جماعت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی۔ اس قسم کی تعبیر راویوں میں کثرت سے شائع ہے۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے اس قسم کی تقریباً سترہ مثالیں جمع کر دی ہیں[1]۔ امام طحاویؒ نے بھی تین مثالیں پیش فرمائی ہیں[2]۔

مثلاً طاؤسؒ کہتے ہیں "قدم علینا معاذ بن جبل فلم یأخذ من الخضراوات شیئًا" یعنی حضرت معاذ ہمارے پاس آئے اور انہوں نے سبزیوں کی زکوۃ وصول نہیں کی۔ حالانکہ جس وقت حضرت معاذ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یمن کے ساعی بن کر آئے ہیں تو اس وقت طاؤس ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے ہوں گے اس کے باوجود وہ کہہ رہے ہیں "قدم علینا" تو علینا کا مطلب یہی ہو سکتا ہے قدم علی قومنا اسی طرح یہاں صلی بنا سے

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۵۱۲ تا ۵۱۵ ج ۳۔

[2] دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۹۵ ج ۱۔

مراد ہے صلی بجماعۃ المسلمین۔ صرف اس تعبیر سے یہ بات ثابت نہیں ہوسکتی کہ حضرت ابوھریرۃؓ خود اس واقعہ میں شریک تھے۔

جواب بطریق معارضہ صرف یہی نہیں کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی اس واقعہ میں شرکت پر کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ اس کے برعکس ان کی عدم شرکت کے قرائن وشواہد موجود ہیں مثلاً

ا۔ تاریخی لحاظ سے حضرت ابوہریرۃؓ ذوالیدین والے واقعہ میں شریک ہو ہی نہیں سکتے۔ اس لئے کہ ذوالیدینؓ غزوۂ بدر میں شہید ہوگئے تھے معلوم ہوا یہ واقعہ غزوۂ بدر سے پہلے کا ہے اور حضرت ابوہریرۃؓ ۷ھ میں اسلام لائے ہیں۔ اس پر شافعیہ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ غزوۂ بدر میں شہید ہونے والے صحابیؓ ذوالشمالین ہیں۔ ذوالیدین نہیں۔ ذوالیدین غزوۂ بدر کے بعد بھی زندہ رہے ہیں۔ لیکن حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی صحابیؓ ہیں۔ جو غزوۂ بدر میں شہید ہوگئے تھے۔ اس پر حنفیہ نے کافی قرائن وشواہد پیش کئے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

ب۔ طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل فرمایا ہے کہ ان کے سامنے ذوالیدینؓ والی یہ حدیث پیش کی گئی تو آپ نے فرمایا کان اسلام ابی ھریرۃ بعد ماقتل ذوالیدین[1] اس کی سند کے سب راوی ثقہ ہیں سوائے عبداللہ العمری کے۔ ان پر بعض نے جرح کی ہے لیکن حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے بارہ میں فیصلہ یہ کیا ہے کہ راوی تو سچے ہیں البتہ حفظ میں کچھ کمی ہے لہٰذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

حنفیہ کی تائید پہلے بتایا جاچکا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ حدیث ذوالیدین سے اپنے موقف پر استدلال کرتے ہیں اور ان کا استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہو اس لئے یہ بحث کہ ذوالیدینؓ والا واقعہ نسخ کلام سے پہلے ہوا یا بعد میں اس میں شافعیہ ومالکیہ کی حیثیت مدعی اور مستدل کی ہے ان کے ذمہ دلائل سے یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام کے بعد کا ہے (اس پر شافعیہ وغیرہ کی طرف سے پیش کردہ اہم تمسکات کا مختصراً جواب ہوچکا ہے) حنفیہ کی حیثیت صرف مانع کی ہے۔ اس لئے کہ وہ اس حدیث سے اپنے کسی موقف پر استدلال نہیں کرتے اس لئے حنفیہ کے ذمہ دلیل نہیں ہے ان کا منصب صرف دوسری طرف سے پیش کردہ دلائل کے مقدمات پر منع وارد کرنا ہے لیکن اس کے باوجود حنفیہ نے اس سلسلہ میں کچھ دلائل بھی پیش کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ نسخ الکلام سے پہلے کا ہے اور جس قسم کی کلام کی گنجائش اس واقعہ سے سمجھ میں آتی ہے وہ سب منسوخ ہے اہم دلیل یہ ہے کہ اس زیر بحث روایت میں تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ اس واقعہ میں موجود

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۹۵ ج ۱۔

تھے وفی القوم ابوبکرؓ و عمرؓ لیکن اس کے باوجود طحاوی نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی اسی نوعیت کا واقعہ پیش آیا تھا اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے پوری نماز دوبارہ پڑھائی تھی[1]۔ اس واقعہ کے علم کے باوجود حضرت عمرؓ کے اس حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ آپ اس کو منسوخ سمجھتے تھے۔

وجوہ ترجیح

(۱) اس مسئلہ میں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے مالکیہ اور شافعیہ نے حدیث ذوالیدین سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث اگرچہ صحیحین میں موجود ہے لیکن اس میں کئی طرح کا اضطراب ہے جس کی تفصیل آثار السنن کے حاشیہ پر ملاحظہ فرمائیں۔ اگرچہ محدثین نے مختلف روایات میں تطبیق یا ترجیح کی کوشش کی ہے لیکن ایسے شدید اضطراب سے استدلال کا وزن کمزور ضرور ہو جاتا ہے۔

(۲) حدیث ذوالیدین کسی کے مذہب پر بھی مکمل طور پر منطبق نہیں ہوتی اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عمل کثیر ہو جانے کے باوجود آگے نماز پڑھا دی ہے۔ حجرے میں جانا وہاں سے واپس آنا، خاص ہیئت سے تنے پر ٹیک لگانا وغیرہ یقیناً عمل کثیر ہیں اور شافعیہ کا مختار یہ ہے کہ اگر عمل کثیر نماز میں ناسیاً بھی ہو جائے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، ان کو بھی اس میں یہی توجیہ کرنی پڑے گی کہ یہ سب امور منسوخ ہیں۔ یہ ابتداء اسلام پر محمول ہیں تو کلام کے بارہ میں کیوں اس کو منسوخ نہیں مان لیتے۔

(۳) شافعیہ وغیرہ نے اس حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ چونکہ یہ کلام ناسیاً ہوئی تھی اور ناسیاً کلام سے نماز نہیں ٹوٹتی اس لئے اسی پر بناء کر کے آگے نماز پڑھا دی لیکن یہ توجیہ بہت مشکل ہے۔ ناسیاً کا ان کے ہاں مطلب یہ ہے کہ اس شخص کو نماز میں ہونے کا علم نہ ہو جن صحابہؓ نے باتیں کیں کیا ان کو علم نہیں تھا کہ ابھی تک نماز پوری نہیں ہوئی[2] اس کلام کو کلام ناسی قرار دینے والی توجیہ بہت بعید ہے۔ خصوصاً مستدل کے منصب کے بالکل منافی ہے۔

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۹۴ ج ۱۔

[2] اس واقعہ میں کئی قسم کی کلام ہوئی ایک تو ذوالیدین کا سوال أقصرت الصلوۃ الخ اس کے بعد نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا ارشاد لم انس ولم تقصر پھر ذوالیدینؓ کا یہ کہنا قد کان بعض ذلک پھر آپ کا صحابہؓ سے سوال اور صحابہؓ کا جواب نعم! ان تمام سوالات و جوابات میں آپ کے قصر اور نسیان کی نفی فرمانے سے پہلے کی کلام میں تو یہ تاویل چل سکتی ہے کہ چونکہ انہوں نے پہلے یہ سمجھا تھا کہ شاید نماز مختصر ہو گئی ہے۔ اس لئے انہوں نے اپنے آپ کو خارج صلوۃ سمجھ کر کلام کی لیکن آپ کے یہ فرما دینے کے بعد کہ "لم انس ولم تقصر" یہ بات یقینی ہو گئی کہ نماز مختصر نہیں ہوئی اور یہ بھی صحابہؓ کو یقین تھا کہ رکعات پوری نہیں پڑھی گئی ہیں اور صحابہؓ میں اس پر چہ میگوئیاں بھی شروع ہو گئی تھیں " فقالوا أقصرت الصلوۃ " خصوصاً ذوالیدین کو تو مکمل یقین تھا

(اگلے صفحہ پر)

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو یہ تعلیم دی تھی کہ اگر نماز میں لقمہ دینے کی ضرورت پیش آجائے تو مرد تسبیح کرے اور عورت تصفیق۔ اس واقعہ میں کسی نے ایسا نہیں کیا معلوم ہوا کہ یہ شروع شروع کا واقعہ ہے تسبیح و تصفیق کی تعلیم بعد میں ہوئی ہے۔ غالباً لقمہ دینے کے لئے تسبیح و تصفیق کی تعلیم کی ضرورت تبھی پیش آئی ہو گی جبکہ کلام منسوخ ہوئی ہو گی تو نسخ کلام اور تعلیم تسبیح تقریباً ایک زمانہ کی باتیں ہیں جو اس واقعہ کے بعد ہوئی ہیں۔

(۵) ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ احادیث صریحہ ہیں حرمت کلام پر صراحۃً دلالت کر رہی ہیں جب کہ یہ واقعہ غیر صریح اور محتمل ہے۔

(۶) ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ ضوابط کلیہ اور تشریع عام ہیں اور حدیث ذوالیدین واقعہ جزئیہ کی حکایت ہے جس کا محمل متعین نہیں ایسی صورت میں واقعہ جزئیہ کو ضابطہ کلیہ کے تابع کرنا چاہیئے نہ کہ برعکس۔

عن عبد اللہ بن بحینۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم الظہر فقام فی الرکعتین الخ ص ۹۳

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز میں دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنے کی بجائے اٹھ کر کھڑے ہو گئے قعدۂ اولیٰ چھوٹ گیا تھا اس لئے آپ نے سجدۂ سہو کیا سلام پھیرنے سے پہلے۔

سجدۂ سہو قبل السلام کرنا چاہیئے یا بعد السلام؟

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ نماز میں اگر کوئی سہو موجب سجدۂ سہو ہو جائے تو یہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے کرنا چاہیئے یا سلام کے بعد اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں[1]

(۱) سجدۂ سہو بہر صورت سلام کے بعد کرنا چاہیئے یہ مذہب امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری وغیرہم فقہاء کا ہے۔

(۲) سجدۂ سہو بہر صورت قبل السلام کرنا چاہیئے۔ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

(۳) اگر نماز میں زیادتی ہونے کی وجہ سے سجدۂ سہو کرنا پڑے تو بعد السلام کرنا چاہیئے اور اگر کسی کمی کی وجہ سے کرنا پڑے تو قبل السلام یاد داشت کی آسانی کے لئے اسے یوں تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ القاف بالقاف والدال بالدال پہلے قاف سے مراد قبل السلام ہے اور دوسرے قاف سے مراد نقصان ہے اسیطرح پہلے دال سے مراد بعد السلام ہے اور دوسرے دال سے مراد زیادۃ ہے یہ مذہب ہے امام مالک رحمہ اللہ کا۔

(۴) جس چیز کے تدارک کے لئے سجدۂ سہو کیا جا رہا ہے دیکھا جائے کہ اس صورت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

بقیہ: چار رکعتیں نہ ہونے کا اس لئے اب یہ احتمال پختہ ہو گیا تھا کہ نماز مکمل نہیں ہوئی ابھی باقی رہتی ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قصر کی نفی فرمانے کے بعد بھی صحابہؓ کا کلام کرنا اس کو ناسیا کہنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ جس احتمال کی بناء پر وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ نماز مکمل ہو گئی ہے وہ احتمال تو ختم ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

[1] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۴۸۵، ۴۸۶ ج ۳۔

سے عملاً سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے یا نہیں ؟ اگر تو اس بھول سے تدارک کے لئے نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے سجدۂ سہو کرنا ثابت ہو تو اسی طرح سجدۂ سہو کیا جائے جیسے نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے ثابت ہے۔ مثلاً اگر کسی سے قعدۂ اولیٰ چھوٹ گیا تو قبل السلام سجدۂ سہو کرے اس لئے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے قعدۂ اولیٰ چھوٹ جانیکی وجہ سے قبل السلام ہی سجدہ کیا ہے۔ (جیساکہ زیر بحث حدیث عبداللہ بن بحینہ میں ہے) اور اگر ظہر یا عصر کی دو رکعتوں پر سلام پھیر بیٹھے تو بعد السلام سجدۂ سہو کرے اس لئے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے اس موقعہ پر اسی طرح کیا ہے جیساکہ حدیث ذوالیدین میں گذر چکا۔

اور اگر ایسا سہو ہوگیا جس کے تدارک کے لئے نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے سجدۂ سہو کرنا ثابت نہ ہو تو وہاں سجدۂ سہو قبل السلام کرے۔ یہ مذہب ہے امام احمدؒ کا۔

دلائل

احادیث سے آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا دونوں طرح سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے۔ قبل السلام بھی اور بعد السلام بھی بعض حضرات نے قبل السلام والی روایات پر کچھ کلام بھی فرمایا ہے لیکن صحیح یہی ہے دونوں طرح کا عمل نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے ثابت ہے۔ اس لئے دونوں طرح سجدۂ سہو کرنا جائز ہے اختلاف اولویت اور افضلیت میں ہے۔ ہر مجتہد نے اپنے ذوق اجتہادی اور قرائن سے ایک جانب کو ترجیح دی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک قبل السلام والی حدیثیں بیانِ جواز پر محمول ہیں اور بعد السلام والی بیان اولویت پر۔

وجوہ ترجیح

حنفیہ نے بعد السلام والی روایت کو کئی وجوہ سے ترجیح دی ہے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) احادیث فعلیہ سے دونوں طرح سجدۂ سہو کرنا ثابت ہے۔ لیکن قولی حدیث سند کے لحاظ سے زیادہ پختہ بعد السلام والی ہی ہے۔ جیساکہ ابن مسعودؓ کی متفق علیہ حدیث اسی باب کی فصل اول میں گذر چکی ہے۔ واذشك احدكم في صلوته فليتحر الصواب ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين۔

(۲) حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، انسؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ اکابر صحابہؓ اور فقہاء صحابہؓ کا مذہب یہی ہے سجدۂ سہو بعد السلام ہونا چاہیئے۔

(۳) حنفیہ کے مسلک پر عبادت اور مشقت زیادہ ہیں کیونکہ اس میں پہلے سلام پھیرا جاتا ہے پھر دو سجدے کرکے تشہد پڑھا جاتا ہے اس کے بعد پھر سلام پھیرا جاتا ہے جبکہ شافعیہ کے ہاں تشہد بھی نہیں ہے اور سلام بھی ایک

لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱ قال الحافظ فی الفتح رجالہ ثقات (اعلاء السنن ص ۱۳۸ ج ۷)

لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔ لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔

لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔ لہ شرح معانی الآثار ص ۲۹۱ ج ۱۔

ہی مرتبہ ہے۔ عبادت میں طول اور محنت کا زیادہ ہونا بھی افضلیت کا قرینہ بن سکتا ہے۔

فائدہ حنفیہ کے نزدیک سجدۂ سہو بعد السلام ہوتا ہے۔ سلام کی کیفیت میں مشائخ حنفیہ کے تین قول ہیں۔
(۱) سامنے منہ رکھتے ہوئے ایک سلام پھیرا جائے پھر سجدۂ سہو کیا جائے۔
(۲) دونوں طرف سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرنا چاہیئے۔
(۳) صرف دائیں طرف سلام پھیر کر سجدۂ سہو کر لیا جائے۔ یہ امام کرخی کا قول ہے۔

پھر ان اقوال کی ترجیح میں اختلاف ہوا ہے کسی نے کسی کو ترجیح دی ہے کسی نے کسی کو۔ صاحب بحر نے تیسرے قول کو ترجیح دی ہے[۱]

عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسهى فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلم ص۹۳۔

سجدۂ سہو کے بعد تشہد سجدۂ سہو کے متعلق دو اختلافی مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ سجدۂ سہو قبل السلام ہونا چاہیئے یا بعد السلام اس کی تفصیل ہو چکی ہے دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد دوبارہ پڑھنا چاہیئے یا نہیں؟ اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے بعد تشہد اور سلام ہونا چاہیئے ائمہ ثلثہ سے بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔ بعض نے امام شافعی کا قول یہ نقل کیا ہے کہ سجدۂ سہو کے لئے تشہد نہیں۔ امام احمد اور امام مالک سے ایک ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر سجدۂ سہو قبل السلام کیا جائے تو تشہد نہیں اور اگر بعد السلام کیا جائے تو تشہد ہے[۲]۔

عمران بن حصین کی زیر بحث جو روایت یہاں بحوالہ ترمذی مذکور ہے حنفیہ کے مذہب کے مطابق ہے۔ اسمیں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدۂ سہو کے بعد تشہد پڑھا ہے پھر سلام پھیرا ہے۔ اس حدیث پر اگرچہ کچھ کلام بھی کی گئی ہے[۳] لیکن دوسری اور روایات بھی اس کی تائید میں موجود ہیں[۴] مجموعۂ روایات یقیناً قابل احتجاج ہے۔

---

[۱] البحر الرائق ص۹۲ ج۲

[۲] تفصیل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص۴۹۶ ج۳ [۳] لیکن حاکم نے اسے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی موافقت کی ہے (ص ۳۲۳ ج ۱) [۴] مثلاً (۱) حدیث ابن مسعود مرفوعاً عند ابی داؤد (ص ۱۴۷ ج ۱) اذا كنت في صلاة فشككت في ثلاث او اربع واكبر ظنك على اربع تشهدت ثم سجدت سجدتين وانت جالس قبل ان تسلم، ثم تشهدت ايضا ثم تسلم وفي رواية عنه موقوفا .... ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين يتشهد فيهما و ليسلم اخرجه سحنون في المدونة

(باقی اگلے صفحہ پر)

باب سجود القرآن

سجدۂ تلاوت کے بارہ اہم اختلافی مسئلے دو ہیں ایک سجدۂ تلاوت کی حیثیت دوسرا سجدۂ تلاوت کی تعداد۔

سجدۂ تلاوت کی حیثیت

امام ابوحنیفہؒ اور بعض سلف کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب علی التراخی ہے ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک سنّت ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی سجدہ کی آیت آئی ہے وہاں یا تو سجدہ کرنے کا امر ہے یا سجدہ نہ کرنے پر انکار اور مذمت ہے۔ اور بعض آیات میں بعض انبیاء کے سجدہ کرنے کا ذکر ہے اور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے فبھدٰھم اقتدہ۔ جب آپ کو ان کی اقتداء کا حکم ہے تو امت کو بدرجہ اولی ہوگا ان امور کا تقاضا یہ ہے کہ ان مواقع پر سجدہ واجب ہونا چاہیئے۔

سجدۂ تلاوت کے وجوب پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں ہے اذا قرأ ابن آدم السجدۃ فسجد اعتزل الشیطان یبکی یقول یا ویلہ امر ابن آدم بالسجود فسجد فلہ الجنۃ وامرت بالسجود فابیت فلی النار[ا]۔ اس میں ظاہر ہے کہ سجدہ سے مراد سجدۂ تلاوت ہے اس کے بارہ میں لفظ یہ ہیں" امر ابن آدم بالسجود" سجدہ کا اللہ کی طرف سے ابن آدم کو امر کیا گیا ہے۔ ہم شیطان کے قول سے استدلال نہیں کر رہے بلکہ ہمارا استدلال اس بات سے ہے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اسکا یہ قول نقل فرما کر سکوت فرمایا ہے معلوم ہوا واقعی ابن آدم مامور بالسجدہ ہے یہ بھی وجوب کی دلیل ہے۔

ائمہ ثلثہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے سجدہ کی کوئی آیت تلاوت کی اور اس وقت سجدہ نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان احادیث سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ سجدہ کرنا فی الفور واجب نہیں۔ تاخیر کر سکتا ہے۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ ہمارے نزدیک بھی

بقیہ:۔ الکبری (اعلاء السنن ص ۱۴۳ ج ۷)

(۲) حدیث المغیرۃ " أن النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلّم تشہد بعد ان رفع رأسہ من سجدتی السہو رواہ البیہقی فی سننہ الکبری (ص ۳۵۵ ج ۲) وتکلم علیہ واجاب عنہ المادرینی فی الجوہر النقی بذیل نفس الصفحۃ

(ا) صحیح مسلم ص ٦١ ج ١۔ حاشیہ صفحہ ہذا)

سجدۂ تلاوت واجب علی التراخی ہے۔

تعداد سجدۂ تلاوت

قرآن کریم میں سجدۂ تلاوت کی تعداد کتنی ہے اس میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ قرآن کریم میں دس سجدے اتفاقی ہیں اور پانچ اختلافی۔ جن سجدوں کے بارے میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں۔ سورۂ حج کا دوسرا سجدہ سورۂ ص کا سجدہ اور مفصل کے تین سجدے یعنی سورۂ نجم سورۂ انشقاق اور سورۃ القلم کا ایک ایک سجدہ۔ ان پانچ سجدوں کے بارہ میں اختلاف ہے باقی سب اتفاقی ہیں۔ اب ائمہ اربعہ کے مذاہب سُنیئے۔

① امام مالک کے نزدیک قرآن کریم میں گیارہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور گیارھواں سورۂ ص کا سجدہ۔ یہ مفصل کے تینوں سجدوں اور حج کے دوسرے سجدے کو نہیں مانتے۔ امام شافعی کا قولِ قدیم بھی یہی ہے۔

② قرآن کریم میں کل پندرہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور پانچ اختلافی۔ عام طور پر کتابوں میں اسے امام احمد کا قول مشہور قرار دیا گیا ہے۔

③ کل چودہ سجدے ہیں دس اتفاقی اور تین مفصل کے اور حج کا دوسرا سجدہ یہ سورۂ ص کا سجدہ نہیں مانتے یہ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کا ایک قول ہے۔ بعض نے اسے امام احمد کا قول مشہور قرار دیا ہے۔

④ حنفیہ کے نزدیک بھی چودہ سجدے ہیں لیکن اس طرح سے کہ دس اتفاقی اور تین مفصل کے اور ایک سورۂ ص کا۔ حنفیہ سورۂ حج کا دوسرا سجدہ نہیں مانتے۔

دلائل

حنفیہ نے پانچ اختلافی سجدوں میں سے چار کا اثبات کیا ہے اور سورۂ حج کے دوسرے سجدے کی نفی کی ہے۔ ان چار میں سے سورۂ نجم والے سجدہ کی دلیل تو اس باب کی پہلی حدیث ابن عباس ہے جس میں ہے کہ سورۂ نجم پڑھنے کے بعد آپ نے سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔ اور سورۃ الانشقاق اور سورۃ القلم کے دو سجدوں کی دلیل اس باب کی دوسری حدیث ہے جس میں حضرت ابوہریرۃ فرماتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سورہ اذا السماء انشقت اور سورہ اقرأ باسم ربک میں سجدہ کیا۔ اور سورۂ ص والے سجدہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں یہ ہے کہ مجاہدؒ نے ابن عباس سے اس سجدہ کے متعلق سوال کیا تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی ومن ذریتہ داود و سلیمان الی قولہ تعالیٰ اولئك الذین ھدی اللہ فبھدٰھم اقتدہ اور فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہیں ان انبیاء کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے داؤد علیہ السلام کی اقتداء کے طور پر اس مقام پر سجدہ کیا ہے اسی طرح فصل ثالث کے آخر میں ابن عباس کی روایت ہے بحوالہ نسائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی ص وقال سجدھا داؤد توبۃ و نسجدھا شکرا۔ باقی دوسرے ائمہ کی مستدل حدیثیں جہاں جہاں آئیں گی ساتھ ساتھ جواب دیا جائے گا۔

عن ابن عباس قال سجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشرکون الخ[۹۳]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سورۂ نجم کی تلاوت کی تو آخر میں آپ نے سجدہ فرمایا آپ کے ساتھ وہاں موجود مسلمانوں اور مشرکین نے بھی سجدہ کیا بلکہ جنوں نے بھی سجدہ کیا۔ مسلمانوں کا آپ کے ساتھ سجدہ کرنا تو سمجھ میں آتا ہے مشرکین نے کیسے آپ کے ساتھ سجدہ کرلیا۔ اس کی مختلف وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

(۱) بعض نے یہ کہا ہے کہ نعوذ باللہ آپ کی زبان مبارک سے بتوں کی تعریف میں چند کلمات صادر ہوگئے تھے اس سے خوش ہوکر مشرکین نے سجدہ کیا ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ شیطان نے آپ جیسی آواز میں دوران تلاوت یہ کلمات کہے تھے اس سلسلہ میں ایک قصہ بھی گھڑا گیا ہے جو قصۂ غرانیق کے نام سے مشہور ہے۔ اس قصہ میں یہ شعر آپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے

تلك الغرانیق العلی وان شفاعتهن لترتجی۔

جمہور علماء اہل السنت والجماعت کے نزدیک مشرکین کے سجدہ کرنے کی یہ وجہ بالکل مردود اور ناقابل اعتناء ہے کیونکہ یہ ان نصوص قطعیہ کے خلاف ہیں جو عصمت انبیاء اور حفاظت وحی پر دال ہیں۔ کقولہ تعالی لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ۔ اور غرانیق والا قصہ اکثر محدثین کے نزدیک غیر ثابت ہے۔ بہت سے حضرات نے تو اسے وضع زنادقہ و ملاحدہ قرار دیا ہے۔ جن حضرات نے کسی درجہ میں اسے ثابت بھی مانا ہے انہوں نے اس میں مناسب توجیہات کی ہیں۔[۱]

(۲) بہتر وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سورۂ نجم کی تلاوت فرمائی تو اس کی تاثیر ہی ایسی قوی تھی کوئی بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور سجدہ کرنے پر مجبور ہوگیا حتی کہ آپ کے مخالفین بھی سجدہ کرنے پر مجبور ہوگئے۔ سوائے ایک سنگدل (امیہ بن خلف) کے سب ہی نے سجدہ کیا یہ سنگدل بھی متاثر تو ہوا لیکن کبر کی وجہ سے سجدہ نہ کرسکا اور چند کنکریاں اٹھا کر اپنے ماتھے سے لگالینا ہی کافی سمجھا۔

علامہ عثمانی فرماتے ہیں کہ اس سجدہ کے جذب الہی کی وجہ سے ہونے کا ایک قرینہ وہ روایت بھی ہے۔ جسے بزار نے حضرت ابوہریرۃ سے بسند صحیح نقل کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں وسجدت الدواۃ والقلم اور دارقطنی کی ایک روایت میں ہے سجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخر النجم والجن والانس والشجر۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی وجہ سے تکوینی طور پر کائنات کی ساری

---

[۱] تفصیل دیکھئے فتح الملہم ص ۱۶۵۔ ۱۶۶ ج ۲ روح المعانی وتفسیر مظہری وغیرہ کتب تفسیر (سورۂ حج قولہ تعالی وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی إلا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیتہ الآیۃ)

چیزیں متأثر ہوئی تھیں۔

عن زید بن ثابت قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والنجم فلم یسجد فیہا ص۹۳

مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ نجم سن کر اسی وقت سجدۂ تلاوت نہیں کیا یہ بتانے کیلئے کہ سجدۂ تلاوت خارج صلوۃ واجب علی الفور نہیں۔ اس حدیث سے وجوب سجدہ کی نفی لازم نہیں آتی ایسے ہی یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ سورۂ نجم میں سجدہ نہیں ہے۔

عن ابن عباس قال سجدۃ ص لیس من عزائم السجود ص۹۳

اس حدیث سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو سورۂ ص میں سجدہ کے قائل نہیں۔ جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد سجدہ کی نفی کرنا نہیں بلکہ اس کے بہت زیادہ مؤکد ہونے کی نفی مقصود ہے۔ بعض سلف نے سجدوں کو کئی اقسام پر تقسیم کیا ہے بعض کا زیادہ مؤکد بعض کا کم ہوسکتا ہے یہاں بھی اسی قسم کا فرق بتانا مقصود ہو۔ یا یوں کہا جائے "عزائم السجود" سے مراد ہے "فرائض السجود" یعنی یہ سجدہ فرض سجدوں میں سے نہیں فرض تو ہم بھی اسے نہیں کہتے ہم بھی صرف واجب ہی کہتے ہیں۔ ان تاویلوں کا قرینہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے خود ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سورت میں سجدہ نقل کیا ہے خود ہی اس کی نفی کیسے کرسکتے ہیں۔

الفصل الثانی

اس فصل کی پہلی حدیث حضرت عمرو بن العاص کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم میں پندرہ سجدے سکھائے انہیں سے تین مفصل میں تھے اور دو سورۂ حج میں اور دوسری روایت عقبۃ بن عامر کی ہے انہوں نے نبی کریم سے عرض کیا کہ سورۂ حج کو اس لئے فضیلت دی گئی ہے کہ اس میں دو جگہ سجدہ ہے آپ نے ارشاد فرمایا ہاں! ان دو روایتوں سے شافعیہ اور حنابلہ نے استدلال کیا ہے سورۂ حج کے دوسرے سجدہ کے ثبوت پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری روایت کے بارہ میں تو صاحب مشکوۃ ہی نے امام ترمذی کا یہ قول نقل کردیا ہے ھذا حدیث لیس اسنادہ بالقوی اور عمرو بن العاصؓ والی روایت بھی درجۂ صحت کو نہیں پہنچتی اس میں بعض راوی مجہول اور بعض متکلم فیہ ہیں[۱]۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس سجدہ کے ثبوت یا نفی کسی طرف بھی کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں ہے۔ ایسی صورت میں آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ آثار صحابہؓ اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔ بعض صحابہؓ اس میں دو سجدوں کے قائل تھے جبکہ دوسرے بعض صحابہؓ جیسے ابن عباسؓ دوسرے سجدہ کے قائل نہیں تھے۔ جب کسی مسئلہ میں صحابہؓ کے اقوال مختلف ہوں تو ہر مجتہد کسی دلیل سے کسی ایک قول کو ترجیح دے لیتا ہے۔ حنفیہ نے ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ سورۂ حج کی اس دوسری آیت میں " اسجدوا " سے پہلے " ارکعوا " بھی ہے اور قرآن کا اسلوب یہ بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی

[۱] دیکھئے: بذل المجہود ص ۳۱۵ ج ۲۔

سجدہ کے ساتھ رکوع کا ذکر ہو وہاں سجدۂ صلوۃ مراد ہوتا ہے رکوع اور سجدہ دونوں کے مجموعہ سے نماز پڑھنا مراد ہوتا ہے۔ جیساکہ ایک آیت میں ہے تراھم رکّعا سجّدا ای تراھم مصلین۔ ایسے ہی یہاں بھی جس سجدہ کا امر ہے وہ نماز والا سجدہ ہے سجدہ تلاوت نہیں۔

حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے بہتر اسے قرار دیا ہے کہ سورۂ حج کے اس اختلافی مقام کی آیت اگر خارج صلوۃ پڑھے تو سجدہ کرلینا چاہیئے اور اگر نماز کے اندر پڑھے تو اسی وقت رکوع کرلینا چاہیئے اور رکوع ہی میں سجدہ کی بھی نیت کرلے[1] اس لئے کہ رکوع کے ضمن میں بھی سجدہ ادا ہوجاتا ہے[2]۔ اس طرح کرنے سے اختلاف سے نکل جائے گا۔

باب اوقات النھی

جن اوقات میں نماز پڑھنے سے احادیث میں نہی وارد ہوئی ہے وہ کل پانچ ہیں۔ ان میں سے دو ایک نوع کے ہیں اور تین اور نوع کے۔

نوع اوّل کے دو وقت یہ ہیں (۱) عصر کی نماز پڑھ لینے کے بعد غروب آفتاب تک۔ (۲) فجر کی نماز پڑھ لینے کے بعد طلوع آفتاب تک۔

نوع ثانی کے تین وقت یہ ہیں۔ (۱) آفتاب زرد ہونے سے لے کر مکمل غروب ہونے تک، (۲) ابتداءِ طلوع آفتاب سے لے کر سورج کے زرد رہنے تک، (۳) نصف النہار کا وقت۔

نوع اول کے دو وقتوں میں نماز سے نہی کی احادیث متواتر ہیں امام طحاوی، ابن بطال، ابن عبدالبر، سیوطی اور مناوی

---

[1] اعلاء السنن ص ۲۱۵ ج ۷۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کا فتح الملہم میں میلان سورۂ حج کے دوسرے سجدہ کے وجوب کی طرف معلوم ہوتا ہے آپ نے عقبۃ بن عامرؓ کی حدیث پر طویل بحث کرنے کے بعد اسے صالح للاحتجاج قرار دیا ہے، امام ترمذی نے اسے غیر قوی ابن لہیعہ کی وجہ سے قرار دیا ہے اور ابنِ لہیعہ کی ادلیت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جس طرح یہ حدیث حج میں تعددِ سجدہ پر دال ہے اسی طرح اس سے سجدہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس کے آخر میں ہے۔ فمن لم یسجد ھما لم یقرأھما۔ (دیکھئے ص ۱۹۳، ۱۹۴، ص ۱۹۷ ج ۱)

[2] کما رواہ ابن ابی شیبہ عن عبدالرحمن بن یزید قال سالنا عبداللہ عن السورۃ تکون فی آخرھا سجدۃ أیرکع او یسجد قال اذا لم یکن بینک وبین السجدۃ الا الرکوع فھو قریب (ص ۲۰ ج ۲)

وغیرہ حضرات نے ان کے متواتر ہونے کی تصریح کی ہے[1]۔ نوع ثانی کے اوقات میں نہی کی احادیث صحیح تو ہیں لیکن متواتر نہیں۔

اوقاتِ خمسہ کا حکم

شافعیہ کے نزدیک دونوں نوعوں کے حکم میں فرق نہیں دونوں کا ایک ہی حکم ہے وہ یہ کہ ان اوقات میں فرائض جائز ہیں اور نوافل ذوات السبب بھی جائز ہیں نوافل غیر ذوات السبب جائز نہیں۔ نوافل ذوات السبب کی مثال جیسے تحیۃ الوضوء، تحیۃ المسجد، صلوٰۃ استسقاء، صلوٰۃ کسوف وغیرہ۔ جن نوافل کو معمول بنالیا گیا ہو وہ بھی ذوات السبب میں ہی شامل ہیں[2]۔

مالکیہ کے نزدیک بھی دونوں نوعوں کا ایک ہی حکم ہے وہ یہ کہ ان تمام اوقات میں فرائض تو جائز ہیں نوافل جائز نہیں[3]۔

حنفیہ نے دُو نوعوں کے حکم میں فرق کیا ہے۔ نوعِ ثانی کا حکم یہ ہے کہ ان تینوں اوقات میں کسی قسم کی کوئی نماز بھی جائز نہیں اگر نفل پڑھے گا تو کراہت تحریمیہ کے ساتھ ادا ہوں گے۔ نفل شروع کر بیٹھے تو بہتر یہ ہے کہ توڑ کر بعد میں قضاء کرے۔ اور اگر ان اوقات میں فرض یا واجب شروع کرے گا تو باطل ہو جائیں گے۔ البتہ چند چیزیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ (۱) غروب آفتاب کے وقت اسی دن کی عصر کی نماز اگر رہتی ہو تو پڑھ سکتا ہے۔ (۲) نمازِ جنازہ اگر انہی اوقات میں سے کسی وقت میں تیار ہوا ہو تو پڑھا جا سکتا ہے۔ (۳) آیتِ سجدہ اگر انہی اوقات میں سے کسی وقت میں تلاوت کی ہو یا سنی ہو تو اسی وقت سجدہ ادا کیا جا سکتا ہے۔

نوعِ اول کے دو وقتوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں فرائض جائز ہیں۔ سجدۂ تلاوت اور نمازِ جنازہ بھی جائز ہیں۔ نوافل جائز نہیں۔ واجبات میں یہ تفصیل ہے کہ واجب کی دو قسمیں ہیں ایک واجب لعینہ دوسرا واجب لغیرہ۔ واجب لعینہ کا پڑھنا ان اوقات میں جائز ہے اور واجب لغیرہ کا پڑھنا جائز نہیں۔

پھر علماء احناف کا واجب لعینہ اور واجب لغیرہ کی تعریف میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض نے کہا کہ جس کا وجوب منجانب اللہ ہو فعل عبد کا اسکے وجوب میں دخل نہ ہو وہ واجب لعینہ ہے جیسے وتر۔ اور جس کے وجوب میں فعل عبد کا بھی دخل ہو وہ واجب لغیرہ ہے جیسے نذر۔ بالفاظِ دیگر جو چیز اصل کے اعتبار سے واجب ہو وہ واجب لعینہ ہے اور جو اصل میں تو نفل ہو کسی عارض کی وجہ سے واجب ہو گئی ہو تو وہ واجب لغیرہ ہے۔ جیسے نذر وغیرہ۔ بعض نے کہا ہے کہ جو مقصود لذاتہ ہو۔ وہ واجب لعینہ ہے اور جو مقصود لغیرہ ہو وہ واجب لغیرہ ہے۔

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۱۲۱ ج ۲۔ [2] ایضاً ص ۱۲۲ ج ۲۔
[3] معارف السنن ص ۱۲۳ ج ۲۔

وجہ فرق حنفیہ نے دونوں قسموں کے اوقات کے حکم میں فرق کیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نوع ثانی کے تین اوقات میں نماز پڑھنے سے نہی کی علت ان اوقات کے اندر نقص اور خامی کا پایا جانا ہے اور وہ خامی یہ ہے کہ ان اوقات میں شیطان سورج کے سامنے آکر کھڑا ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت مشرکین سورج کو سجدہ کر رہے ہوتے ہیں اور شیطان اس بات کا مظاہرہ کر رہا ہوتا ہے کہ گویا اسے سجدہ کیا جا رہا ہے اس لئے اس وقت میں عبادت کرنے سے ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے۔ یہاں چونکہ نہی وقت ہی کی خامی کی وجہ سے ہے اس لئے اس وقت میں ہر قسم کی نماز مکروہ ہونی چاہیئے۔

فجر اور عصر کے بعد کے وقتوں میں فی نفسہ کوئی نقص حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔ لامحالہ ان دو وقتوں میں نماز سے نہی کی علت کوئی اور ہو گی۔ حنفیہ نے اس کی علت یہ سمجھی ہے کہ چونکہ یہ دو وقت عبادت کے لئے بہت اہم ہیں اس لئے شارع کا منشاء یہ ہے کہ یہ اوقات مشغول بحق الفرض رہنے چاہئیں خواہ تحقیقاً یا تقدیراً۔ تحقیقاً مشغول بحق الفرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقۃً اس وقت میں کوئی فرض پڑھ رہا ہو یا ایسی نماز پڑھ رہا ہو جو فی معنی الفرض ہے۔ جسے ہم نے واجب لعینہ کہا تھا۔ اور تقدیراً مشغول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں فرض حقیقی یا حکمی کے علاوہ کوئی اور نماز نہ پڑھی جائے اس کو فرضوں کے لئے خالی رہنے دے تو نفل اور واجب لغیرہ کا پڑھنا چونکہ اس علت نہی کے منافی ہے اس لئے ان کی اجازت نہیں اور فرض یا واجب لعینہ کا پڑھنا اس علت کے منافی نہیں اس لئے ان کی اجازت ہے۔

الفصل الثانی

عن محمد بن ابراھیم عن قیس بن عمرو قال رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً الخ ص۹۵

طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی سنتیں قضاء کرنا اگر فجر سے پہلے دو سنتیں نہ پڑھ سکا ہو تو فجر کی نماز کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے یہ سنتیں پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول قدیم یہ ہے کہ طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ اسوقت فجر کی سنتوں کی قضا جائز ہے۔ پھر جو حضرات کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب سے پہلے سنتوں کی قضا نہیں کر سکتا ان کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ طلوع آفتاب کے بعد قضاء کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلوع آفتاب کے بعد قضاء کر سکتا ہے شیخین سے اکیلی سنتوں کی قضاء منقول نہیں۔ مفتی بہ قول امام محمدؒ کا ہے۔ کیونکہ شیخین نے بھی طلوع شمس کے بعد فجر کی سنتوں کی قضاء کی صراحۃً نفی نہیں کی[1]

---

[1] معارف السنن ص ۸۹، ۸۸ ج ۴۔

حنفیہ اور جمہور کے دلائل

(۱) ان احادیثِ متواترہ کا عموم جن میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی وارد ہوئی ہے۔

(۲) حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوۂ تبوک کے سفر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو وغیرہ نماز کی تیاری میں دیر ہوگئی تو صحابہؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو آگے کر دیا آپ دوسری رکعت میں شریک ہوئے سلام کے بعد آپ نے رہی ہوئی رکعت پوری کی۔ اس کے بارہ میں حضرت مغیرۃ بن شعبہ کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں۔ فلما سلم قام النبی صلی اللہ علیہ وسلم فصلی الرکعۃ التی سبق بہا ولم یزد علیہا شیئًا[۱]۔ اور یہ بات واضح ہے کہ آپ نے فجر کی سنتیں پہلے ادا نہیں فرمائی تھیں کیونکہ آپ کو تاخیر نماز کی تیاری کی وجہ سے ہوئی تھی۔ اور اس طرح سے سنتیں رہ جانے کا واقعہ آپ کی زندگی میں شاذونادر ہی پیش آیا ہے اگر طلوعِ شمس سے پہلے سنتیں پڑھنی جائز ہوتیں تو آپ اس موقعہ پر بیانِ جواز کے لئے ضرور پڑھتے۔

(۳) حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث مرفوع جس کی تخریج امام ترمذی نے کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلہما بعد ما تطلع الشمس[۲]۔ اس حدیث کی تخریج امام حاکم نے بھی المستدرک میں کی ہے اور اسے صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے[۳]۔

شافعیہ کی دلیل اور اس کا جواب

شافعیہ نے حضرت قیس بن عمرو کی زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو فجر کے بعد نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صبح کے وقت تو دو دو رکعتیں پڑھی جاتی ہیں (دو سنتیں۔ دو فرض) تو اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں فجر سے پہلے سنتیں نہیں پڑھ سکا اب پڑھ رہا ہوں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اس سے معلوم ہوا کہ فجر کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے سنتیں قضاء کرنا جائز ہے جمہور کی طرف سے اس دلیل کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) اس حدیث کی سند منقطع ہے۔ اس حدیث کو قیس بن عمرو سے روایت کرنے والے محمد بن ابراہیم ہیں اور صاحبِ مشکوٰۃ نے امام ترمذی سے نقل کر دیا ہے کہ محمد بن ابراہیم کا قیس سے سماع ثابت نہیں اور منقطع روایت آپ کے نزدیک حجت نہیں لہٰذا اس سے آپ کا استدلال درست نہ ہوا۔

---

[۱] سنن ابوداؤد ص ۲۱ ج ۱ باب المسح علی الخفین۔ [۲] جامع ترمذی ص ۹۶ ج ۱
[۳] مستدرک حاکم ص ۳۰۷ ج ۱۔

(۲) اگر اس حدیث کو قابلِ استدلال تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ حدیث ان احادیث صحیحہ متواترہ کے معارضہ کے قابل نہیں جن سے ہم نے استدلال کیا ہے۔ اور جن میں فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے صراحتہً نہی وارد ہے۔

(۳) یہاں مشکوٰۃ میں اس حدیث کے آخری لفظ ہیں فسکت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ نے اس پر سکوت فرمایا ترمذی میں اسی حدیث کے آخر میں سکوت کا ذکر نہیں بلکہ اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا "فلا إذن" (پھر بھی نہ پڑھا کرو) ایک یہ اضطراب ہوگیا اور اضطراب (جبکہ کسی جانب کی ترجیح یا تطبیق نہ ہو) استدلال میں مضر ہوتا ہے۔

دوسرا یہ کہ "فلا إذن" کا معنی ہمارے نزدیک ہے "فلا تصل إذن" یعنی یہ جملہ آپ نے انکار کیلئے فرمایا اور اس قسم کی تعبیر کا یہ مطلب کلام عرب میں شائع ہے مثلاً حضرت نعمان بن بشیر کی روایت ہے کہ ان کے والد انہیں کچھ ہبہ کرنا چاہتے تھے اور اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گواہ بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اپنی دوسری اولاد کو بھی اتنا ہی مال دے رہے ہو تو انہوں نے عرض کیا نہیں تو آپ نے فرمایا "لا اشهد على الجور" میں اس ظلم کا گواہ نہیں بننا چاہتا۔ اسی سلسلہ میں صحیح مسلم (ص ۳۷ ج ۲) کی ایک روایت کے لفظ ہیں "فلا إذن" اس کا مطلب یہی ہوسکتا ہے "فلا تعطه إذن" یا "فلا اشهد إذن" غرضیکہ انکار مقصود ہے۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے اس مطلب پر تفصیلی کلام کی ہے اور اس پر کافی شواهد جمع کردیئے ہیں[1]۔

عن جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يا بني عبد مناف ص۹۵

ہر طواف کے بعد دو رکعتیں پڑھنا سُنّت یا واجب ہیں لیکن اگر کسی شخص کا طواف وقت مکروہ میں ختم ہو تو اُسی وقت یہ دو رکعتیں پڑھ لے یا وقتِ مکروہ گذرنے کا انتظار کرے اسمیں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس وقت طواف ختم ہو اسی وقت یہ دو رکعتیں پڑھلے۔ حنفیہ اور جمہور کا مذہب ہے کہ وقتِ مکروہ کے گذرنے کا انتظار کرے۔ مثلاً اگر فجر کے بعد طواف کیا ہے تو طلوع شمس تک توقف کرے طلوعِ شمس کے بعد یہ دو رکعتیں پڑھ لے۔

حنفیہ وجمہور کی دلیلیں

(۱) وہ احادیث جن میں ان اوقات میں نماز پڑھنے سے نہی ہے۔

(۲) صحیح بخاری (ص ۲۲۰ ج ۱) میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر انہیں کہا تھا کہ جب صبح کی نماز کھڑی ہو تو تم طواف کر لینا چنانچہ انہوں نے اس وقت طواف کیا لیکن طواف کی دو رکعتوں کے بارہ میں صحیح بخاری میں لم تصل حتی خرجت یعنی حضرت ام سلمہؓ نے وہیں طواف کی رکعتیں نہیں پڑھیں بلکہ وہاں سے نکل کر باہر آکر پڑھیں۔

طواف کے بعد کی دو رکعتوں کے بارہ میں افضل یہی ہے کہ وہ مسجد حرام ہی

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۹۳۔۹۴۔۹۵ ج ۴

میں مقامِ ابراہیم کے پاس ادا کی جائیں لیکن ام سلمہؓ نے یہ افضل طریقہ چھوڑ کر باہر آکر دو رکعتیں پڑھی ہیں اسکی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ طلوعِ شمس سے پہلے یہ رکعتیں نہیں پڑھنا چاہتی تھیں۔ جب سورج طلوع ہوگیا تو جہاں تھیں وہیں یہ رکعتیں پڑھ لیں۔ حضرت ام سلمہؓ نے اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کیا ہے اور آپ کا انکار بھی اس پر ثابت نہیں۔

(۳) صحیح بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت عمرؓ کا اثر نقل کیا گیا ہے تعلیقاً کہ حضرت عمرؓ نے صبح کی نماز کے بعد بیت اللہ کا طواف کیا لیکن (افضلیت کے باوجود) طواف کی دو رکعتیں وہاں ادا نہیں کیں بلکہ سوار ہو کر وہاں سے آگئے اور ذی طوی میں پہنچ کر یہ رکعتیں پڑھیں۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ فجر کی نماز کے بعد طواف کیا جائے تو اسی وقت دو رکعتیں نہیں پڑھنی چاہئیں بلکہ طلوعِ شمس کا انتظار کرنا چاہیئے۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر امام طحاویؒ نے موصولاً بھی نقل کیا ہے[1]

امام بخاری نے اس مقام پر حضرت ابن عمرؓ کا اثر یہ نقل کیا ہے۔ کان ابن عمر یصلی رکعتی الطواف مالم تطلع الشمس لیکن امام طحاویؒ نے ابن عمرؓ کا اثر اس طرح نقل کیا ہے ان ابن عمرؓ قدم مکة عند صلوٰة الصبح فطاف ولم یصل إلا بعد ما طلعت الشمس[2]

شافعیہ کی دلیل

(۱) حضرت جبیر بن مطعمؓ کی زیرِ بحث حدیث یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البیت وصلی اية ساعة شاء من لیل أو نهار۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی عبد مناف سے فرمایا تھا کہ کسی کو بھی اس گھر میں آنے سے نہ روکو، دن یا رات کو جس وقت کوئی چاہے آکر طواف کرے اور نماز پڑھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ کے پاس ہر وقت نماز پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

(۲) اس باب کے آخر میں حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے۔ لاصلوة بعد الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس إلا بمكة إلا بمكة إلا بمكة۔ اس میں مکہ کا استثناء ہے۔

جوابات

پہلی دلیل کے جمہور کی طرف سے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حدیث اپنے عموم پر نہیں بلکہ مخصوص ہے مخصص ان اوقات میں نہی پر دلالت کرنے والی احادیثِ کثیرہ ہیں۔

(۲) علامہ فضل اللہ تورپشتی نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کا مطلب سمجھنے کے لئے اس کے شانِ ورود پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ شانِ ورود یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں قریش کی یہ عادت تھی کہ وہ خاص اغراض کے لئے بیت اللہ کے دروازے بند کر دیتے تھے اور لوگوں کو اندر داخل ہونے سے روک دیتے تھے۔ نبی کریمؐ انکی اس رسم بد کی تردید فرمانا چاہتے ہیں اصل مقصود یہ بتلانا ہے

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۲۴ ج ۱ [2] ایضاً۔

کہ اس گھر پر کسی کی اجارہ داری نہیں ہونی چاہیئے۔ جس وقت بھی کوئی اللہ کا بندہ اس میں داخل ہونا چاہے اس کو روکنے کی اجازت نہیں۔ باقی اندر آکر کیا کرنا ہے کیا نہیں کرنا کس وقت نماز پڑھنی ہے کس وقت نہیں۔ یہ تفصیلات اس حدیث کا موضوع نہیں۔ یہ باتیں آپ پہلے ہی بیان فرما چکے تھے خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کا اصل موضوع اصلاح تولیت ہے۔

(۳) اسی سے ملتا جلتا ایک جواب امام طحاویؒ نے بھی دیا ہے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں طواف وصلی سے مراد ہے کہ جائز حدود کے اندر رہتے ہوئے کوئی طواف کرے یا نماز پڑھے تو اس کو مت روکو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص طواف یا نماز میں ناجائز انداز اختیار کرتا ہے تو اس کو روکنے کی نہی نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ طواف اور نماز کے کون کون سے انداز ناجائز ہیں۔ یہ اس حدیث میں بیان کرنا مقصود نہیں۔ اس کا بیان دوسری احادیث میں تفصیل سے موجود ہے۔ لہٰذا اب اگر کوئی شخص ننگا ہو کر طواف کرنے لگے جیسا کہ زمانۂ جاہلیت کی رسم تھی تو اسے روکنا اس حدیث کے منافی نہیں ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف سے منع کرنے کی نہی کی ہے اس لئے اسے نہ روکا جائے بلکہ اسے روکا جائے گا کیونکہ اس نے طواف کا غلط انداز اختیار کیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز میں ناجائز یا مکروہ طریقہ اختیار کرتا ہے تو اسے بھی روکا جائے گا اور یہ روکنا اس حدیث کے منافی نہ ہوگا۔ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کی روشنی میں نماز کے مکروہ طریقوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ فجر یا عصر کے بعد نماز پڑھی جائے[۱]

حضرت ابوذرؓ والی حدیث کے بارہ میں محقق ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کئی وجہ سے معلول[۲] ہے۔

(۱) اس حدیث کو حضرت ابوذرؓ سے نقل کرنے والے مجاہد ہیں اور مجاہد کا حضرت ابوذرؓ سے سماع نہیں۔

(۲) اس کی سند میں دو راوی ضعیف ہیں ابن مؤمل اور حمید مولی عفراء۔

(۳) اس کی سند میں اضطراب ہے۔

عن ابی هريرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن الصلوٰة نصف النهار حتی تزول الشمس (الخ ۹۵)

اس حدیث میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے سے نہی ہے لیکن یوم جمعہ کا اس سے استثناء ہے۔ اسی طرح اس کے بعد والی حدیث ابو قتادہؓ میں ہے۔ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے دن نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا جائز ہے اس کے علاوہ باقی دنوں میں مکروہ ہے (بالتفصیل الذی ذکرنا من قبل) امام ابو حنیفہؒ

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۱۴ ج ۱۔

[۲] کذا فی المرقاة ص ۵۰ ج ۳

اور امام محمدؒ کے نزدیک جمعہ سمیت ہفتہ کے ساتوں دنوں میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے۔

پھر علماء احناف کا ترجیح میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اور بعض نے طرفین کے قول کو۔[۱]

جو حضرات یوم جمعہ اور باقی ایام میں تسویہ کے قائل ہیں وہ ان احادیث صحیحہ کثیرہ سے استدلال کرتے ہیں جن میں نصف النہار کے وقت نماز پڑھنے سے مطلقاً نہی وارد ہوئی ہے جمعہ کا کوئی استثناء نہیں ہے

جو حضرات استثناء کے قائل ہیں وہ زیر بحث دو حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں۔ دوسری طرف سے ان کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ پہلی حدیث کے بارہ میں حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے " فی اسنادہ مقال"[۲] اور دوسری کے متعلق خود صاحب مشکوٰۃ نے امام ابو داؤد کا قول نقل کر دیا ہے " ابو الخلیل لم یلق ابا قتادۃ" لہٰذا یہ بھی منقطع ہوئی۔

اگر ان دو حدیثوں کو قابل استدلال تسلیم کر بھی لیں تو تب بھی یہ اس پایہ کی نہیں ہیں جس پایہ کی مطلقاً ممانعت والی حدیثیں ہیں۔ نیز وہ حدیثیں محرم ہیں اور یہ مبیح اس لئے بھی مطلق ممانعت والی احادیث کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

باب الجماعۃ وفضلہا

نماز باجماعت کی مشروعیت کب ہوئی اس میں بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ جماعت کی نماز ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں مشروع ہوئی اور بعض علماء کا خیال ہے کہ جماعت مکی زندگی ہی میں مشروع ہو گئی تھی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بعض واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی زندگی میں بھی نماز باجماعت ادا کی ہے ان میں سب سے اہم واقعہ امامت جبرئیل علیہ السلام ہے۔ یوں کہنا چاہیئے کہ نماز باجماعت کی مشروعیت تو مکہ ہی میں ہو گئی تھی لیکن مواظبت مدینہ منورہ میں آکر شروع ہوئی، مکہ میں مشرکین کے غلبہ تسلط اور ان کی ایذاء رسانی کے خطرہ کے پیش نظر صحابہؓ عموماً گھروں ہی میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

نماز باجماعت کا حکم اس بات پر تو پوری امت کا اتفاق ہے کہ مرد کے لئے جماعت کے ساتھ نماز

---

[۱] دیکھئے بذل المجہود ص ۱۷۸، ۱۷۹ ج ۲۔

[۲] کذا فی بذل المجہود ص ۱۷۸ ج ۲۔

پڑھنا اکیلے نماز پڑھنے سے کئی گنا افضل ہے۔ اور یہ کہ اسلام میں جماعت کی بڑی تاکید ہے۔ بغیر عذر کے سستی کی وجہ سے جماعت چھوڑنا بری بات ہے۔ اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ بعض اعذار ایسے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے۔ چاروں فقہوں میں ان اعذار کی تفصیلات موجود ہیں۔ لیکن اگر کوئی عذر نہ ہو تو جماعت کی نماز کا حکم کیا ہے؟ فرض ہے، واجب ہے یا سُنّت؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا واجب ہے یہی مختار ہے دوسرا قول یہ ہے کہ سنت مؤکدہ ہے بعض حضرات نے اس قول کو بھی ترجیح دی ہے۔ وجوب اور سنتِ مؤکدہ قریب قریب ہی ہیں۔ شافعیہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ سنت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ فرضِ کفایہ ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا فرض عین ہے آیا جماعت میں شریک ہونا صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ان کے دو قول ہیں ایک شرطیت کا دوسرا عدمِ شرطیت کا اصحابِ ظواہر کے نزدیک جماعت سے نماز پڑھنا صحتِ صلوٰۃ کے لئے شرط ہے۔ جن کے نزدیک جماعت شرطِ صحت ہے۔ ان کے نزدیک بلا عذر تنہا پڑھنے سے نماز نہیں ہوگی جن کے نزدیک نماز فرض عین ہے شرط نہیں ان کے نزدیک تنہا بھی صحیح ہوجائے گی لیکن ترک فرض کا گناہ ہوگا۔

اس باب میں ایسی بہت سی احادیث پیش کردی گئی ہیں جن میں جماعت کا تاکیدی حکم ہے یا اس کے چھوڑنے پر سخت وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔ ان احادیث کا تقاضا یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا فرض یا واجب ہونا چاہیئے جو حضرات وجوب یا فرضیت کے قائل ہوئے ہیں وہ انہی احادیث کی وجہ سے ہوئے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ بعض احادیث ایسی بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ جماعت کا معاملہ اتنا زیادہ شدید نہیں ہے اس میں کچھ نہ کچھ گنجائش ہے جیسے اس باب کی چوتھی حدیث میں ہے کہ اگر جماعت کے وقت کھانا آجائے تو پہلے کھانا کھا لینا چاہیئے بعض اوقات ابن عمرؓ قرأت کی آواز سن رہے ہوتے پھر بھی کھانا جاری رکھتے۔ دونوں قسموں کی روایات کے پیش نظر بعض حضرات سنیت کے قائل ہوگئے۔

وعنہ قال أتی النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم رجل اعمٰی الخ ص۹۵

یہ نابینا صحابی حضرت ابن ام مکتوم تھے[۱] انہوں نے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے پوچھا کہ میں نابینا آدمی ہوں اور کوئی آدمی بھی ایسا نہیں ہے جو مجھ کو مسجد تک لا سکے تو کیا مجھے گھر میں نماز پڑھنے کی اجازت ہے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اوّلاً اجازت دے دی بعد میں پوچھا کہ کیا تمہیں اذان کی آواز سُنتی ہے انہوں نے عرض کیا: جی ہاں آپ نے ارشاد فرمایا "فأجب" یعنی پھر نماز کیلئے آجایا کرو۔ پہلے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کو رخصت پر عمل کرنے کی اجازت دی تھی پھر عزیمت پر عمل کرنے کا حکم فرمایا۔ مطلب یہ تھا کہ اگرچہ ایسی صورت میں گھر میں نماز پڑھنا

---

[۱] کذا فی سنن ابی داؤد ص ۸۲ ج ۱۔

جائز ہے لیکن جب تمہارا گھر زیادہ دور نہیں ہے اور مسجد میں آنے میں بہت زیادہ مشقت نہیں ہے تو بجائے رخصت کے عزیمت پر ہی عمل کرلیا کرو. تمہارے مرتبہ اور شوق کے لائق یہی ہے کہ مسجد میں ہی آجایا کرو.

ابو داؤد وغیرہ کی بعض روایات میں لفظ ہیں "لا اجد لك رخصة" محقق ابن الہمام نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے لا اجد لك رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها[1] حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابن ام مکتوم کا مزاج سمجھتے تھے کہ یہ جماعت کا ثواب اور اس کی برکات چھوڑنے کے لئے کبھی تیار نہیں ہو سکتے.

عن ابن عمر انه اذن بالصلوٰة في ليلة ذات برد وريح ثم قال الا صلوا في الرحال الخ ص۹۵

(شدید سردی، بارش اور آندھی بالاتفاق ان اعذار میں سے ہیں جن کی وجہ سے ترک جماعت جائز ہے" الا صلوا في الرحال" میں امر اباحت کے لئے ہے. جیساکہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی ایک روایت میں لفظ یہ ہیں ليصل من شاء منكم في رحله[2] یعنی ترک جماعت رخصت ہے. امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہ سے سخت کیچڑ کی صورت میں جماعت کے متعلق سوال کیا آپ نے فرمایا لا احب تركها[3] امام محمد نے اپنے مؤطا میں یہ حدیث نقل کرکے لکھا ہے هذا حسن والصلوٰة في الجماعة افضل[4] اس حدیث کے لفظ یہ ہیں انه اذن بالصلوٰة في ليلة ذات برد وريح ثم قال الا صلوا في الرحال. ثم قال کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ الفاظ اذان سے فارغ ہونے کے بعد کہے ہیں)

عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المكتوبة ص۹۵

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب فرض نماز کے لئے اقامت کہہ دی جائے تو اس فرض کے علاوہ کسی اور نماز میں مشغول نہیں ہونا چاہیئے. اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ کسی نماز کی اقامت شروع ہو جانے کے بعد فجر کی سنتوں کے علاوہ کسی قسم کی سنتیں یا نفل پڑھنا مکروہ ہے. فجر کی سنتوں کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے. امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک فجر کی دو سنتیں بھی اقامت ہو جانے کے بعد مکروہ ہیں. امام ابو حنیفہ اور امام مالک فی الجملہ اس کے جواز کے قائل ہیں البتہ تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے. مالکیہ کے نزدیک سنتوں میں مشغول ہونے کے باوجود اگر فرض کی دونوں رکعتیں مل جانے کی امید ہو تو خارج از مسجد یہ دو رکعتیں پڑھ لینا جائز ہے.

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اول تو کوشش کرنی چاہیئے کہ گھر ہی سے سنتیں پڑھ کر آئے. اگر یہ نہ ہو سکے تو مسجد

---

[1] كذا في المرقاة ص ۵۴ ج ۳. [2] صحیح مسلم ص ۲۴۳ ج ۱.
[3] مرقات ص ۵۴ ج ۳. [4] مؤطا امام محمد ص ۱۲۸.

کے دروازہ کے پاس کوئی جگہ ہو تو وہاں پڑھ لے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ایک صورت جائز ہے وہ یہ کہ اگر جماعت مسجد کے شتوی حصہ میں ہو رہی ہو تو سُنتیں صیفی حصہ میں پڑھ سکتا ہے اور اگر صیفی حصہ میں ہو رہی ہو تو شتوی حصہ میں پڑھ سکتا ہے۔

اصل مذہب حنفی تو یہی ہے کہ ایسی صورت میں سُنتیں مسجد سے باہر ہی پڑھنی چاہئیں مسجد کے اندر پڑھنی مکروہ ہیں۔ لیکن بعد کے مشائخ امام طحاوی وغیرہ نے ضرورتِ شدیدہ کے وقت امام سے دور ہو کر پڑھنے کی اجازت دے دی۔ یہ اجازت بھی اس وقت ہے جبکہ فرضوں کی دوسری رکعت امام کے ساتھ ملنے کی توقع ہو۔[۱]

حنفیہ اور مالکیہ نے فجر کی دو سنتوں اور باقی سنتوں میں فرق کیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی دو سنتوں کی احادیث میں تاکید زیادہ آئی ہے جیساکہ آگے باب السنن وفضائلہا میں آئے گا۔

امام شافعی اور امام احمد زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بالاتفاق متروک الظاہر ہے اس لئے کہ اس کو اپنے ظاہر اور عموم پر رکھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ جب کسی بھی جگہ اقامت ہو جائے تو دنیا کے کسی حصہ میں کوئی اور نماز درست نہیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں سب کے نزدیک۔ مثلاً عورتیں گھروں میں دوسری نمازیں پڑھ سکتی ہیں۔ معلوم ہوا یہ حدیث کسی کے نزدیک بھی اپنے عموم پر نہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب اقامت ہو جائے تو اس جگہ دوسری نماز نہیں پڑھنی چاہیئے جہاں جماعت کھڑی ہے۔[۲] اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ بلکہ بتایا جاچکا ہے کہ اصل مذہب حنفی یہی ہے کہ اقامت کے بعد مسجد کے اندر یہ دو سُنتیں مکروہ ہیں۔

(عن ابن عمرؓ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم استأذنت امرأۃ احدکم الی المسجد فلا یمنعہا ص۹۶)

روایات صحیحہ کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتوں کو نماز کے لئے مسجد میں آنے کی اجازت تھی۔ لیکن اس کے متعلق مندرجہ ذیل امور ضرور ملحوظ رہنے چاہئیں۔

(۱) عہدِ رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت تو تھی لیکن یہ اعلان اس وقت بھی واضح طور پر کر دیا گیا تھا کہ عورت کے لئے افضل یہی ہے کہ وہ اپنے گھر میں نماز ادا کرے۔ اور یہ کہ عورت کی نماز جتنی پوشیدہ اور اندھیری جگہ میں ہوگی اتنی ہی افضل ہوگی۔ جیساکہ فصل ثانی میں ابن مسعودؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ صلوٰۃ المرأۃ فی بیتہا افضل من صلوتہا فی حجرتہا وصلوتہا فی مخدعہا افضل من صلوتہا فی بیتہا۔

[۱] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۷۲ تا ۷۵ ج ۴۔ [۲] بعض روایات سے صراحۃً بھی مسجد کی تخصیص معلوم ہوتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن ص ۷۹، ۸۰ ج ۴۔

(۲) عہدِ رسالت میں بھی جو اجازت دی گئی تھی وہ بڑی پابندیوں کے ساتھ دی گئی تھی مثلاً یہ کہ خوشبو لگا کر مسجد میں نہ آئے اور فرمایا کہ اگر کوئی عورت مسجد میں آنے کیلئے خوشبو لگائے تو اس کی نماز اس وقت تک قبول نہ ہو گی. جب تک کہ وہ غسل کر کے اس کو دھو نہ ڈالے اور اس عورت کو زانیہ قرار دیا گیا جو خوشبو لگا کر کسی مجلس کے پاس سے گذر بھی جائے۔

(۳) عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دینے کی ایک خاص ضرورت بھی تھی وہ یہ کہ اس وقت نئے نئے احکام نازل ہوتے رہتے تھے. نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نئے احکام بتانے ہوتے یا کوئی اور وعظ ونصیحت کرنی ہوتی تو عموماً نمازوں کے وقت ایسا ہوتا تھا. یہ باتیں عورتوں تک پہنچانے کا اور کوئی ذریعہ نہیں تھا اس لئے عورتوں کو بھی مسجد میں آنے کی اجازت دیدی گئی تاکہ وہ بھی یہ باتیں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سُن لیں۔

(۴) جس زمانہ میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت دی گئی تھی. وہ زمانہ آج کے زمانہ سے بہت مختلف تھا. دل پاک اور صاف تھے. معاشرہ برائیوں سے پاک تھا اکثروں کے دل میں برائی کا خیال بھی نہیں آتا تھا. اگر کسی بتقاضائے بشریت کوئی گناہ ہو بھی گیا تو فوراً دربار رسالت میں حاضر ہو کر خود اپنی غلطی کا اقرار کیا اور اس وقت تک چین نہ لیا جب تک اس فعل کی شرعی سزا لاگو نہیں کر دی گئی. بعض صحابہؓ سے بوس وکنار ہو گیا تو اس پر ان کو اتنی ندامت ہوئی کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے عرض کیا کہ میں نے ایسا جرم کر لیا ہے جو موجبِ حد ہے. یہ حالت تو ان کے دلوں کی مسجد سے باہر تھی ظاہر ہے مسجد میں آکر دل اور بھی حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہوں گے خصوصاً نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی وہاں موجودگی میں ظاہر ہے کہ اس پاکیزگی کا بعد کے ادوار میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

(۵) جب عہد رسالت میں عورتوں کو مسجد میں آنے کی اجازت ایک خاص مقصد کے تحت تھی جواب باقی نہیں رہا اور یہ اجازت ایک خاص ماحول کے پیش نظر دی گئی تھی جس میں اس کے بعد بہت زیادہ تبدیلیاں آگئی ہیں تو عہد رسالت کی اس اجازت سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ آج کل بھی عورتوں کو مسجد میں آنے کی اسی طرح اجازت ہونی چاہیئے جیسی عہد رسالت میں تھی. حضرت عائشہؓ سے زیادہ کون حدیث پر عمل کرنے کا شیدائی ہو سکتا ہے. ان کا ارشاد صحیح بخاری شریف میں موجود ہے. لو ادرك رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ما احدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل[1]. عورتوں نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بعد جو کچھ کرنا شروع کر دیا ہے. اس کو اگر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اپنی زندگی میں دیکھ لیتے

---

[1] صحیح البخاری: ۱

تو خود ہی ان کو مسجد میں آنے سے روک دیتے۔ حضرت عائشہ رضؓ کے بارہ میں یہ تصوّر بھی نہیں کیا جاسکتا کہ ایک چیز کی رسُول اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اجازت عامہ دیں اور یہ انہیں اپنے زمانہ کے لئے غیر مناسب قرار دیں۔ حضرت عائشہ رضؓ کے اس ارشاد کی یہی وجہ ہوسکتی ہے کہ وہ جانتی تھیں کہ ان کو یہ اجازت خاص حالات کے پیشِ نظر دی گئی تھی اور اب چونکہ وہ حالات نہیں رہے اس لئے اب انکا نکلنا مناسب نہیں اور پھر حضرت عائشہ رضؓ بھی اس دور کی بات کررہی ہیں جبکہ خیر القرون کا زمانہ تھا اور صحابہؓ کرام کی کافی تعداد زندہ تھی اگر اس وقت کے حالات حضرت عائشہ رضؓ کی نظر میں اس قابل تھے کہ ان میں عورتوں کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا جائے تو آج کل کے حالات تو بدرجۂ اولیٰ اس بات کے متقاضی ہیں کہ ان کو مسجدوں میں آنے کی اجازت نہ دی جائے اور جب اللہ کے گھروں میں آنے کا یہ حکم ہے تو بغیر ضرورت کے بازاروں میں پھرنے کی کیسے اجازت دی جاسکتی ہے۔

(۶) اس باب کے آخر میں حضرت ابنِ عمر رضؓ کی دو روایتیں ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ نے ایک مرتبہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد سُنایا لا تمنعوا النساء حظوظهن من المساجد اذا استاذنكم۔ اس پر ان کے صاحبزادے بلال نے کہا ” واللہ لنمنعهن“ اس پر ان کو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بہت سخت ڈانٹا اور ایک روایت کے مطابق آخر وقت تک ان سے ناراض رہے اور ان سے بات نہیں کی۔ حضرت ابنِ عمرؓ کی ناراضگی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ بلال عورتوں کو مسجد میں آنے سے روکنے کے قائل کیوں ہیں۔ بلکہ وجہ یہ تھی کہ ان کا بات کرنے کا انداز ایسا تھا جس میں حدیث سے معارضہ کی صورت بنتی تھی۔ اس لئے ابنِ عمر رضؓ اس معارضہ صوریہ پر ناراض ہوئے۔ اگر بلال یوں کہہ دیتے۔ مثلاً۔ ”اب وہ حالات نہیں رہے۔“ ”اب عورتوں کے حالات بدل چکے ہیں“ وغیرہ وغیرہ تو ابنِ عمرؓ ناراض نہ ہوتے۔ اس جیسا ایک واقعہ امام ابویوسف سے بھی مروی ہے۔ انہوں نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو کدو بہت پسند تھا۔ اس پر ایک شخص نے کہا میں تو اسے پسند نہیں کرتا۔ اس پر امام ابویوسف نے کہا کہ فوراً ایمان کی تجدید کرو ورنہ تمہیں قتل کر دوں گا۔[1] کسی کھانے کا مرغوب ہونا یا نہ ہونا اگرچہ ایک طبعی امر ہے اس پر کوئی پابندی نہیں۔ لیکن اس شخص کا انداز سوءِ ادبی والا تھا۔ اس لئے امام ابویوسف نے اس کی تادیب فرمائی۔ یہ حضرات جب حدیث سے معارضہ صوریہ پر اتنے کبیدہ خاطر ہوتے ہیں۔ حدیث سے حقیقی معارضہ کو کب گوارا کرسکتے ہیں۔

اگر بالفرض تسلیم بھی کرلیا جائے کہ ابنِ عمرؓ عورتوں کے مسجد میں آنے کے قائل تھے تو بھی ان کے مقابلہ میں حضرت عائشہ رضؓ کو ترجیح ہونی چاہیئے ایک تو اس وجہ سے کہ ازواجِ مطہرات میں سے ہونے کی وجہ سے وہ عورتوں سے

[1] مرقات ص ۶۶ ج ۳۔

متعلق مسائل میں نبی کریم صَلَّی عَلَیْہِ وَسَلَّم کی زیادہ مزاج شناس ہوں گی دوسرے اس لئے کہ عورتوں کے بدلتے ہوئے حالات پر ان کی نظر مرد صحابہؓ سے زیادہ ہوگی۔

الفصل الثانی

عن ثوبان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلث لا یحل لأحد ان یفعلھن : لا یؤمن رجل قوما فیخص نفسہ بالدعاء الخ ص۹۶

اس حدیث میں تین کاموں سے نہی ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی امام صرف اپنے لئے دُعاء کرے مقتدیوں کو اس میں شریک نہ کرے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ لا یؤمن رجل قوما فیخص نفسہ بالدعاء دونھم مطلب یہ ہے کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ صرف اپنے لئے دُعا کرے۔ یعنی مقتدیوں سے اس چیز کے حصول کی نفی کردے مثلاً یہ کہے اغفرلی ولاتغفرلھم۔ اگر دعاء صیغہ مفرد سے کرے لیکن مقتدیوں سے نفی نہ کرے تو کوئی مضائقہ نہیں بالخصوص جبکہ وہ دعاء صیغۂ افراد سے ہی ماثور ہو۔[۱]

عن وابصۃ بن معبد قال رأی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً یصلی خلف الصف وحدہ فأمرہ أن یعید الصلوٰۃ ص۹۹

جماعت کی نماز میں اگلی صف چھوڑ کر پچھلی صف میں اکیلے کھڑے ہوجانا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس طرح کرلیا تو عندالجمہور نماز ہوجائے گی دلیل اس کی حضرت ابوبکرہؓ کی حدیث ہے جو اسی صفحہ پر اگلے باب میں بحوالہ بخاری آرہی ہے کہ ابوبکرہؓ مسجد میں اس وقت پہنچے جس وقت نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رکوع میں تھے یہ جلدی کی وجہ سے آخری صف سے پیچھے ہی اکیلے نیت باندھ کر رکوع میں داخل ہوگئے۔ نماز کے بعد نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں فرمایا" زادک اللہ حرصًا ولاتعد" نماز کے اعادہ کا حکم نہیں فرمایا معلوم ہوا اس طرح کرنے سے نماز ہوجاتی ہے البتہ مکروہ ہے اسی لئے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا" لاتعد" دوبارہ اس طرح نہ کرنا بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک اس طرح اکیلے کھڑا ہونے کی صورت میں نماز ہی نہیں ہوتی یہ حضرات زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حدیث زیر بحث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک شخص کو اس طرح کرنے پر نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اعادہ کا یہ حکم استحباباً تھا یا تادیباً تھا۔ واللہ اعلم۔

---

[۱] الکوکب الدری ص۱۶۴ ج ا۔

باب الموقف

عن سهل بن سعد الساعدی أنہ سئل عن ای شیء المنبر الخ ص۹۹

'أثل' جنگل کا ایک خاص قسم کا درخت ہے۔ مظاہر حق میں اس کا ترجمہ "جھاؤ" سے کیا گیا ہے۔ الغابۃ جنگل کو بھی کہتے ہیں جہاں درخت زیادہ ہوں اور ایک جگہ کا نام بھی ہے جو مدینہ سے تقریباً نو میل کے فاصلہ پر تھا۔

عملہ فلان مولی فلانۃ منبر بنانے والے کا نام باقوم رومی تھا یہ غلام تھے ایک عورت کے جس کا نام عائشہ انصاریہ بتایا جاتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے قیام اور رکوع تو منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا اور سجدہ منبر سے نیچے اتر کر۔ سجدہ کر کے دوسری مرتبہ پھر منبر پر تشریف لے گئے۔ نماز میں ایک دو قدم چل لیا جائے تو یہ عمل قلیل ہی سمجھا جاتا ہے اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ منبر پر چڑھ کر نماز پڑھانے کا مقصد تعلیم تھا تاکہ سب صحابہؓ آسانی سے آپ کو دیکھ سکیں۔ جیساکہ خود آپ کا یہ ارشاد یہاں مذکور ہے۔ انما صنعت ھذا لتأتموا بی ولتعلموا صلوتی۔ یہ میں نے اس لئے کیا ہے تاکہ تم میری پیروی کرو اور میری نماز سیکھ لو۔ اس اہم مقصد کے پیش نظر نماز میں عمل قلیل کو برداشت کر لیا گیا۔ بسا اوقات ضرورت تعلیم کے لئے کراہت کا تحمل کر لیا جاتا ہے۔

عن عائشۃ قالت صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجرۃ والناس یأتمون بہ من وراء الحجرۃ ص۹۹

یہ واقعہ رمضان المبارک کا ہے۔ آپ نے ایک دن تراویح کی نماز اس طرح پڑھائی ہے کہ آپ اپنے حجرۂ شریف میں تھے اور صحابہؓ باہر کھڑے ہو کر آپ کی اقتداء کر رہے تھے۔ حجرہ سے مراد حضرت عائشہؓ کا حجرہ نہیں بلکہ اس سے مراد وہ حجرہ ہے جو عارضی طور پر مسجد کے اندر ہی اعتکاف کے لئے چٹائی وغیرہ سے بنا لیا جاتا تھا۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ مراد ہوتا تو یوں فرماتیں "فی حجرتی" یا فرماتیں "فی الحجرۃ" فی حجرہ کی تعبیر سے معلوم ہوا کہ یہ معہود اور معروف حجرہ نہیں تھا اس بات کا ایک قرینہ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کے حجرہ کے اندر سے اقتداء ممکن بھی نہیں ہے اس لئے کہ اس حجرہ کا دروازہ قبلہ کی طرف تھا اگر صحابہؓ آپ کی اقتداء کرتے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے کھڑے ہو کر ہی کر سکتے تھے۔ (کذا فی المرقاۃ)

باب الامامت

عن ابی مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤم القوم أقرأهم لکتاب اللہ الخ متن

اگر کسی جگہ کوئی امام مقرر ہو تو امامت کا وہی زیادہ حق دار ہے اگرچہ اس سے زیادہ اقراء اور اعلم موجود ہوں۔ اس حدیث میں جو ترتیب بیان کی گئی ہے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ کوئی امام مقرر نہ ہو۔ مثلاً سفر میں ہوں۔ جیساکہ ابوسعید خدریؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں۔ اذا کانوا ثلثة فلیؤمهم احدهم واحقهم بالامامة اقرأهم۔ معلوم ہوا یہ اس جگہ کی بات ہے جہاں جماعت کا معمول نہیں اتفاقاً تین آدمیوں کے اکٹھا ہو جانے کی وجہ سے جماعت کرائی جا رہی ہے۔

اگر کسی جگہ اقرأ اور اعلم دونوں موجود ہوں تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو امام بنالیا جائے جائز ہے۔ اولویت میں اختلاف ہے کہ اقرأ کو امام بنانا اولیٰ ہے یا اعلم کو؟ اقرأ سے مراد وہ شخص ہے جو بقدر ضرورت نماز کے مسائل سے بھی واقف ہو اور اعلم سے مراد وہ شخص ہے جسے بقدر ضرورت قرآن یاد ہو اور صحیح پڑھ سکتا ہو غلط نہ پڑھتا ہو۔ امام ابویوسف کا مذہب یہ ہے کہ ایسا اقرأ ایسے اعلم سے اولیٰ ہے۔ امام ابوحنیفہ کی ایک روایت اور امام طحاوی کا مختار بھی یہی ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اعلم اقرأ سے زیادہ حقدار ہے امامت کا۔ زیر بحث حدیث امام ابویوسف کی دلیل ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب کو تمام صحابہؓ میں سے اقرأ قرار دیا ہے۔ اس کے باوجود آپ نے مرض الوفات میں حضرت ابوبکرؓ کو نماز پڑھانے کا حکم دیا کیونکہ وہ اعلم تھے[1] دوسری بات یہ ہے کہ قراءت کی ضرورت صرف ایک رکن میں ہوتی ہے جبکہ علم کی ضرورت تمام ارکان میں ہوتی ہے۔

زیر بحث حدیث کا امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں جو اقرأ ہوتا تھا وہ افقہ اور اعلم بھی ہوتا تھا۔ اس لئے فرمادیا کہ اقرأ کو مقدم کرو۔

---

[1] حضرت ابوبکرؓ سے نماز پڑھوانے کی یہ وجہ بھی تو ہوسکتی ہے کہ اس سے ان کی خلافت کی طرف اشارہ مقصود تھا۔ ۱۲ مرتب۔

باب ما على المأموم من المتابعة وحكم المسبوق

عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ركب فرسا فصرع عنه فجحش شقه الأيمن الخ

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایک موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے گرنے کی وجہ سے زخمی ہوگئے تو آپ نے ایک نماز گھر ہی میں باجماعت اداء فرمائی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی بیٹھ کر امامت کرائی اور صحابہؓ نے بھی بیٹھ کر اقتداء کی۔ نماز کے بعد آپ نے اقتداء کے کچھ آداب بیان فرمائے جن میں سے ایک یہ بھی تھا۔ اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا اجمعون۔

اس حدیث کے تحت ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا گیا ہے وہ یہ کہ آیا قادر علی القیام کی اقتداء عاجز عن القیام کے پیچھے جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو قادر علی القیام مصلی کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنی چاہیئے یا بیٹھ کر؟ ——————

اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں[1]

(۱) امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام ابویوسف کے نزدیک قادر علی القیام عاجز عن القیام کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے اور قادر علی القیام مقتدی کھڑا ہو کر نماز اداء کرے۔

(۲) امام مالک اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ قادر علی القیام عاجز عن القیام کے پیچھے نماز پڑھ ہی نہیں سکتا۔

(۳) امام احمد کے نزدیک بعض شرطوں کے ساتھ قادر کی اقتداء عاجز کے پیچھے جائز ہے لیکن ایسی صورت میں مقتدی بھی امام کی طرح بیٹھ کر نماز ادا کرے۔

امام احمد اپنے مسلک پر حدیث زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ اور شافعیہ کی دلیل —— نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرض الوفات کی ایک امامت کا قصہ ہے جس میں صراحتہً یہ آرہا ہے کہ آپ بیٹھ کر نماز پڑھا رہے تھے اور صحابہؓ کھڑے ہو کر اقتداء کر رہے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اس میں مکبر تھے وہ بھی کھڑے تھے۔ یہ واقعہ صاحب مشکوٰۃ نے زیر بحث حدیث کے متصل بعد بحوالہ بخاری و مسلم نقل کر دیا ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ قادر علی القیام کی اقتداء عاجز عن القیام کے پیچھے فرضوں میں بھی جائز ہے اور یہ کہ ایسی صورت میں قادر مقتدی کھڑے ہو کر نماز ادا کرے گا۔

امام احمد کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے جو حکم مستنبط ہوتا ہے وہ منسوخ ہے اس لئے کہ یہ پہلے کا واقعہ ہے ۵ھ میں یہ واقعہ پیش آیا جب کہ ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے جس فعل سے استدلال

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۱۴۴، ۱۴۵ ج ۳

کیا ہے وہ آپ کی مرض الوفات کا ہے لہٰذا اسے ناسخ قرار دے کر اس سے پہلے کے حکم کو منسوخ سمجھنا چاہیئے. صاحب مشکوٰۃ نے بھی اس حدیث کے بعد امام بخاری سے یہ نقل کیا ہے. قال الحمیدی (شیخ البخاری) قوله اذا صلی جالسا فصلوا جلوسًا هو فی مرضه القدیم، ثم صلی بعد ذلك النبی صلی الله علیه وسلم جالسًا والناس خلفه قیام لم یأمرهم بالقعود وانما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبی صلی الله علیه وسلم.

باب من صلی صلوٰۃ مرتین

اس باب کے متعلق اہم مسئلے دو ہیں. ایک یہ کہ اگر کوئی شخص اکیلا نماز پڑھ چکا ہو پھر مسجد میں آیا تو وہاں جماعت کھڑی تھی تو کیا اس شخص کو دوبارہ جماعت کے ساتھ وہ نماز پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ پھر اگر امام کے ساتھ دوبارہ شریک ہو جائے تو فرض اس کے پہلے ہوں گے جو اس نے گھر پڑھ لئے یا دوسرے جو امام کے ساتھ پڑھے؟

پہلے مسئلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں صرف ظہر اور عشاء میں شرکت جائز ہے باقی تین نمازوں میں جماعت کے ساتھ نہ ملنا چاہیئے. مالکیہ کے نزدیک مغرب کے علاوہ باقی سب نمازوں میں مل سکتا ہے. امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مل سکتا ہے[1].

حنفیہ کے نزدیک فجر، عصر، اور مغرب میں شرکت جائز نہیں اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کی دوسری نماز جو امام کے ساتھ پڑھ رہا ہے نفل ہو گی اور فجر اور عصر کے بعد نفل نماز پڑھنے سے نہی احادیث متواترہ سے ثابت ہے ان احادیث نہی کے عموم میں زیر بحث صورت بھی داخل ہے لہٰذا جماعت کے ساتھ شریک ہونے کی صورت میں ان احادیث کی مخالفت لازم آئے گی. اور مغرب اگر ایسی صورت میں امام کے ساتھ دوبارہ پڑھے گا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو امام کے ساتھ تین رکعتیں ہی پڑھے گا یا چار. اگر تین پڑھے گا تو نفل کی تین رکعتیں شریعت سے ثابت نہیں اور اگر چار پڑھے گا تو مخالفت امام لازم آئے گی یہ بھی جائز نہیں ہے.

ان احادیث عامہ کے علاوہ بعض خاص احادیث بھی حنفیہ کی دلیل ہیں. جیسے ابن عمر کا اثر جو اس باب کے آخر میں بحوالہ مالک موجود ہے. من صلی المغرب او الصبح ثم ادرکهما مع الامام فلا یعد لهما. دارقطنی نے اسی مضمون کی حدیث ابن عمر سے مرفوعا بھی روایت کی ہے[2].

---

[1] مذاہب ماخوذ از جامع ترمذی م معارف السنن ص ۲۶۹، ۲۷۰ ج ۲

[2] کذا فی معارف السنن ص ۲۷۰ ج ۲.

شافعیہ اور حنابلہ کی دلیل فصل ثانی کی حدیث یزید بن الاسود ہے اس میں تصریح ہے کہ یہ واقعہ فجر کی نماز میں پیش آیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو فرمایا اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما مسجد جماعة فصلیا معهم فانها لکما نافلة۔ اسکا جواب دیا جاسکتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ واقعہ فجر اور عصر کے بعد نفل پڑھنے کی نہی سے پہلے کا ہو۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث سے نماز میں شرکت کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے اور جو احادیث ہم نے پیش کی ہیں وہ محرم ہیں مبیح اور محرم میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح ہونی چاہیئے یا پھر یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ ایک ہی فرض دو مرتبہ پڑھنے کی اجازت تھی اور ان نمازوں کے بعد فرض پڑھنے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔ لیکن بعد میں یہ اجازت منسوخ ہوگئی اور ناسخ فصل ثالث میں ابن عمر کی حدیث ہے لا تصلوا صلوة فی یوم مرتین۔

مسئلہ ثانیہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نماز کی جماعت میں دوبارہ شریک ہو جائے تو ان دونوں نمازوں میں فرض نماز کونسی ہوگی؟ حنفیہ اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ جو نماز پہلے پڑھ لی ہے وہ فرض ہوگی اور جو دوسری جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہے وہ نفل ہوگی۔ شافعیہ کا مختار بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے اس کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں مثلاً یہ کہ پہلی نماز نفل ہوگی دوسری فرض۔ ایک قول یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں۔ ایک قول یہ ہے ان میں سے ایک فرض ہے لا علی التعیین۔

حنفیہ کی تائید حضرت ابوذر کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو مشکوٰة صلا پر گذر چکی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء جور کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ نمازوں کو اپنے مستحب اوقات سے بھی مؤخر کردیا کریں گے۔ ایسی صورت میں حضرت ابوذر کو آپ نے ہدایت فرمائی صل الصلوة لوقتها فان ادرکتها معهم فصل فانها لك نافلة اس سے معلوم ہوا کہ پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نفل۔

وعنه قال قال کان معاذ یصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم یرجع۔ ص۱۰۳

اس حدیث کے بعد "رواہ" میں صاحب مشکوٰة نے بیاض چھوڑی ہے۔ جیسا کہ مرقاة اور التعلیق الصبیح کے نسخہ میں ہے اس کی وجہ دیباچہ میں بتائی جاچکی ہے کہ ایسا اس وقت کرتے ہیں جبکہ صاحب مشکوٰة کو اس حدیث کے مخرج کا حوالہ نہ ملا ہو۔ بعد کے شارحین نے حسب ہدایت صاحب مشکوٰة بیہقی اور بخاری دو مخرجوں کا تذکرہ کردیا ہے۔

باب السنن وفضائلها

اس باب میں فرضوں سے پہلے یا فرضوں کے بعد پڑھی جانے والی سنن مؤکدہ اور غیر مؤکدہ کا بیان کریں گے۔

فرض نمازوں سے پہلے اور بعد کی سُنتوں کے بارہ میں دو مسئلے اختلافی ہیں ایک یہ کہ آیا ان کی رکعات میں کوئی تحدید یا توقیت ہے یا نہیں؟ امام مالک کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ ان سنتوں میں تحدید کے قائل نہیں جتنی چاہے پڑھ لے البتہ ان کے ہاں افضل یہ ہے کہ اس خاص تعداد کی رعایت کرے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ان سنتوں کی تعداد متعین ہے۔

دوسرا اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ ان سنن کی تعداد کتنی ہے۔ اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے دن رات میں کل بارہ رکعتیں سُنت مؤکدہ ہیں۔ چار ظہر سے پہلے دو ظہر کے بعد، دو مغرب کے بعد، دو عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ امام مالک کے نزدیک بھی یہی تعداد افضل ہے۔ امام احمد سے بھی ایک روایت میں یہی تعداد منقول ہے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک دن میں دس رکعتیں سنت ہیں۔ دو ظہر سے پہلے دو اس کے بعد دو مغرب کے بعد دو عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے۔ گویا اختلاف ظہر سے پہلے کی رکعات میں ہوا حنفیہ کے نزدیک ظہر سے پہلے چار ہیں۔ اور شافعیہ حنابلہ کے نزدیک دو[۱]۔

حنفیہ کی دلیل بہت سی احادیث ہیں جو یہاں نقل کردی ہیں۔ مثلاً اس باب کی پہلی حدیث بحوالۂ مُسلم میں ہے کہ حضرت اُمِ حبیبہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں آپ نے فرمایا کہ جو شخص دن اور رات میں بارہ رکعتیں پڑھے گا۔ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنادیا جائے گا وہ بارہ رکعتیں یہ ہیں چار ظہر سے پہلے دو اس کے بعد، الخ۔

شافعیہ استدلال کرتے ہیں اس باب کی دوسری حدیث سے۔ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ظہر سے پہلے دو رکعتیں پڑھتے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ دو رکعتیں ظہر نہیں تھیں بلکہ تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں تھیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سُنتیں عموماً گھر سے پڑھ کر آتے تھے اس لئے ظہر کی سُنتوں کی تعداد وہی ہے جو اُم المؤمنین حضرت اُم حبیبہؓ بیان کررہی ہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان منکم مصلیا بعد الجمعۃ فلیصل اربعا۔

جمعہ کی سُنتیں

جمعہ کے بعد کتنی رکعتیں سُنت ہیں اس میں ائمہ احناف کا اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں سُنت ہیں۔ امام شافعیؒ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں سُنت ہیں۔ چار ایک سلام سے اور دو ایک سلام سے۔

---

[۱] مذاہب ماخوذ از معارف السنن ص ۵۵ ج ۴۔

طرفین کی دلیل زیرِ بحث روایت ہے: من کان منکم مصلیا بعد الجمعۃ فلیصل اربعا اس حدیث کی دوسری روایت کے لفظ یہ ہیں۔ اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا اربعا۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ بھی چار رکعتیں پڑھتے تھے[1]

امام ابو یوسف کی دلیل بہت سے صحابہؓ کے آثار ہیں جو چھ رکعتیں پڑھنے کے قائل تھے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے اپنی سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے حضرت علی، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوموسیٰ جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھتے تھے[2] نیز اس قول کے مطابق دو قسم کی مرفوع احادیث میں تطبیق بھی ہوجاتی ہے اس لئے کہ بعض مرفوع احادیث سے جمعہ کی دو رکعتیں ثابت ہوتی ہیں اور بعض سے چار، جب ایک سلام سے چار پڑھ لیں اور ایک سلام سے دو تو دونوں قسم کی احادیث پر عمل ہوگیا۔ بہت سے مشائخ حنفیہ نے چھ والے قول ہی کو ترجیح دی ہے

پھر جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ پہلے دو رکعتیں پڑھے پھر چار۔ دوسری یہ کہ پہلے چار پڑھ کر پھر دو پڑھے۔ دونوں صورتیں جائز ہیں البتہ امام ابو یوسف نے افضل دوسری صورت کو قرار دیا ہے اس کی وجہ ایک تو حضرت ابوھریرۃ والی حدیث ہے۔ اذا صلی احدکم الجمعۃ فلیصل بعدھا أربعا۔ اس میں فاء تعقیب مع الوصل کے لئے ہے۔ معلوم ہوا کہ جمعہ کے فرضوں کے متصل بعد چار ہی پڑھنی چاہئیں اس کے بعد دو پڑھے۔ اور دوسری وجہ یہ حدیث ہے۔ ان عمر کان یکرہ أن یصلی بعد صلاۃ الجمعۃ مثلہا[3]۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے ترجیح اس کو دی ہے کہ پہلے دو پڑھے پھر چار[4]۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت علیؓ کا معمول اسی طرح تھا[5]۔ بہر حال جائز دونوں طریقے ہیں۔

عن عائشۃ قالت ما ترک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین بعد العصر عندی ص۱۰۵

عصر کے بعد نفل پڑھنا

عصر کے بعد نماز پڑھنے سے نہی احادیثِ متواترہ سے ثابت ہے (کما مر غیر مرۃ) لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھنا آپ کا معمول تھا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی زیرِ بحث حدیث میں ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وفد عبد القیس کی آمد کے موقعہ پر مشغولیت کی وجہ سے ظہر کے بعد کی سنتیں نہیں پڑھ سکے تھے ان کو عصر کے بعد قضاء کیا ہے جیساکہ صحیح بخاری

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۳ ج ۲ [2] ایضاً ص ۱۳۲ ج ۲۔
[3] اخرجہ الطحاوی وسندہ صحیح (اعلاء السنن ص ۱۴ ج ۷)
[4] معارف السنن ص ۴۱۲ ج ۴ [5] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۳۲ ج ۲۔

وغیرہ میں حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے۔ بہر کیف عصر کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دو رکعتیں پڑھنا ثابت ہے جبکہ دوسری طرف آپ نے امت کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔

اب یہاں یہ مسئلہ بیان کرنے کی ضرورت ہے کہ امت کے لئے ان دو رکعتوں کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ اس میں ائمہ کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ عصر کے بعد نفل پڑھنا امت کے لئے مکروہ ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ دو رکعتیں امت کے لئے بھی جائز ہیں[1]۔

حنفیہ اور مالکیہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث متواترہ عامہ سے جن میں عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مطلقاً نہی وارد ہوئی ہے رہی یہ بات کہ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد دو رکعتیں کیوں پڑھی ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ خصوصیت ہونے کی کچھ دلیلیں امام طحاوی نے شرح معانی الآثار "باب الرکعتین بعد العصر" میں ذکر کر دی ہیں۔ خصوصیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ عصر کے بعد اگر کسی کو نماز پڑھتے دیکھتے تو اس کی پٹائی کیا کرتے تھے[2] جیسا کہ اسی صفحہ پر مختار بن فلفلؒ کی روایت ہے بحوالہ مسلم وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے عصر کے بعد نفل پڑھنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کان عمر یضرب الایدی علی صلوٰۃ بعد العصر صحیح[3] بخاری میں حضرت ابن عباس کا یہ ارشاد مروی ہے کنت اضرب الناس مع عمر بن الخطاب عنہا یعنی میں حضرت عمر کے ساتھ مل کر لوگوں کو اس نماز سے روکنے کیلئے ان کی پٹائی کیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے حضرت عمر کے اس طرز عمل کا سب صحابہ کو علم ہوگا لیکن اس کے باوجود کسی نے ان پر نکیر نہیں کی اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ وہ سمجھتے تھے کہ عصر کے بعد امت کو نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس وقت نماز پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی۔ امت کے لئے نہی ان کے ہاں اتنی واضح تھی کہ اس سے روکنے کے لئے ضرب سے بھی گریز نہیں کیا۔

باب صلوٰۃ اللیل

عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الخ ص ۱۰۵

(اس روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی دو سنتیں پڑھ کر اپنی دائیں کروٹ

---

[1] مذاہب از جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۱۳۲۔ ۱۳۹ ج ۲۔

[2] شرح معانی الآثار ص ۲۱۳، ۲۱۴ ج ۱۔ [3] صحیح بخاری ص ۱۶۴ ج ۱۔

پر لیٹ جاتے تھے۔ فجر کی سنتوں کے بعد آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا لیٹنا صحیح روایتوں سے ثابت ہے فقہاء امت کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کا کیا حکم ہے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے فجر کی ان دو رکعتوں کے بعد سونے کو مکروہ قرار دیا ہے حتی کہ بعض نے تو اسے بدعت کہدیا ہے۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے والوں کو کنکریاں مارا کرتے تھے[1] آپ نے اس لیٹنے کو بدعت بھی قرار دیا ہے[2] حضرت ابن مسعودؓ کا ارشاد ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ مابال الرجل اذا صلی الرکعتین یتمعک کما تتمعک الدابۃ و الحمار[3] الخ (آدمی کو کیا ہو گیا کہ جب دو رکعتیں پڑھ لیتا ہے تو زمین پر اس طرح لوٹ پوٹ ہونے لگتا ہے جیسا کہ جانور اور گدھا لوٹ پوٹ ہوتا ہے)

اس کے برعکس بعض ظاہریہ نے فجر کی سنتوں کے بعد لیٹنے کو واجب قرار دیا ہے بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر نہ لیٹا تو فجر کی نماز بھی نہیں ہوگی بعض نے اسے سنت یا مستحب کہا ہے۔ واجب، سنت یا مستحب کہنے والوں کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے جو فصل ثانی کے آخر میں آرہی ہے اذا صلی احدکم رکعتی الفجر فلیضطجع علی یمینہ۔ لیکن بہت سے محدثینؒ نے اس میں کچھ علل بیان کی ہیں جن کی رو سے یہ حدیث دوسرے دلائل کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں رہتی۔ حافظ ابن تیمیہ نے اسے باطل قرار دیا ہے[4] ابو عبداللہ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے حدیث ابی ھریرۃؓ لیس بذاک[5]

قائلین وجوب کی تردید حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو زیر بحث حدیث کے بعد بحوالہ مسلم مذکور ہے قالت کان النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اذا صلی رکعتی الفجر فان کنت مستیقظۃ حدثنی والا اضطجع۔ یہی حدیث تھوڑے سے فرق کے ساتھ صحیح بخاری میں بھی موجود ہے[6]۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فجر کی دو رکعتوں کے بعد لیٹنا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی دائمی عادت نہیں تھی بلکہ آپ فجر کی سنتوں کے بعد دیکھتے اگر حضرت عائشہؓ جاگ رہی ہوتیں تو ان سے باتیں کرنے میں لگ جاتے اور وہ سوئی ہوئی ہوتیں تو آپ بھی لیٹ جاتے۔

حنفیہ کا اس مسئلہ میں موقف یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم واقعی کبھی کبھی فجر سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کیلئے لیٹ جاتے

---

[1] ذکرہ عبدالرزاق فی مصنفہ عن ابن جریج (کذا فی زاد المعاد ص ۸۲، ۸۳ ج ۱) [2] مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۲۴۹ ج ۲) [3] مصنف ابن ابی شیبہ (ص ۲۴۸ ج ۲) [4] زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱)
[4] زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱) [5] ایضاً ص (۸۳ ج ۱)
[6] صحیح بخاری (ص ۱۵۵ ج ۱)

تھے۔ لیکن آپ کا یہ سونا سنن مقصودہ میں سے نہ تھا۔ ازالۂ تعب اور تنشیط طبع کیلئے ہوتا تھا۔ آپ چونکہ رات کا کافی حصہ نماز اور عبادت میں گذارتے تھے اس لئے فجر کی سنتیں پڑھ کر تھکاوٹ اتارنے کے لئے تھوڑی دیر لیٹ جاتے تھے لہٰذا اب اگر کوئی شخص اسی طرح رات کی تھکاوٹ اتارنے کے لئے لیٹ جاتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اگر اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ کی اتباع کی نیت بھی کرلیتا ہے تو ثواب کی بھی توقع ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری سنن عادیہ کی پیروی میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کو مقصودہ سنن عبادت سمجھ کر کرتا ہے۔ یا مسجد میں کرتا ہے تو یہ اتباع سنت نہیں ہے۔ جن حضرات صحابہؓ وتابعین نے اسے بدعت قرار دیا ہے ان کے اقوال کا محمل بھی یہی ہے[1]

حنفیہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیٹنے کو سنن عادیہ میں سے قرار دیا ہے اس کی تائید حضرت عائشہؓ ہی کی ایک روایت سے ہوتی ہے جسے عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں نقل کیا ہے عن ابن جریج اخبرني من اصدق ان عائشة رضی الله عنها كانت تقول ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يضطجع لسنة ولكنه كان يدأب ليلته فيستريح[2] یہ بات یاد رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی سنتوں کے بعد مسجد میں آکر لیٹنے کا معمول نہ تھا کہیں اس لئے اس وقت مسجد میں آکر لیٹنا، اس کو عادت بنا لینا، اس کو سنت یا واجب سمجھنا اور اس طرح نہ کرنے والوں کو تارکِ حدیث قرار دینا۔ اتباعِ سنت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت تھی کہ نیند سے آپ کا وضوء نہیں ٹوٹتا تھا اس لئے آنکھ لگ جانے کی صورت میں وضوء ٹوٹنے کا خدشہ نہیں ہوتا تھا۔

باب القصد في العمل

وعنه انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلوة الرجل قاعدًا الخ منا

قوله ومن صلى نائمًا فله نصف اجر القاعد حضرت حسن بصری وغیرہ بعض حضرات کا یہ مذہب ہوا ہے کہ قیام یا قعود پر قدرت کے باوجود لیٹ کر نفل نماز پڑھنا جائز ہے۔ اس صورت میں اس کو قاعدًا نماز پڑھنے والے سے آدھا اجر ملے گا۔ اس رائے کے مطابق حدیث پر کوئی اشکال نہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا

---

[1] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۲ ج ۷ [2] کذا فی زاد المعاد (ص ۸۲ ج ۱)

مذہب یہ ہے کہ بغیر عذر کے لیٹ کر نماز پڑھنا جائز نہیں۔ اب حدیث پر اشکال ہوتا ہے کہ حدیث دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے مراد قادر علی القعود ہوگا یا غیر قادر علی القعود۔ اگر قادر مراد ہے تو اس کی نماز ہی نہ ہوئی اجر کیا ملے گا، اور اگر غیر قادر مراد ہے تو اس نے لیٹ کر نماز پڑھی ہے عذر کی وجہ سے اس لئے اسے پورا اجر ملنا چاہیئے کیونکہ بیماری کی حالت میں عباداتؔ میں کمی ہونے کی وجہ سے اجر میں کمی نہیں ہوتی۔

اس اشکال کا بہتر حل یہ ہے کہ یہاں مراد وہ شخص ہے جس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا ناممکن تو نہ ہو لیکن مشقت کا باعث ہو۔ سخت تکلیف کے بغیر بیٹھ کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو۔ ایسے شخص کے لئے زیادہ ثواب کی بات تو یہی ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھے لیکن لیٹ کر پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔ لیکن لیٹ کر پڑھنے کی صورت میں اس کو اس ثواب کا نصف ملے گا جو اس کو بیٹھ کر پڑھنے کی صورت میں ملتا ہے۔

الفصل الثالث

لکنی لست کاحد منکم۔ مطلب یہ کہ میرے ساتھ حق تعالیٰ کا معاملہ بالکل تم جیسا نہیں ہے۔ بعض اوقات حق تعالیٰ کا میرے ساتھ خاص معاملہ ہوتا ہے لطف و کرم کا جو اوروں کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے بعض احکام میری خصوصیات میں سے ہوتے ہیں انہی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اور لوگوں کو تو قیام کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں آدھا ثواب ملتا ہے۔ لیکن مجھے حق تعالیٰ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا ثواب بھی پورا ہی عنایت فرماتے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں یعنی ذلک الذی ذکرت ان صلاۃ الرجل قاعدًا علی نصف صلاتہ حکم غیری من الأمۃ وأما أنا فخارج عن ھذا الحکم ویقبل منی ربی صلاتی قاعدًا مقدار صلاتی قائمًا الخ (لمعات التنقیح ص ۸۳ ج ۴)

باب الوتر

وتروں کے متعلق دو مسئلے اہم ہیں۔ ایک وتروں کی حیثیت کہ آیا وتر واجب ہیں یا سنت؛ دوسرے وتروں کی رکعات کی تعداد اور ان کا طریقہ ادا۔

المسئلۃ الأولی حیثیت وتر

ائمہ ثلثہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ وتر سنت ہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک وتر واجب ہیں۔ امام صاحب

وجوب وتر کے قول میں متفرد نہیں بلکہ سلف میں اور بھی بہت سے حضرات وجوب وتر کے قائل ہیں۔ مثلاً (۱) ابن مسعودؓ (۲) حذیفہ (۳) ابراہیم نخعی (۴) یوسف بن خالد سمتی (۵) اصبغ (شیخ البخاری) (۶) سحنون (۷) سعید بن المسیب (۸) ابو عبیدۃ بن عبداللہ بن مسعودؓ (۹) ضحاک (۱۰) مجاہد یہ سب اکابر بھی وجوب وتر کے قائل تھے[۱]

ائمہ ثلثہ اور صاحبین نے وتروں کو صراحۃً تو واجب نہیں کہا لیکن وجوب کی بہت سی امارات کو ان حضرات نے بھی یہاں تسلیم کر لیا ہے۔ مثلاً (۱) امام مالکؒ سے منقول ہے "من ترک الوتر أدب" تارکِ وتر کی تادیب اس کے وجوب کی ایک امارت ہے (۲) ائمہ ثلثہ سے منقول ہے کہ تارکِ وتر کی شہادت مقبول نہیں[۲] (۳) سب ائمہ کے نزدیک وتر کی قضاء ہوتی ہے۔ اور حدیث میں بھی قضاء کا امر ہے۔ (۴) اس بات کو سب تسلیم کرتے ہیں کہ وتروں پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں نے مواظبت کی ہے فصل ثالث میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے۔ بحوالہ امام مالکؒ کہ آپ سے کسی نے پوچھا کہ کیا وتر واجب ہیں آپ نے فرمایا قد اوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واوتر المسلمون وہ سائل بار بار یہی سوال کرتا رہا اور ابن عمر بار بار یہی جواب دیتے رہے۔ حضرت ابن عمر نے احتیاطاً صراحۃً تو وجوب کا لفظ استعمال نہیں فرمایا لیکن وجوب کی دلیل اور امارت بیان فرما دی۔ مواظبت بدون الترک وجوب کی دلیل ہے۔

(۵) احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ خدشہ ہو کہ صبح جاگ نہیں آئے گی تو رات ہی وتر پڑھ کر سونا چاہیئے۔ اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوھریرۃؓ کو سونے سے پہلے وتر پڑھ لینے کا امر فرمایا تھا۔ اس بات کو سب ائمہ تسلیم کرتے ہیں۔ وتر کا اتنا اہتمام بھی اس کے وجوب ہی کی امارت ہے۔

(۶) احادیث میں اور کتب فقہ میں وتر کی رکعات کی تعداد پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے تعداد رکعات کو اہمیت دینا بھی وجوب کی ایک علامت ہے اس لئے کہ نوافل کی تعداد پر اتنی اہمیت نہیں دی گئی۔

غرضیکہ وتروں میں وجوب کی امارات کو سب ائمہ تسلیم کرتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ امام صاحب نے صراحۃً وجوب کا لفظ استعمال فرمایا ہے دوسرے ائمہ نے صراحۃً واجب نہیں کہا۔ تو اختلاف لفظی سا ہوا۔ اور اس لفظی سے اختلاف کی وجہ ایک دوسرا اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ فرض اور سنّت کے درمیان وجوب کے مستقل درجہ کے قائل ہیں۔ فرض، واجب اور سنّت تینوں الگ الگ درجے ہیں اور تینوں میں فرق دلائل کے مراتب میں فرق کی وجہ سے ہوتا ہے۔ (کما مر تقریرہ مراراً) اتنی بات پر تو سب ائمہ متفق ہیں کہ وتر کا درجہ فرض نماز سے کم ہے اور عام سنن و نوافل سے اس کی اہمیت زیادہ ہے لیکن امام صاحب چونکہ فرض اور سنّت کے درمیان وجوب کے مستقل درجہ کے قائل تھے اس لئے آپ نے بڑی آسانی کے ساتھ کہدیا کہ وتر واجب ہیں۔ ائمہ ثلثہ چونکہ واجب کو

---

[۱] کذا فی معارف السنن ص ۱۷۱ ج ۴ نقلاً عن عمدۃ القاری و فتح الباری وغیرھما [۲] ایضاً۔

مستقل حیثیت نہیں دیتے اس لئے ان کے لئے یہاں مشکل پیش آئی کہ وتروں میں تمام امارات وجوب کو تسلیم کرتے ہوئے اورانہیں دوسری سنن سے اہم سمجھتے ہوئے بھی صراحۃً اسے واجب نہیں کہہ سکے۔

اس سلسلہ میں امام صاحبؒ کا ایک واقعہ بھی نقل کیا جاتا ہے[1] کہ یوسف بن خالد سمتی جو امام شافعیؒ کے اُستاذ ہیں ایک مرتبہ امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور وتروں کی حیثیت کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ وتر واجب ہیں۔ اس پر یوسف بن خالد نے کہا آپ کافر ہیں (انہوں نے واجب کو فرض کے مترادف سمجھا اور یہ بات نصوص قطعیہ سے ثابت ہے کہ فرض نمازیں پانچ ہیں اب وتر کو واجب بمعنی فرض کہنا ان نصوص قطعیہ کے خلاف ہے اس لئے وجوبِ وتر یعنی فرضیتِ وتر کا قائل کافر ہے۔) امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ میں تمہاری تکفیر سے ڈر کر اپنے موقف سے ہٹنے والا نہیں ہوں جبکہ مجھے فرض اور واجب کے درمیان زمین وآسمان کا فرق نظر آرہا ہے۔ (میں نے وتر کو فرض نہیں واجب کہا ہے) اس کے بعد امام صاحب نے واجب اور فرض کے درمیان فرق کی تقریر کی تو یوسف بن خالد اس سے متأثر ہوئے اور اپنی تکفیر پر معذرت کی اور امام صاحب کے ہمنوا اور شاگرد بن گئے اور کافی عرصہ آپ سے تعلیم حاصل کی۔ بعد میں امام شافعیؒ جیسی شخصیت نے بھی ان سے شرفِ تلمذ حاصل کیا۔

دلائل وجوب وتر

صاحبِ مشکوۃ نے یہاں باب الوتر میں بہت سی احادیث پیش کردی ہیں جن سے وتر کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً

(۱) حضرت ابوایوبؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ الوتر حق علی کل مسلم۔

(۲) فصل ثالث میں حضرت بریدہؓ کی حدیث مرفوع بحوالہ ابوداؤد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار یہ جملہ ارشاد فرمایا الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا۔

(۳) فصل ثانی میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث بحوالہ ترمذی وابوداؤد قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ______ وقال ان اللہ امدکم بصلوۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوۃ العشاء الی ان یطلع الفجر اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے ایک یہ کہ اس میں وتروں کے بارہ میں فرمایا گیا ہے کہ یہ نماز پہلی (فرض) نمازوں پر زائد کی گئی ہے[2]۔ اور زائد مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے معلوم ہوا جیسے پہلی نمازیں لازمی تھیں یہ بھی لازمی ہے۔

دوسرا استدلال اس طرح سے ہے کہ اس حدیث میں وتروں کے وقت کی تعیین کی گئی ہے اور اتنی اہمیت

---

[1] بدائع الصنائع ص ۲۷۱ ج ۱۔

[2] وفی بعض الروایات "قد زادکم صلاۃ" نصب الرایہ ص ۱۰۹، ۱۱۰ ج ۲۔

کے ساتھ وقت کی تعیین عام طور پر واجبات ہی میں کی جاتی ہے۔

یہ حدیث خارجہ بن حذافہؓ کے علاوہ دوسرے صحابہؓ سے بھی لفظوں کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مروی ہے۔ حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ میں خارجہ کے علاوہ مندرجہ ذیل سات صحابہؓ سے اس کی تخریج کی ہے۔[1]

(۱) عمرو بن العاص (۲) عقبۃ بن عامر (۳) ابن عباس (۴) ابن عمر (۵) ابو بصرۃ الغفاری (۶) ابو سعید خدری (۷) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ۔

(۴) فصل اول میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوع بحوالہ مسلم من خاف ان لا یقوم فی آخر اللیل فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخرہ فلیوتر آخر اللیل۔ اس میں دونوں جگہ امر کے صیغے ہیں۔

(۵) فصل ثالث میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث فلیصل اذ ذکر أو استیقظ۔ اگر کسی کے سو جانے کی وجہ سے یا بھول کر وتر رہ جائیں تو جب جاگ آئے یا یاد آئے اس وقت پڑھ لے۔

(۶) فصل ثانی میں زید بن اسلم کی مرفوع مرسل حدیث بحوالہ ترمذی من نام عن وترہ فلیصل اذا اصبح۔ دونوں حدیثوں میں صیغہ امر کے ساتھ وتر کی قضاء کا حکم دیا گیا ہے جو اس کے وجوب کی دلیل ہے۔ وجوب قضاء فرع ہے وجوب اداء کی۔

مسئلہ ثانیہ — تعدادِ رکعاتِ وتر

وتر کی رکعات کی تعداد میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔[2]

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات ہیں دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ۔

شافعیہ کے نزدیک وتر ایک سے لے کر گیارہ تک کسی بھی طاق عدد کے مطابق پڑھے جا سکتے ہیں گیارہ تک سب شافعیہ متفق ہیں۔ وتر کی تیرہ رکعات ہو سکتی ہیں یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض تیرہ رکعات کے بھی قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں۔ اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ وتر اور صلوۃ اللیل کے متعلق اکثر روایات میں تو گیارہ رکعات تک ہی کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن بعض روایات میں تیرہ رکعات بھی آئی ہیں۔ بعض ان تیرہ والی روایات کے پیش نظر تیرہ وتر کے قائل ہوگئے اور بعض اکثر روایات کے پیش نظر گیارہ تک کے ہی قائل ہوئے تیرہ والی روایات کی یہ حضرات ... توجیہیں کرتے ہیں۔

(۱) آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلوۃ اللیل شروع کرنے سے پہلے ہلکی سی دو رکعتیں پڑھ لیا کرتے تھے جن راویوں نے تیرہ کا تذکرہ کیا ہے انہوں نے ان دو رکعتوں کو بھی شمار کیا ہے۔

---

[1] تفصیل دیکھئے نصب الرایہ ص ۱۰۹ تا ۱۱۱ ج ۲۔

[2] تفصیل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص ۱۶۷ تا ۱۶۹ ج ۴۔

② جن حضرات نے تیرہ کا تذکرہ کیا ہے انہوں نے فجر کی دو سنتوں کو بھی ساتھ شمار کیا ہے۔ اصل صلوۃ اللیل گیارہ رکعات ہی تھیں۔

شافعیہ کے نزدیک اگر تین رکعت پڑھے تو بہتر یہ ہے کہ دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دے فصل بالسلام کے ساتھ تین رکعتیں پوری کرے اور اگر پانچ یا اس سے زیادہ پڑھنی ہوں تو اس کے ان کے ہاں دو طریقے ہیں ایک یہ کہ ہر دو رکعت کے بعد قعدہ کر کے تشہد پڑھے دوسرا یہ کہ صرف آخری یا اسکے ساتھ آخری سے پہلے والی رکعت پر قعدہ کرے۔ **مالکیہ وحنابلہ** کا مذہب بھی تعداد میں شافعیہ کے قریب قریب ہے تفصیلات میں کچھ فرق ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعتیں ہیں۔ حنفیہ اس میں اکیلے نہیں ہیں۔ بلکہ اور بھی بہت سے سلف کا یہی مذہب ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے مدینہ کے فقہاء سبعہ کے مشورہ سے تین وتر رائج کئے تھے[1] فقہاء سبعہ یہ ہیں۔ ① سعید بن المسیب ② عروۃ بن الزبیر ③ قاسم بن محمد ④ ابوبکر بن عبدالرحمٰن ⑤ خارجۃ بن زید ⑥ عبیداللہ بن عبداللہ ⑦ سلیمان بن یسار صحابہؓ میں سے بھی ① حضرت عمر ② علی ③ ابن مسعود ④ ابن عباس ⑤ انس ⑥ ابو أمامہ باہلی وغیرہ بہت سے صحابہؓ کا یہی مذہب تھا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت حسن بصری کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔ أجمع المسلمون علی أن الوتر ثلاث لایسلم إلا فی آخرہن اس سے معلوم ہوا کہ حضرت حسن بصری کے زمانہ میں تین وتر کے قائلین کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ حسن بصری نے اسے اجماع کہدیا۔ معلوم ہوا صحابہ وتابعین میں عام رواج تین وتروں ہی کا تھا۔ بلکہ ایک وتر پڑھنے والے کو تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا جیسا کہ فصل ثالث کی پہلی روایت سے معلوم ہوگا کہ ابن عباسؓ کے ایک شاگرد نے حضرت معاویہؓ کو ایک وتر پڑھتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے بڑے تعجب کے ساتھ اس کا تذکرہ حضرت ابن عباسؓ کے سامنے کیا۔ ان تمام باتوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ و تابعین کی اکثریت تین وتروں ہی کی قائل تھی۔

حنفیہ کے دلائل

① فصل ثانی میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، عبدالعزیز بن جریج نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتروں میں کونسی سورتیں پڑھتے تھے تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا پہلی رکعت میں "سبح اسم ربک الأعلی" دوسری میں "قل یا ایہا الکافرون" اور تیسری میں "قل ہو اللہ احد" اور معوذتین پڑھتے تھے۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے[2]۔

② حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبح

---

[1] شرح معانی الآثار ص ۲۰۷ ج ۱۔

[2] مستدرک حاکم ص ۳۰۵ ج ۱۔

اسم ربك الأعلى وقل یا ایها الکافرون وقل هو الله أحد. اخرجه النسائی والترمذی[1]

(۳) حضرت ابی بن کعب سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے[2]

(۴) فصل ثالث میں حضرت علی کی حدیث بحوالہ ترمذی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلث یقرأ فیھن بتسع سور من المفصل یقرأ فی کل رکعة بثلث سور آخرھن قل ھو اللہ احد۔

ان احادیث سے ثابت ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین ہی رکعتیں پڑھتے تھے انہی تین رکعتوں کی قرائت بیان کی گئی ہے۔ تمام مفصل روایات میں آپ کی تین ہی رکعتوں کی قرائت بیان کی گئی ہے۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر کم وبیش پڑھے ہوتے تو ان کی قرائت کا بھی ذکر ہوتا۔ مثلاً ایک وتر پڑھا تو اس میں فلاں سورت تلاوت کی پانچ یا سات وتر پڑھے تو فلاں فلاں سورت تلاوت کی۔ آپ کی قراءۃ فی الوتر کے بارہ میں مفصل روایات کا تقاضا یہی ہے کہ وتر تین ہونے چاہئیں۔ مبہم روایات کو بھی انہی مفصل روایات کی طرف راجع کرنا چاہئے۔

(۵) صحیح بخاری میں حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کی روایت ہے انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت کی صلوٰۃ اللیل فی رمضان کے متعلق سوال کیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا۔ ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثاً الخ[3] اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت تہجد پڑھنے کے بعد تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث وتر اللیل ثلث کوتر النھار صلوٰۃ المغرب۔ اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ یہ حدیث مرفوعاً بھی نقل کی گئی ہے اور موقوفاً بھی۔ مرفوع کی سند میں کچھ کلام ہے موقوف کو امام بیہقی نے صحیح کہا ہے[4]۔ اور یہ مسئلہ چونکہ سمعی اور غیر مدرک بالرأی ہے اس لئے موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

(۷) حافظ ابن عبدالبر نے "التمہید" میں اپنی سند سے حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن البتیراء ان یصلی الرجل واحدۃ[5]۔

(۸) امام محمدؒ نے اپنے موطا میں حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نقل کیا ہے ما اجزأت رکعۃ قط[6]۔

روایات میں تطبیق

مذکورہ بالا احادیث وآثار سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وتر کی رکعات تین ہی ہیں۔ لیکن بعض روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وتر کی رکعات اس سے کم وبیش بھی ہوسکتی ہیں۔ مثلاً اس باب کی دوسری روایت میں ہے الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ اسی طرح

---

[1] سنن نسائی ص ۲۴۹ ج ۱ (ذکر الاختلاف فی رفعہ ووقفہ) جامع ترمذی ص ۱۰۶ ج ۱۔

[2] سنن نسائی ص ۲۴۸ ج ۱۔ [3] صحیح بخاری ص ۱۵۴ ج ۱ و ص ۲۶۹ ج ۱ و ص ۵۰۴ ج ۱۔

[4] نصب الرایہ ص ۱۱۹ ج ۲ [5] نصب الرایہ ص ۱۲۰ ج ۲ [6] موطا امام محمد ص ۱۵۰۔

بعض روایات میں اوتر بخمس یا بسبع وغیرہ کے الفاظ آرہے ہیں۔ ان روایات کی توجیہ کی ضرورت ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ رات کے آخر میں دو نمازیں پڑھی جاتی ہیں ایک صلوۃ اللیل اور دوسری وتر بہت سے قرائن سے یہ بات ثابت ہے کہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں محدثین نے بھی دونوں کے الگ الگ ابواب قائم کئے ہیں لیکن یہ دونوں نمازیں پڑھی ایک ہی وقت میں جاتی ہیں اس لئے نبی کریم کی یہ دونوں نمازیں نقل کرنیوالے راوی دو طرح کے ہیں بعض تو تفقہ سے کام لیتے ہوئے دونوں کو الگ الگ کرکے بیان کردیتے ہیں جیساکہ فصل ثانی میں عبداللہ بن ابی قیس کی روایت ہے بحوالہ ابوداؤد انہوں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث۔ الخ حضرت عائشہؓ نے سبع کی بجائے اربع وثلاث کی اور تسع کی بجائے ست وثلاث کی اور احدی عشرۃ کی بجائے ثمان وثلاث کی تعبیر اختیار فرمائی ہے اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ تین رکعتوں والی نماز الگ ہے اور چار، چھ یا آٹھ رکعات والی نماز الگ ہے تین رکعتیں تو وتر کی ہوگئیں اور باقی صلوۃ اللیل دوسری بات معلوم ہوئی کہ آپکے وتر ہمیشہ تین ہی ہوتے تھے۔ صلوۃ اللیل کی رکعات بدلتی رہتی تھیں کبھی چار کبھی چھ اور کبھی آٹھ۔

یہ روایت مفصل ہے۔ اس میں تفقہ سے کام لیتے ہوئے وتر اور صلوۃ اللیل کی الگ الگ حیثیت واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے برعکس بعض راوی صلوۃ اللیل اور وتر دونوں پر مجازاً وتر کا اطلاق کردیتے ہیں، اور اجمال سے کام لیتے ہوئے دونوں نمازوں کی مجموعی تعداد کو وتر کے نام سے ذکر کردیتے ہیں۔ مثلاً اگر آنحضرتؐ نے آٹھ رکعات تہجد اور تین وتر پڑھے ہیں تو راوی یوں نقل کرتے ہیں اوتر باحدی عشرۃ رکعۃ اس قسم کی روایات مجمل ہیں اور پہلی مفصل ہیں۔ اگر انمیں بظاہر کوئی اختلاف نظر آئے تو مجمل روایات کو مفصل روایات کے تابع کرنا چاہیئے اور مفصل روایات کو اصل مدار استدلال بنانا چاہیئے۔

باقی رہیں وہ روایتیں جن میں ہے "الوتر رکعۃ" تو ان کا محمل یہ ہے کہ شفع اور وتر میں مابہ الامتیاز ایک ہی رکعت ہے۔ اگر یہ ایک نہ ہو تو یہ نماز شفع ہوتی (دو رکعت ہوتی) اس لئے بعض نے اسی کو وتر قرار دیا کہ اصل وتر بنانے والی یہی ایک رکعت ہے اور پوری مجموعی رکعات تین بیان کردیں۔ چنانچہ اس باب کی فصل اوّل کی پہلی حدیث میں اس ایک رکعت کے بارے میں یہ لفظ ہیں "توتر لہ ما قد صلی" یعنی یہ ایک رکعت پہلی پڑھی ہوئی رکعتوں کے ساتھ مل کر انہیں وتر (طاق) بنا دے گی۔ اگر "الوتر رکعۃ" کا یہ مطلب ہوتا کہ وتر کی ایک ہی رکعت بغیر شفع کے ادا ہوتی ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم زندگی میں ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے صرف ایک رکعت پر اکتفاء کرتے حالانکہ آپ نے کبھی ایسا نہیں کیا۔

صحابہؓ میں بھی جو حضرات ایک رکعت پڑھتے تھے ان کے شاگرد انہیں تعجب کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ امام مالکؒ نے بھی سعد بن ابی وقاص کا ایک رکعت وتر کا عمل نقل کرکے فرمایا ہے۔ لیس علی ھذا العمل عندنا ولکن ادنی الوتر ثلث [1]۔

---

[1] مؤطا امام مالک ص ۱۱۰

عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل ثلث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلک بخمس لایجلس فی شیء إلا فی آخرھا ص۱۱۱

اس حدیث کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تیرہ رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور ان تیرہ میں سے پانچ رکعتیں اس انداز سے پڑھتے تھے کہ صرف پانچویں رکعت کے بعد قعدہ کرتے تھے دوسری اور چوتھی کے بعد نہیں بیٹھتے تھے۔ شافعیہ کے نزدیک اسطرح کرنا جائز ہے۔ ان کے نزدیک دوؔ سے زیادہ رکعات صرف ایک تشہد کے ساتھ جائز ہیں۔ مثلاً دس رکعتیں پڑھے اور تشہد صرف دسویں رکعت کے بعد ہی کرے دوسری چوتھی چھٹی اور آٹھویں رکعت میں تشہد نہ پڑھے شافعیہ کے نزدیک اس طرح کرنا جائز ہے حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس طرح جائز نہیں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ کرکے تشہد پڑھنا چاہیئے۔ بہت سی احادیث سے بھی یہی بات ثابت ہے مثلاً "باب صفۃ الصلوۃ" فصل ثالث ص ۷۷ پر فضل بن عباس کی مرفوع حدیث گذر چکی ہے۔ الصلوۃ مثنیٰ مثنیٰ تشہد فی کل رکعتین الخ زیر بحث حدیث کا ظاہر اس قسم کی حدیثوں کے بظاہر خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے اس میں مناسب توجیہ کی ضرورت ہے۔ اس حدیث کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں مثلاً۔

(۱) "لایجلس فی شیءٍ منہن إلا فی آخرہن" میں جلسۂ تشہد کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ جلسۂ استراحت کی نفی مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آخری پانچ رکعتوں کے درمیان میں استراحت کے لئے نہیں بیٹھتے تھے بلکہ پانچوں رکعتیں پوری کرکے ہی آرام فرماتے تھے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ اللیل مختلف طریقوں سے پڑھا کرتے تھے، ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ چار رکعتیں لمبی لمبی پڑھ کے کچھ دیر استراحت فرمالیتے پھر چار رکعات لمبی پڑھ کے استراحت کیلئے بیٹھ جاتے یا کچھ دیر کیلئے سو جاتے پھر تین وتر پڑھتے اور وتروں کے متصل بعد ہی دو نفل بیٹھ کر پڑھتے تھے۔ وتر اور یہ دو رکعت ملا کے آخری پانچ رکعتیں ہو گئیں۔ ان پانچ رکعات کے درمیان میں آپ استراحت نہیں فرماتے تھے بلکہ وتروں کا سلام پھیرتے ہی دوؔ رکعتیں پڑھ لیتے تھے یہ دو رکعتیں پڑھ کر ہی استراحت فرماتے تھے۔ خلاصہ یہ کہ آخری پانچ رکعتوں کے درمیان جس جلوس کی نفی کی جارہی ہے اس سے جلوس للتشہد مراد نہیں بلکہ جلوس للاستراحۃ مراد ہے۔

(۲) ان لفظوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جس جلوس کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد جلوس تشہد نہیں بلکہ وہ جلوس مراد ہے جو قیام کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ اور "آخرہن" سے مراد وہ دوؔ رکعتیں ہیں جو وتر کے بعد پڑھی جاتی ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان پانچ رکعات میں سے آخری دو ہی میں بیٹھتے تھے یعنی یہی دو بیٹھ کر اداء فرماتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہجد کی رکعات کبھی بیٹھ کر پڑھتے تھے اور کبھی کھڑے ہو کر لیکن وتر ہمیشہ کھڑے ہو کر ہی اداء فرماتے تھے بغیر عذر کے وتر بیٹھ کر نہیں پڑھتے تھے وتروں کے بعد دو رکعت بیٹھ کر ادا فرماتے تھے۔ ——— حاصل یہ ہوا کہ پہلی آٹھ رکعات کے بارہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

کوئی مستقل معمول نہیں تھا انہیں کبھی کھڑے ہو کر قرأت فرما لیتے کبھی بیٹھ کر. البتہ آخر کی پانچ رکعات میں آپ کا معمول یہ تھا کہ ان پانچ میں سے آخری دو رکعتوں میں تو جالساً قرأت فرماتے تھے اس کے علاوہ ان پانچ کے دوران بیٹھ کر قرأت نہیں فرماتے تھے بلکہ کھڑے ہو کر فرماتے۔ خلاصہ یہ کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس للقرأت ہے جو قیام کا مقابل ہے۔

عن سعد بن هشام قال انطلقت إلى عائشة فقلت يا أم المؤمنين الخ ص۱۱۱

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ سعد بن ہشام نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے وتروں کے بارہ میں، تو حضرت نے بتایا کہ ہم آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لئے مسواک اور وضوء کا پانی تیار رکھتے تھے جب حق تعالیٰ کی مرضی ہوتی آپ نیند سے اٹھتے اور مسواک کر کے وضوء فرماتے پھر نو رکعتیں پڑھتے ان نو رکعتوں کے بارہ میں حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمایا لایجلس فیھا إلا فی الثامنۃ یعنی ان میں سے صرف آٹھویں رکعت میں جلسہ فرماتے اور ذکر و دُعاء (جن میں تشہد بھی شامل ہے) میں مشغول رہ کر بغیر سلام پھیرنے کے نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے۔ نویں رکعت پوری کر کے سلام پھیرتے۔

اس حدیث کے جملہ "لایجلس فیھا إلا فی الثامنۃ" سے یہ شبہ پڑتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم صرف آٹھویں رکعت میں تشہد کے لئے بیٹھتے تھے اس سے پہلے دوسری، چوتھی اور چھٹی رکعت کے بعد قعدہ نہیں فرماتے تھے۔ اس پر وہی اشکال ہے جو گذشتہ حدیث پر تھا کہ یہ ان دلائل کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر رکعت کے بعد تشہد ہونا چاہیئے۔ اس لئے اس حدیث کا صحیح محمل تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

امام طحاویؒ نے اس حدیث کی توجیہ کی طرف اشارہ کیا ہے جسے حافظ عینی نے عمدۃ القاری میں تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سعد بن ہشام نے سوال صرف وتروں کے بارہ میں کیا تھا اس لئے جواب میں بھی اصل تفصیل وتروں ہی کی بیان کرنی مقصود ہے اور ان نو رکعات میں سے وتر آخری تین رکعتیں ہیں، یعنی ساتویں، آٹھویں اور نویں رکعت۔ اس سے پہلے چھ رکعتیں تہجد کی ہیں۔ حضرت عائشہؓ اصل تو وتروں کی تفصیلات بیان کرنا چاہتی ہیں لیکن آپ نے بطور تمہید کے چند دوسرے امور کا بھی اجمالاً ذکر کر دیا مثلاً آپ کی مسواک اور وضوء کا تذکرہ کیا لیکن مسواک اور وضوء کی تفصیلات نہیں بتائیں کیونکہ ان کا ذکر یہاں مقصود نہیں پھر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی تہجد کا ذکر فرمایا لیکن اجمالاً، تفصیلات نہیں بتائیں کہ آپ تہجد کی یہ رکعات کس طرح پڑھتے تھے۔ کتنی رکعتوں کے بعد سلام پھیرتے تھے، کونسی رکعت پر قعدہ کرتے تھے، کیونکہ تہجد کا ذکر بھی یہاں بالتبع آیا ہے اس کے بعد سائل کے سوال کے اصل جواب کی طرف متوجہ ہوئیں اور آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے وتروں کا تذکرہ کیا۔ وتروں کا ذکر چونکہ اصل مقصود تھا اس لئے ان کی تفصیل بیان فرما دی کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کون سی رکعت پر قعدہ فرماتے تھے اور کون سی رکعت کے بعد سلام پھیرتے تھے۔ تفصیل یہ بتائی کہ آپ وتر کی ان تین رکعتوں کے دوران ایک

قعدہ تو دوسری رکعت پر فرماتے تھے جو کل نماز کی آٹھویں رکعت بنتی ہے لیکن اس قعدہ کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے بلکہ سلام کل نماز کی نویں رکعت اور وتروں کی تیسری رکعت کے بعد پھیرتے تھے۔ حضرت عائشہ رضؓ کے اصل جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم وتر کی تین رکعتیں دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ اداء فرماتے تھے اب یہ حدیث حنفیہ کے عین مطابق ہوگی۔ اس توجیہ پر زیادہ سے زیادہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس میں تہجد کی چھ رکعات کی تفصیل نہیں بتائی گئی اس کی وجہ ظاہر ہے کہ تہجد کا ذکر بالتبع ہے۔

ہماری اس تقریر کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ سنن نسائی جلد اوّل ص ۲۴۸ پر سعد بن ہشام کی یہی روایت مذکور ہے جو یہاں بحوالہ مسلم مذکور ہے۔ سند بھی تقریباً ایک ہی ہے اس میں لفظ یہ ہیں عن سعد بن هشام ان عائشة حدثته أن رسول اللّٰه صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان لا يسلم فى ركعتى الوتر اس روایت سے مسلم کی زیرِ بحث روایت کی توضیح ہو جاتی ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ اصل یہ بتانا چاہتی ہیں کہ رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے تین وتر فصل بالسلام کے بغیر ہوتے تھے۔

عن نافع قال كنت مع ابن عمر بمكة والسماء مغيمة فخشى الصبح الخ ص۱۱۳

نقض وتر کا حکم

نافع کہتے ہیں کہ میں مکہ مکرمہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ تھا رات کو بادل چھائے ہوئے تھے اس لئے اس خیال سے کہ کہیں ایسا نہ ہو صبح صادق ہو جائے اور میں وتر نہ پڑھ سکوں آپ نے وتر پڑھ لئے۔ اس کے بعد بادل چھٹ گئے اور پتہ چلا کہ ابھی کافی رات پڑی ہے اس لئے خیال ہوا مزید نفل پڑھنے کا۔ آپ نے نفل شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت پڑھی پہلے جو وتر پڑھے تھے انہیں شفع بنانے کے لئے۔ اس کے بعد نفل پڑھتے رہے۔ جب صبح صادق میں تھوڑا وقت رہ گیا تو آپ نے دوبارہ وتر پڑھ لئے۔

اگر کوئی شخص رات کو وتر پڑھ کر سو جائے اس خدشہ کی وجہ سے کہ پتہ نہیں صبح صادق سے پہلے جاگ آئے گی یا نہیں؟ لیکن آخرِ شب میں اس کو اٹھنے کی توفیق ہو گئی اور نفل پڑھنے کا ارادہ ہوا تو یہ شخص کیا کرے؟ اس میں بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ یہ شخص پہلے نقض الوتر کرے۔ نقض الوتر کی صورت یہ ہے کہ نفل شروع کرنے سے پہلے ایک رکعت اس نیت سے پڑھ لے کہ یہ اوّل شب میں پڑھے ہوئے وتروں کے ساتھ مل جائے تاکہ ان کی وتریت ختم ہو جائے اور وہ شفع بن جائیں۔ اور اس کے بعد جتنے چاہے نوافل پڑھتا رہے۔ آخر میں وتر دوبارہ پڑھے۔ نقض الوتر کے قائلین میں ایک اہم شخصیت عبداللہ بن عمرؓ بھی ہیں جیسا کہ زیرِ بحث روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

لیکن جمہور صحابہؓ و تابعین اور اکثر ائمہ نقض الوتر کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اگر کسی شخص کا صلوۃ اللیل پڑھنے کا ارادہ ہو اور وہ وتر پہلے پڑھ چکا ہو تو ان وتروں کو ختم کئے بغیر ہی صلوۃ اللیل پڑھ لے۔

جو حضرات نقض الوتر کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی اس حدیث سے

اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا۔ اس میں حکم دیا گیا ہے کہ رات کی آخری نماز وتر بنائے جائیں اگر نقض الوتر کے بغیر صلوۃ اللیل پڑھی جائے تو وتر رات کی آخری نماز نہ ہوں گے۔ اس لئے ایسے شخص کو چاہیئے پہلے پڑھے ہوئے وتروں کی وتریت ختم کرکے صلوۃ اللیل پڑھے پھر آخر میں دوبارہ وتر پڑھ لے۔

جمہور کے نزدیک اس حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ استحباب کے لئے ہے یعنی وتر کو آخر میں پڑھنا مستحب ہے واجب نہیں۔ اور اس امر کے لئے صارف عن الوجوب وہ احادیث ہیں جن سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا وتروں کے بعد دو رکعت پڑھنا ثابت ہو رہا ہے اسی طرح ترمذی شریف میں حضرت طلق بن علیؓ کی حدیث ہے سمعت رسُول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یقول " لا وتران فی لیلۃ" اور نقض وتر اس حدیث کے منافی ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ہی رات میں وتر دو مرتبہ بلکہ تین مرتبہ بن جاتے ہیں ایک تو وہ جو رات کو سوتے وقت پڑھے ہیں دوسرے وہ ایک رکعت جو ان وتروں کو شفع بنانے کے لئے پڑھی ہے یہ دوسری مرتبہ وتر ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ اُس نے یہ رکعت سابقہ وتروں کے ساتھ ملانے کی نیّت سے پڑھی ہے لیکن دونوں میں بہت بڑی خلیج حائل ہے رات کو اس نے نیند بھی کی ہے دوسرے احداث بھی اس دوران پیش آئے ہوں گے دونوں نمازوں میں زمانہ کے اعتبار سے بھی بہت زیادہ فاصلہ ہے اتنے زیادہ فاصلوں کے باوجود محض نیت سے ان دونوں میں اتصال وارتباط کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ایک رکعت سابقہ وتروں کے ساتھ تو مل نہیں سکتی لہٰذا اسے الگ وتر شمار کیا جائے گا۔ پھر رات کے آخری حصہ میں دوبارہ وتر پڑھے گا یہ تیسری مرتبہ وتر ہوں گے اور یہ اس حدیث کے منافی ہے۔

بابُ القنوت

قنوت کے کئی معنی آتے ہیں (۱) طول القیام (۲) طول القیام فی الصلوۃ (۳) سکوت (۴) طاعت۔ (۵) تواضع (۶) دُعاء وغیرھا من المعانی۔ یہاں قنوت کا آخری معنی مراد ہے۔

نماز میں قنوت کی تین قسمیں ہیں (۱) قنوت نازلہ۔ (۲) قنوت فی الفجر دائمًا (۳) قنوت فی الوتر۔ یہاں پر تینوں کے متعلق ضروری ضروری امور پر مختصرًا گفتگو کی جائے گی۔

قنوتِ نازلہ

قنوتِ نازلہ وہ دُعاء ہے جو مسلمانوں پر شدائد آنے کی صورت میں نماز میں پڑھی جائے۔

قنوتِ نازلہ میں دو مسئلے یہاں قابلِ ذکر ہیں۔ (۱) قنوتِ نازلہ کی مشروعیت۔ (۲) قنوتِ نازلہ کا محل

یعنی کون کون سی نمازوں میں قنوتِ نازلہ مشروع ہے۔

مسئلہ اولیٰ جس وقت مسلمانوں پر شدائد و مصائب نازل ہو رہے ہوں یا کافروں کے ساتھ مسلمانوں کی لڑائی ہو رہی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایسے موقعہ پر نمازمیں قنوتِ نازلہ پڑھنا مشروع ہے۔ حنفیہ کا بھی یہی مذہب مشہور ہے۔ لیکن امام طحاوی کی ایک عبارت سے اس کی عدم مشروعیت کا شبہ پڑتا ہے۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ فثبت بما ذکرنا انہ لاینبغی القنوت فی الفجر فی حال حرب ولا غیرہ قیاسًا ونظرًا علی ما ذکرنا من ذلک وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ[1] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ائمہ ثلثہ حالتِ حرب میں بھی قنوت کے قائل نہیں ہیں، جبکہ فقہ حنفی کی دوسری کتابوں کا بیان اس کے خلاف ہے بلکہ شرح منیہ میں خود امام طحاوی سے نقل کیا گیا ہے۔ إنما لایقنت عندنا فی صلوۃ الفجر من غیر بلیۃ فإن وقعت بلیۃ أو فتنۃ فلا بأس بہ فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

حکیم الأمت حضرت تھانوی قدس سرہ نے دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح سے دی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مطلق حرب کی صورت میں تو قنوتِ نازلہ مشروع نہیں ہے صرف اس وقت مشروع ہے جبکہ مسلمان کسی بہت بڑی مصیبت کا شکار ہوں[2]۔ خلاصہ یہ کہ مسلمانوں پر سخت شدائد نازل ہونے کی صورت میں قنوت بالاتفاق مشروع ہے[3]۔

المسئلۃ الثانیۃ قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مشروع ہے یا دوسری نمازوں میں بھی؟ امام احمدؒ کے نزدیک قنوتِ نازلہ صرف فجر کی نماز میں مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں مشروع ہے بعض کے نزدیک صرف جہری نمازوں میں مشروع ہے[3]۔

فقہاء احناف کے اس مسئلہ میں تینوں قول ملتے ہیں، صرف فجر میں مشروعیت کا، جہری نمازوں میں مشروعیت کا اور تمام نمازوں میں مشروعیت کا۔ علامہ شامی وغیرہ کا میلان پہلے قول کی ترجیح کی طرف معلوم ہوتا ہے[4]۔

---

[1] کذا فی اعلاء السنن ص ۹۵ ج ۶

[2] و وفق شیخنا بین روایۃ الطحاوی عن أئمتنا أولاً وبین ما حکی عنہ شارح المنیۃ ثانیا بأن القنوت فی الفجر لا یشرع لمطلق الحرب عندنا وانما یشرع لبلیۃ شدیدۃ تبلغ بہا القلوب الحناجر واللہ اعلم ولولا ذلک للزم الصحابۃ القائلین بالقنوت للنازلۃ أن یقنتوا أبدًا ولا یترکوہ یومًا لعدم خلو المسلمین عن نازلۃ ما غالبًا الخ (اعلاء السنن ص ۹۶ ج ۶)

[3] دیکھئے معارف السنن ص ۱۸، ۱۹ ج ۴۔

[4] دیکھئے رد المحتار ص ۴۹۶ ج ۱ و اعلاء السنن ص ۹۶، ۹۷ ج ۶۔

جو حضرات تمام نمازوں میں قنوتِ نازلہ کی مشروعیت کے قائل ہیں۔ وہ ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو صاحب مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد ذکر کی ہے۔ قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا متتابعا فی الظہر والعصر والمغرب والعشاء وصلوٰۃ الصبح الخ اور جو حضرات صرف جہری نمازوں میں اس کی مشروعیت کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث سے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا لأقربن بکم صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکان ابوہریرۃؓ یقنت فی الظہر والعشاء الآخرۃ وصلاۃ الصبح ویدعو للمؤمنین ویلعن الکفار[۱]۔

حنفیہ وحنابلہ کا اس بارہ میں موقف یہ ہے کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سب نمازوں میں قنوتِ نازلہ پڑھ لیا کرتے تھے لیکن بعد میں یہ مشروعیت منسوخ ہوگئی صرف قنوتِ نازلہ فی الفجر کی مشروعیت باقی رہ گئی۔ اس کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی وغیرہ نے کی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قنت شہرا یدعو علی قاتلی اصحابہ ببیر معونۃ ثم ترک فاما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا[۲]۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری نمازوں میں قنوتِ نازلہ ترک کر دی تھی لیکن فجر میں قنوتِ نازلہ پڑھتے رہے جب بھی کوئی حادثہ پیش آتا۔

قنوت فی الفجر

فجر کی نماز میں دائماً دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے یا نہیں ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے امام مالکؒ کے نزدیک قنوتِ نازلہ کے علاوہ بھی فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنا مستحب ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے۔

امام ابوحنیفہ، صاحبین، امام احمد اور سلف کی ایک بہت بڑی جماعت کا یہ مذہب ہے کہ فجر کی نماز میں دعاء قنوت نہ سنت ہے نہ مستحب[۳]۔

حنفیہ وحنابلہ کی ایک دلیل ابومالک اشجعی کی روایت ہے جسے صاحب مشکوٰۃ نے بحوالہ ترمذی، نسائی ابن ماجہ نقل کیا ہے۔ ابومالک اشجعی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے عرض کیا کہ آپ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کے پیچھے نمازیں پڑھتے رہے ہیں تو کیا یہ حضرات فرض نمازوں میں، قنوت پڑھا کرتے تھے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ای بنی محدث (اے بیٹے یہ بعد کی ایجاد کردہ چیز ہے) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کا کسی بھی فرض نماز میں دعائے قنوت پڑھنے کا معمول نہ تھا۔ اور بھی بہت سی روایات ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ صحابہؓ کرام میں عام حالات کے اندر قنوت فی الفجر کا رواج نہیں تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ

---

[۱] صحیح مسلم ص ۲۳۷ ج ۱۔ [۲] اعلاء السنن ص ۹۸ ج ۶۔
[۳] معارف السنن ص ۱۷، ۱۸ ج ۴۔

نے ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے کان عبداللہ لایقنت فی الفجر وأول من قنت فیھا علی وکانوا یرون أنہ إنما فعل ذلک لأنہ کان محارباً[1] اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم کوفہ میں سب سے پہلے فجر میں دُعاء قنوت حضرت علیؓ نے پڑھی ہے اور حضرت علی کی بھی یہ قنوت قنوتِ نازلہ تھی۔ جن روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فجر کی نماز میں قنوت پڑھنے کا ذکر ہے وہ قنوتِ نازلہ پر محمول ہیں جیساکہ اس باب کی فصل اوّل کی دونوں متفق علیہ روایات میں تصریح ہے۔

قنوت فی الوتر

وتروں میں دعائے قنوت کے متعلق تین مسئلے قابلِ ذکر ہیں۔

مسئلہ اولیٰ فی الجملہ قنوت فی الوتر کے سب علماء ہی قائل ہیں۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ قنوت فی الوتر سارا سال مسنون ہے یا سال کے کچھ حصہ میں۔ اس میں امام ابوحنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی روایتِ مشہورہ یہ ہے کہ وتروں میں سارا سال دعائے قنوت پڑھی جائے۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں کئی وجوہ ہیں ایک وجہ حنفیہ کے مطابق بھی ہے صحابہؓ میں سے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، ابوموسیٰ اشعری اور براء بن عازب کا بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے (حکاہ ابن المنذر) تابعین میں سے عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری، عبیدۃ سلیمانی اور حمید الطویل وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے۔ امام مالک کے نزدیک قنوت فی الوتر صرف رمضان میں مسنون ہے۔ امام شافعی کی ایک وجہ اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ صرف رمضان کے نصفِ اخیر میں قنوت فی الوتر مسنون ہے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ دعائے قنوت سارا سال وتروں میں پڑھنی چاہیئے امام نووی نے اسے دلیل کے اعتبار سے قوی قرار دیا ہے[2]۔

مسئلہ ثانیہ وتروں میں دعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیئے یا بعد میں؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک دُعائے قنوت رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیئے۔ بہت سے صحابہؓ وتابعین سے بھی یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ دعائے قنوت رکوع کے بعد پڑھنی چاہیئے۔ بعض صحابہؓ وتابعین سے بھی اسی طرح نقل کیا گیا ہے۔ حافظ نے کہا ہے کہ یہ اختلاف، اختلافِ مباح کے قبیل سے ہے[3]۔

اس باب کی فصلِ اوّل میں متفق علیہ روایت ہے کہ حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع سے پہلے دعاء قنوت پڑھتے تھے یا بعد میں تو حضرت انسؓ نے فرمایا قبلہ انما قنت رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲۷ ج ۱۴ (کتاب الأوائل)

[2] تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۴۱، ۲۴۲ ج ۴۔ [3] معارف السنن ص ۲۴۲، ۲۴۳ ج ۴۔

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد الركوع شهراً أنه كان بعث أناساً يقال لهم القراء سبعون رجلاً فاصيبوا فقنت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد الركوع شهراً يدعو عليهم۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوتِ نازلہ تو رکوع کے بعد پڑھتے تھے لیکن عام قنوت (قنوت فی الوتر) رکوع سے پہلے پڑھتے تھے یہ حدیث حنفیہ کے بالکل مطابق ہے۔

مسئلہ ثالثہ

وتروں میں کونسی دعائے قنوت پڑھنی چاہیئے؟ اس سلسلہ میں مختلف دعائیں حدیثوں میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً باب الوتر کی فصل ثالث میں حضرت حسنؓ کی حدیث گذر چکی ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے انہیں یہ دعاء سکھائی تھی۔ اللّٰہم اھدنی فیمن ھدیت الخ۔ احادیث میں آنیوالی ان دعاؤں میں سے جو دعاء بھی پڑھ لے صحیح ہے۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک زیادہ راجح اللّٰہم انا نستعینک ونستغفرک الخ والی دعاء ہے۔

حنفیہ نے جس دعاء کو ترجیح دی ہے اس کی تخریج امام ابوداؤد نے اپنے مراسیل میں کی ہے۔ روایت کے لفظ یہ ہیں۔ عن خالد بن ابی عمران قال: بینما رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یدعو علی مضر اذ جاءہ جبرئیل علیہ السلام فأومأ الیہ أن اسکن فسکت فقال: یا محمد ان اللہ لم یبعثک سباباً ولا لعاناً وإنما بعثک رحمۃ "لیس لک من الأمر شیٔ" الآیۃ ثم علمہ القنوت اللّٰہم إنا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یکفرک اللّٰہم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخاف عذابک إن عذابک الجد بالکفار ملحق۔[2] اسی اثر کی تخریج لفظوں کے تھوڑے سے فرق کے ساتھ ابن سحنونؒ "المدونۃ الکبری" میں بھی کی ہے۔ اسی جیسی دعاء قنوت پڑھنا حضرت عمرؓ اور علیؓ سے بھی ثابت ہے۔[3] اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بھی یہی دعاء اپنے شاگردوں کو قنوت میں پڑھنے کے لئے سکھائی تھی (عن ابی عبدالرحمٰن قال علمنا ابن مسعود أن نقرأ فی القنوت اللّٰہم انا نستعینک[4] الخ

حافظ جلال الدین سیوطیؒ نے اس دعاء کے بارہ میں "الإتقان" میں نقل فرمایا ہے کہ درحقیقت قرآن کریم کی دو سورتیں تھیں "سورۃ الحفد" اور "سورۃ الخلع" بعد میں ان کی قرأت بطور قرآن منسوخ کر دی گئی[5] لہٰذا

---

[1] نصب الرایہ ص ۱۳۶ ج ۲ [2] اعلاء السنن ص ۸۹ ج ۲۔

[3] فأما أثر عمر فأخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ وابن الضریس فی فضائل القرآن ورواہ البیہقی فی سننہ وصححہ وأما أثر علی فرواہ سحنون فی المدونۃ (إعلاء السنن ص۹ ج ۶)۔

[4] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۰۱ ج ۲۔ [5] الإتقان ص ۲۶ ج ۲۔

اس دُعار کے بارہ میں یہ کہدیناکہ یہ بالکل غیر ثابت ہے غلط ہے۔ البتہ ابن الہمام اور صاحب البحر نے لکھا ہے کہ اگر یہ دُعار پڑھنے کے بعد وہ دعار بھی پڑھ لے جو حضرت حسنؓ کی حدیث میں آئی ہے (اللھم اھدنی فیمن ھدیت الخ) تو یہ اولیٰ اور بہتر ہے[1]

فقہار احناف نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کو دعار قنوت یاد نہ ہو تو وہ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الخ۔ یا صرف اللھم اغفرلی اللھم اغفرلی بھی پڑھ سکتا ہے۔

بابُ قیام شہر رمضان

اس باب میں اس قیام اور نماز کے متعلق احادیث پیش کی جائیں گی جو رمضان المبارک کے ساتھ خاص ہے۔ قیام رمضان کو "تراویح" بھی کہہ دیتے ہیں۔ تراویح ترویحہ کی جمع ہے۔ ترویحہ مصدر ہے بمعنی استراحت چونکہ ہر چار رکعت کے بعد استراحت ہوتی ہے اس لئے اس نماز کو تراویح کہہ دیتے ہیں۔ قیام رمضان اور تراویح کے متعلق اہم امور فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

ف ا تراویح اور قیام رمضان عام صلوۃ اللیل اور تہجد سے الگ مستقل نماز ہے۔ یہ رائے صحیح نہیں ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز کے دو نام ہیں۔ دونوں کے الگ الگ نماز ہونے کے کافی قرائن موجود ہیں، چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی احادیث اور فقہار و محدثین امت کی کلام میں اس نماز کی اضافت رمضان کی طرف کی گئی ہے۔ مثلاً سنن نسائی میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا إن اللہ تعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم وسننت لکم قیامہ[2] الخ۔ اسیطرح صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔ کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یرغب فی قیام رمضان من غیر أن یأمرھم بعزیمۃ[3] الخ۔ اسی طرح فقہار و محدثین امت کی کلام میں اس نماز کی اضافت رمضان کی طرف اس کثرت سے ملتی ہے کہ شمار نہیں کیا جاسکتا اور اس نماز کی اس مہینہ کی طرف اضافت کرنے

---

[1] معارف السنن ص ۲۴۳ ج ۴۔ [2] سنن نسائی ص ۳۰۸ ج ۱ و مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۵ ج ۲۔
[3] صحیح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱۔

کا مطلب یہ ہے کہ یہ نماز اس مہینہ کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے صلوٰۃ اللیل میں صلوٰۃ کی اضافت ایک خاص زمان کیطرف کی گئی ہے یعنی لیل کی طرف اس کا مطلب سبھی یہی سمجھتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل ایسی نماز ہے جو رات ہی کو پڑھی جاتی ہے یہ نماز رات کے ساتھ خاص ہے۔ اگر دن کو کوئی شخص نفل پڑھتا ہے تو اس کو صلوٰۃ اللیل ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح "قیام رمضان" کا مطلب ہوگا ایسا قیام اور ایسی نماز جو رمضان ہی میں پڑھی جاتی ہے۔ غیر رمضان میں پڑھی جانے والی نماز "قیام رمضان" میں شامل نہیں ہوگی۔ قیام رمضان میں صرف وہی نماز آئے گی جو رمضان کے ساتھ خاص ہو اور صلوٰۃ اللیل و تہجد رمضان کے ساتھ خاص نہیں اس لئے یہ قیام رمضان سے الگ نماز ہوگی۔

(۲) تہجد اور تراویح (قیام رمضان) میں فرق کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ دونوں کا مستحب وقت الگ الگ ہے۔ تہجد اور وقت میں مستحب ہے اور تراویح کا وقت مستحب اور ہے۔ اختلاف وقت دلیل ہے اختلاف صلوتین کی تہجد کا اصل وقت نیند سے اٹھنے کے بعد ہے۔ تہجد کا اصل معنی بھی یہی ہے نیند سے بیدار ہونا اور تہجد اس نماز کو کہتے ہیں جو رات کو بیدار ہونے کے بعد پڑھی جائے[۱]۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اکثری معمول بھی نیند سے اٹھنے کے بعد صلوٰۃ اللیل پڑھنے کا تھا[۲]۔ البتہ نیند سے بیدار ہونے کے آپ کے اوقات مختلف ہوتے تھے۔ کبھی تھوڑی دیر

---

[۱] چنانچہ حافظ ابن جریر طبری آیت قرآنی ومن اللیل فتہجد بہ الخ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ومن اللیل فاسھر بعد نومۃ یا محمد بالقرآن نافلۃ لک خالصۃ دون امتک والتھجد التیقظ والسھر بعد نومۃ من اللیل وأما الھجود نفسہ فالنوم الخ (تفسیر طبری ص ۹۵ ج ۱۵۔) اس کے بعد اسی تفسیر کے مطابق آثار پیش فرمائے ہیں۔ حافظ ابن کثیرؒ اسی آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں فإن التھجد ماکان بعد نوم قالہ علقمۃ والأسود وابراھیم النخعی وغیر واحد وھو المعروف فی لغۃ العرب وکذلک ثبتت الأحادیث عن رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ أنہ کان یتھجد بعد نومہ عن ابن عباس وعائشۃ وغیر واحد من الصحابۃ رضی اللّٰہ عنھم کما ھو مبسوط فی موضعہ وللّٰہ الحمد والمنۃ (تفسیر ابن کثیر ص ۵۷ ج ۳) علامہ ابن منظورؒ مادہ " ھ ج د " کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں وتھجد القوم استیقظوا للصلاۃ أو غیرھا فی التنزیل العزیز ومن اللیل فتھجد بہ نافلۃ لک (لسان العرب ص ۴۳۱ ج ۳) تقریباً ایک صفحہ کے بعد فرماتے ہیں۔ وأما المتھجد فھو القائم إلی الصلاۃ من النوم مزید تفصیل دیکھئے روح المعانی ص ۱۳۸ ج ۱۵۔

[۲] کما فی حدیث سعد بن ہشام عن عائشہؓ قالت کنا نعد لہ سواکہ وطہورہ فیبعثہ اللّٰہ ماشاء أن یبعثہ من اللیل الخ وغیرھا من الروایات الکثیرۃ۔

آرام فرما کر رات کے شروع حصہ ہی سے صلوٰۃ اللیل شروع فرمادیتے تھے اور کبھی رات کے آخری حصہ میں بیدار ہوتے تھے اسکے برعکس تراویح شروع کرنیکا بہتر وقت اول اللیل ہی ہے۔ امت کا تعامل اسی طرح چلا آرہا ہے چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ سے پوچھا گیا کیا آپ تراویح آخرِ شب میں پڑھتے ہیں فرمایا نہیں اور ساتھ ہی فرمایا "سنۃ المسلمین أحب إلی"[1] اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل کے زمانہ تک تمام مسلمانوں کا معمول تراویح کے بارہ میں یہی رہا ہے کہ اسے سونے سے پہلے پڑھتے تھے۔

جب دونوں نمازوں کا وقتِ مستحب بھی الگ الگ ہے دونوں کے ایک ہونے پر کوئی مضبوط دلیل بھی موجود نہیں ہے تو دونوں کو الگ الگ نمازیں ہی شمار کرنا چاہیئے۔

(۳) صلوٰۃ اللیل اور تراویح میں فرق کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کے لئے اہمیت کے ساتھ کبھی اجتماع نہیں ہوا نہ ہی آپ نے کبھی صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کی ترغیب دی خلفاء راشدین اور بعد کے ادوار میں بھی صلوٰۃ اللیل باجماعت ادا کرنے کے لئے جمع ہونے کا رواج نہیں رہا۔ اس کے برعکس قیامِ رمضان میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی جماعت کرائی ہے اور آپ نے دوسروں کو تراویح باجماعت پڑھتے ہوئے دیکھ کر اس کی تحسین وتصویب بھی فرمائی ہے[2]۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں تراویح کی نماز باجماعت شروع کرائی اس وقت سے لے کر اب تک ہمیشہ مسلمانوں میں مساجد کے اندر باجماعت نمازِ تراویح اداء کرنے کا معمول چلا آرہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ اللیل اور تہجد ایسی نماز ہے جو الگ الگ پڑھنی چاہیئے اور تراویح ایسی نماز ہے جس کے باجماعت اداء کرنے کا عہدِ رسالت میں اہتمام ہوا اور عہدِ فاروقی سے اس کا معمول چلا آرہا ہے۔ یہ چیز بھی ان دونوں نمازوں میں فرق کا قرینہ بن سکتی ہے۔

(۴) تہجد کی مشروعیت وحی متلو یعنی قرآن کریم سے ہوئی ہے کما فی قولہ تعالیٰ ومن اللیل فتہجد بہ نافلۃ وکما تدل علیہ بعض آیات سورۃ المزمل۔ لیکن تراویح کی مشروعیت وحی غیر متلو سے ہوئی ہے لقولہ علیہ السلام سننت لکم قیامہ۔ اگر تراویح اور تہجد ایک ہی ہوتے تو تہجد والی آیات کے ضمن میں تراویح کی بھی مشروعیت ہو چکی ہوتی پھر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فرض اللہ کے مقابلہ میں "سننت" کا لفظ ارشاد فرما کر تراویح کی نسبت اپنی طرف نہ فرماتے۔

(۵) اس باب کی فصل ثانی میں حضرت ابوذر غفاریؓ کی حدیث ہے بحوالہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے رمضان المبارک کے آخری عشرہ کی تین متفرق راتوں میں صحابہؓ کے ساتھ تراویح باجماعت پڑھی ہے۔ ان میں سے تیسری رات میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نماز کے

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۱۷۰ ج ۲۔ [2] کما سیأتی انشاء اللہ تعالیٰ

لئے اپنے گھر والوں کو بھی جمع کیا اور اتنی دیر تک نماز پڑھائی کہ ہمیں خطرہ ہونے لگا کہ کہیں سحری کا وقت نہ نکل جائے یعنی پوری رات قیام رمضان میں مصروف رہے اور اس میں آپ کی ازواج مطہرات بھی شریک تھیں۔

اس کے برعکس مشکوٰۃ کے باب الوتر میں بحوالہ مسلم سعد بن ہشام کے ایک سوال کے جواب میں حضرت عائشہؓ کی طویل حدیث گذر چکی ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ نے یہ بھی فرمایا ہے ولا اعلم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ القران کلہ فی لیلۃ ولا صلی لیلۃ إلی الصبح۔ کہ میں نہیں جانتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایک رات میں پورا قرآن کریم پڑھا ہو یا آپ کسی رات صبح تک نماز پڑھتے رہے ہوں۔ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث اور حضرت ابوذرؓ کی مذکورہ بالا حدیث میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے۔ حدیثِ ابوذرؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پوری رات تراویح کی نماز پڑھی اور حضرت عائشہؓ وغیرہ بھی اس میں شریک تھیں۔ اور حضرت عائشہؓ اس حدیث میں اس کی نفی کر رہی ہیں۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ جس نماز کے ساری رات پڑھنے کی نفی کر رہی ہیں وہ تہجد کی نماز ہے یعنی آپ نے ساری رات تہجد کی نماز کبھی نہیں پڑھی اور حضرت ابوذرؓ کی اس حدیث سے جس نماز کا صبح تک پڑھنا معلوم ہو رہا ہے وہ تراویح کی نماز ہے نفی اور نماز کی ہے اور اثبات دوسری نماز کا دونوں حدیثوں میں تطبیق اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ تہجد اور تراویح کو الگ الگ نماز قرار دیا جائے۔

(۶) فصل ثانی میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال رمضان کے آخری عشرہ میں تین راتیں تراویح کی جماعت کرائی ہے ایک رات تو صبح تک اس میں مصروف رہے۔ ایک رات ثلث اللیل تک فارغ ہوئے دوسری رات شطر اللیل تک ان دو راتوں میں تراویح سے فارغ ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی نماز الگ پڑھی یا نہیں ؟ اس میں کوئی صریح روایت تو نہیں ملی لیکن شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے تراویح سے فارغ ہو کر باقی رات بھی نماز میں گذاری ہے اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل العشر شد مئزرہ و أحیی لیلہ و ایقظ اھلہ۔ احیاء لیل کا متبادر مفہوم یہی ہے کہ آپ نے پوری رات نماز میں گذاری۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح سے فارغ ہو کر آرام نہیں فرمایا بلکہ اس کے بعد بھی نماز میں مشغول ہو گئے۔ وہ نماز صلوۃ اللیل ہی ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراویح اور تہجد وغیرہ ایک ہی نماز نہیں بلکہ الگ الگ نمازیں ہیں۔ اس لئے تراویح کے علاوہ رمضان کی راتوں میں (اگر وقت بچے تو) تہجد بھی پڑھ لینا بہتر ہے۔

(۷) بعض روایات سے بعض صحابہؓ کا تراویح کے بعد نماز پڑھنا ثابت ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں روایت ہے۔ عن قیس بن طلق قال زارنا طلق بن علی فی یوم من رمضان و أمسی عندنا و افطر ثم قام بنا تلک اللیلۃ و أوتر بنا ثم انحدر إلی مسجدہ فصلی باصحابہ حتی إذا بقی الوتر قدم فقال أوتر

باصحابك فإني سمعت رسول الله صلى الله علیہ وسلم يقول لا وتران في ليلة. اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ نے پہلے تو تراویح کی نماز اوّل وقت میں اداء کی اور وتر بھی ساتھ ہی پڑھ لئے اس کے بعد آخر وقت میں تہجد ادا کیا لیکن تہجد کے بعد آپ نے وتر نہیں پڑھے معلوم ہوا کہ حضرت طلق رضی اللہ عنہ بھی یہ سمجھتے تھے کہ تراویح اور تہجد الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے تراویح کے بعد تہجد کی نماز الگ پڑھ لینی بہتر ہے۔

(۸) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں تہجد کی کتنی رکعات پڑھتے تھے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف معمول تھے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ تہجد کی جو رکعات آپ سے ثابت ہیں وہ بارہ ہیں[۲]۔ یعنی بارہ رکعت سے زیادہ آپ نے تہجد کبھی نہیں پڑھی۔ لیکن بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رمضان المبارک میں اس سے زیادہ رکعتیں (بیس رکعات) پڑھی ہیں ظاہر ہے کہ یہ نماز تہجد کی تو ہو نہیں سکتی اس لئے کہ تہجد کی اتنی رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی پڑھی نہیں لامحالہ وہ تہجد کے علاوہ کوئی اور نماز ہو گی۔ یعنی تراویح۔ معلوم ہوا تراویح تہجد سے الگ نماز ہے۔ جس حدیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیس رکعات پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ وہ حسب ذیل ہے۔ عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله علیہ وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة والوتر (حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھا کرتے تھے۔) اس حدیث کی تخریج ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں اور امام بیہقیؒ نے اپنی السنن الکبریٰ میں کی ہے[۳]۔

اس حدیث کی سند کے سارے راوی ثقہ ہیں سوائے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے۔ ابراہیم بن عثمان کی اگرچہ بہت سے محدثین نے تضعیف کی ہے لیکن بعض محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے مثلاً ابن عدی نے کہا ہے "له احاديث صالحة" وهو خير من ابراهيم بن أبي حية[۴]۔ ابن عدی نے ایک تو "له احاديث صالحة" کہہ کر ان کو توثیق کی۔ پھر انکو ابراہیم بن أبی حیۃ سے افضل قرار دیا ہے۔ ابراہیم بن ابی حیہ مختلف فیہ راوی ہیں۔ بعض نے ان پر جرح کی ہے اور بعض نے انکی توثیق کی ہے۔ مثلاً یحییٰ بن معین فرماتے ہیں شیخ ثقة كبير[۵] ان سے افضل جو راوی ہو گا وہ درجہ حسن کا ضرور ہو گا۔

---

[۱] سنن ابی داؤد ص ۲۰۳ ج ۱ (باب نقض الوتر)
[۲] دیکھئے حضرت گنگوہی قدس سرہ کا فارسی رسالہ الحق الصریح فی اثبات التراویح مندرجہ در مجموعہ تالیفات رشیدیہ۔
[۳] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۴ ج ۲ و السنن الکبری للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲ ابن ابی شیبہ کی سند یہ ہے۔ حدثنا یزید بن ھارون قال انا ابراہیم بن عثمان عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس الخ۔
[۴] تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔
[۵] لسان المیزان ص ۵۳ ج ۱۔

اسی طرح یزید بن ہارون ان کے بارہ میں فرماتے ہیں۔ ما قضی علی الناس رجل یعنی فی زمانہ أعدل فی قضاء منہ[1]۔ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ واسط کے قاضی تھے۔ یزید بن ہارون ان کے بارہ میں فرما رہے ہیں کہ ان کے زمانہ میں ان سے زیادہ عادل قاضی کوئی نہیں تھا۔ یزید بن ہارون کی یہ شہادت بہت اہمیت رکھتی ہے اس لئے کہ جس وقت ابو شیبہ قاضی تھے یزید بن ہارون ان کے محرر اور منشی تھے[2] اس لئے ان کو ان کے حالات قریب سے دیکھنے کا موقعہ ملا۔ ان کے قریبی محدث ان کو عادل ترین قاضی کہہ رہے ہیں۔ جو شخص عام قضاء میں بے انصافی نہیں کر سکتا اس سے یہ توقع کیسے رکھی جا سکتی ہے کہ وہ حدیث نبوی میں جھوٹ بولے گا۔ اس لئے ان کے حفظ میں کسی کو اشکال ہو تو ہو ان کی عدالت میں جرح کی گنجائش نہیں۔

حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب اور حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کی تضعیف کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان میں بھی یہ تصریح نہیں ہے کہ یہ حضرات قدح فی العدالت کی وجہ سے ان کی تضعیف کر رہے ہیں۔ بلکہ یزید بن ہارون کے قول کے پیش نظر غالب یہی ہے کہ انہوں نے حفظ وغیرہ کی کمی کی وجہ سے ان کی تضعیف کی ہوگی صرف شعبہ ہیں جنہوں نے صراحۃً ان کی تکذیب کی ہے لیکن جس واقعہ کی وجہ سے تکذیب کی ہے اس میں خود توجیہ ممکن ہے۔

اس ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ راوی مختلف فیہ ہیں ان پر جرح بھی کی گئی ہے اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے ان کی روایت کا ضعف اس درجہ کا نہیں کہ اس کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا جائے بلکہ ان کی روایت حسن کے قریب قریب ضرور ہے پھر جو بات ہم اس سے ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ دوسرے شواہد سے بھی ثابت ہے اس لئے اس روایت کو بطور قرینہ اور مؤید کے پیش کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہیئے۔

(۸) تمام فقہی مکاتب فکر کے محدثین و فقہاء کا یہی طرز عمل چلا آ رہا ہے کہ وہ صلاۃ اللیل اور تہجد وغیرہ پر الگ ابواب یا فصول قائم کرتے ہیں اور قیام رمضان و تراویح پر الگ، حتی کہ بہت سے محدثین نے تو قیام رمضان کا ذکر کتاب الصوم میں کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام محدثین و فقہاء کا نظریہ یہی چلا آ رہا ہے کہ تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں ہیں تبھی تو ان کا تذکرہ بھی الگ الگ کرنے کا معمول چلا آ رہا ہے[3]۔

ف ۲ تراویح اور تہجد چونکہ دو الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے رمضان کی راتوں میں بہتر یہی ہے کہ سونے سے پہلے تراویح پڑھنے کے باوجود جب سحری کے وقت اٹھے تو تہجد کی جتنی رکعات ہو سکیں پڑھ لے۔

---

[1] تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔ [2] تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱۔

[3] تراویح اور تہجد کے الگ الگ ہونے کے قرائن کی تفصیل فتاوی رشیدیہ میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ یہاں بھی بیشتر قرائن وہیں سے لئے گئے ہیں۔

امام بخاریؒ نے قیام رمضان کے باب میں تراویح کے متعلق حدیثیں پیش کرکے بعد حضرت عائشہؓ کی حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تہجد کی رکعات کے متعلق پیش فرمائی ہے اس میں بھی غالباً امام بخاری اسی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ رمضان میں تراویح پڑھنے کے باوجود تہجد بھی پڑھ لینی چاہیئے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان اور غیر رمضان میں تہجد پڑھا کرتے تھے رمضان میں تہجد کا ناغہ نہیں فرمایا کرتے تھے۔

لیکن اگر کوئی شخص تہجد اس وجہ سے نہ پڑھ سکے کہ تراویح ہی اتنی لمبی پڑھے کہ سحری کا وقت ختم ہونے کے قریب آجائے تو اسمیں بھی کوئی حرج کی بات نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے توقع رکھنی چاہیئے کہ شاید وہ اس میں تہجد کا بھی ثواب عنایت فرما دیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ تراویح کی نماز اتنی دیر تک پڑھائی ہے کہ سحری فوت ہونے کا خطرہ ہوگیا تھا۔ جیساکہ فصل ثانی کی پہلی روایت میں ہے۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک تہجد پر تعجب کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ آپ نے یہ وقت دوسری نماز ہی میں گذارا ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی شخص اول شب میں تراویح نہ پڑھ سکے سحری کے وقت پڑھے تو تراویح کے ضمن میں تہجد کی بھی نیت کی جاسکتی ہے۔ غرضیکہ یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں لیکن ان میں تداخل بھی ہوسکتا ہے اور یہ بات تہجد و تراویح کیساتھ ہی خاص نہیں دوسری غیر واجب نمازوں میں بھی بعض اوقات ایسا ہوجاتا ہے۔ مثلاً تحیۃ الوضوء اور تحیۃ المسجد الگ الگ نمازیں ہیں لیکن ایک نماز دوسری کے قائمقام ہوسکتی ہے۔ صلوۃ ضحی اور صلوۃ کسوف الگ نمازیں ہیں لیکن چاشت کے وقت اگر صلوۃ کسوف پڑھ لے تو وہ صلاۃ ضحیٰ کے قائم مقام ہوسکتی ہے[1] لیکن فی نفسہ یہ ساری نمازیں الگ الگ ہیں۔

ف ۳ تراویح کا حکم

حنفیہ کے نزدیک تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے (کذا فی المغنی لابن قدامہ ص۱۶۶ ج ۲) تراویح کے سُنّتِ مؤکدہ ہونے کے بہت سے دلائل ہیں۔ چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) اس باب کی پہلی حدیث جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کی چند راتوں میں یہ نماز لوگوں کو باجماعت پڑھائی اعتکاف کے حجرہ کے اندر سے۔ اس کے بعد ایک رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کی آواز نہ آئی تو صحابہؓ نے سمجھا کہ شاید آپ کی آنکھ لگ گئی ہے اس لئے صحابہؓ کھنگارنے لگے تاکہ آپ کو یہ معلوم ہوجائے کہ ہم موجود ہیں صبح کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رات کو تمہارا یہی طرزِ عمل رہا یہاں تک کہ مجھے خدشہ ہوگیا کہ کہیں یہ نماز بھی تم پر فرض نہ کردی جائے اور اگر تم پر فرض کردی جاتی تو تم اچھی طرح نباہ نہ کرسکتے۔

---

[1] مزید دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۷۶۔

اس لئے (امت کے مفاد کے پیش نظر) یہ نماز تم گھر ہی میں پڑھ لیا کرو۔ اسی مضمون کی ایک روایت صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔ حدیث کے لفظ یہ ہیں۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی ذات لیلۃ فی المسجد فصلی بصلاتہ ناس ثم صلی من القابلۃ فکثر الناس، ثم اجتمعوا من اللیلۃ الثالثۃ او الرابعۃ فلم یخرج الیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما اصبح قال: قد رأیت الذی صنعتم، ولم یمنعنی من الخروج الیکم الا انی خشیت ان یفرض علیکم و ذلک فی رمضان[1]۔

ان دونوں روایتوں سے ہمارا استدلال کئی طرح سے ہے۔

ا۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح باجماعت پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوتی ہے۔ مواظبت حکمیہ کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل کو دائماً کرنے کا ارادہ ہو لیکن کسی خاص عذر کی وجہ سے آپ نے اس پر مداومت نہ کی ہو اور وہ عذر دوسروں کے حق میں موجود نہ ہو اسکو مواظبت حکمیہ کہتے ہیں۔ اس حدیث سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تراویح باجماعت پر مواظبت فرمانا چاہتے تھے۔ لیکن ایک عذر کی وجہ سے مواظبت نہ فرمائی وہ عذر یہ ہے کہ اگر آپ مواظبت فرمالیتے تو یہ نماز امت پر فرض ہو جاتی اور امت کے لئے اسمیں مشقت تھی۔ اگر یہ عذر نہ ہوتا تو آپ مواظبت فرماتے تو اس حدیث سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تراویح باجماعت پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوئی اور جس فعل پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حقیقۃً یا حکماً مواظبت فرمائی ہو وہ سنت مؤکدہ یا واجب ہوتا ہے۔

ب۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں سن کر صحابہؓ کے دلوں میں تراویح کی اہمیت اتنی زیادہ بیٹھ چکی تھی کہ اگر اس اہمیت میں مزید اضافہ ہوتا تو یہ نماز فرض ہو جاتی اس سے معلوم ہوا کہ فرض و واجب سے نچلے درجہ کی اہمیت اس نماز کے لئے ثابت ہو چکی تھی اور صحابہؓ کا یہ ذہن بن چکا تھا کہ اس نماز کی اہمیت فرض و واجب سے ذرا کم ہے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

ج۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رات صحابہؓ کو جماعت کے ساتھ نماز تو نہیں پڑھائی لیکن صحابہؓ کو یہ امر ضرور کردیا۔ فصلوا ایہا الناس فی بیوتکم۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت تو خاص عذر کی وجہ سے ترک کی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپ کا منشاء یہ تھا کہ یہ نماز گھروں میں نہیں چھوٹنی چاہیے اس لئے آپ نے صیغہ امر کیساتھ حکم فرمادیا کہ یہ نماز گھروں میں پڑھا کرو اور امر کا اصل معنی وجوب ہے لیکن اس حدیث میں چونکہ فرضیت آگئی اس لئے اس سے تراویح کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت کریں گے۔

دوسری دلیل سنن نسائی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث مرفوع جس کا تذکرہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ

---

[1] صحیح بخاری ص ۱۵۲ ج ۱۔

افترض علیکم صیامہ وسننت لکم قیامہ فمن صامہ ایمانا واحتسابا غفرلہ ماتقدم من ذنبہ[1]۔ اس حدیث سے تراویح کی سنیت صراحۃً ثابت ہوتی ہے۔ اور سنیت کا فردِ کامل سنت مؤکدہ ہے۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے حضرت عمرؓ کی سنت نہیں۔ اگر کسی نے اس کو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے تو صرف اس کا مطلب یہ ہے کہ تراویح کی جماعت پابندی کے ساتھ شروع کرانے والے اور سب مسلمانوں کو ایک امام پر جمع کرنے والے حضرت عمرؓ ہیں۔ نفس تراویح حضرت عمرؓ کی سنت نہیں ہے۔ ابن قدامہؒ "المغنی" میں تراویح کے متعلق فرماتے ہیں۔ وھی سنۃ مؤکدۃ و اول من سنھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر چند حدیثیں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ونسبت التراویح إلی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ لأنہ جمع الناس علی ابی بن کعب[2]۔

تیسری دلیل

تراویح پر جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت حکمیہ ثابت ہے ایسے ہی حضرت عمرؓ کے دور سے خلفاء راشدین کی بھی اس پر مواظبت ثابت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی طرح خلفاء راشدین کی سنت کو بھی لازم پکڑنے کا حکم دیا ہے۔ اور خاص طور پر ابوبکر و عمر کی اقتداء کا حکم دیا ہے اس لئے جس فعل پر خلفاء راشدین کی مواظبت ثابت ہو جائے وہ کم از کم سنت مؤکدہ ضرور ہوگا۔ اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

ان دلائل سے ثابت ہوا کہ تراویح کی نماز سنت مؤکدہ ہے۔

ف ۴

تراویح کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے یا گھر میں اکیلے پڑھنا۔ اس میں جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ تراویح جماعت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی امام احمد اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مذہب ہے[3]۔ امام مالکؒ اور امام ابویوسف کی ایک ایک روایت اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ تراویح گھر میں پڑھنا افضل ہے۔ شافعیہ کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن کریم کا حافظ ہو۔ جماعت میں شریک نہ ہونے کی صورت میں سستی ہو جانے کا خطرہ نہ ہو اور اس کے مسجد میں نہ آنے کی وجہ سے مسجد کی جماعت کا نقصان نہ ہوتا ہو تو اس کے لئے گھر میں پڑھنا اور مسجد میں آنا دونوں برابر ہیں، اور اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو اس کے لئے جماعت کے ساتھ تراویح ادا کرنا افضل ہے[4]۔ مثلاً کوئی شخص قرآن کریم کا حافظ نہ ہو۔ یا اس کو یہ خطرہ ہو کہ جماعت کے ساتھ تراویح نہ پڑھی تو گھر میں سستی ہو جائے گی یا مثلاً مقتدا ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۵ وسنن نسائی ص ۳۰۸ ج ۱ [2] مغنی ابن قدامہ ص ۱۶۶ ج ۱۔
[3] نووی شرح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱۔ [4] دیکھئے فتح الباری ص ۲۵۲ ج ۴۔

اگر مسجد میں نہ آیا تو دوسرے لوگ بھی مسجد میں آنا چھوڑ جائیں گے یا کوئی دوسرا شخص موجود نہ ہو جو تراویح پڑھا سکے تو ایسی صورتوں میں مسجد میں جماعت کے ساتھ تراویح پڑھنا افضل ہے۔

اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک تراویح باجماعت پڑھنا اکیلے پڑھنے سے اولیٰ ہے۔ اس اولویت کی تفصیل میں تعبیرات مختلف ہیں۔ اکثر احناف کے نزدیک تراویح کی جماعت سُنّت ہے۔ پھر اسمیں اختلاف ہوا کہ تراویح کی جماعت سُنّت علی الأعیان ہے یا سُنّت علی الکفایہ۔ اس میں جمہور احناف کی رائے یہ ہے کہ سُنّت علی الکفایہ ہے۔ لہٰذا کسی محلہ میں کوئی جماعت کے ساتھ نہ پڑھے تو سارے محلہ والے مسیٔ ہوں گے۔ لیکن کسی محلہ میں چند لوگ جماعت کے ساتھ اداء کر لیں تو باقی لوگ جماعت کی فضیلت سے تو محروم رہیں گے لیکن ترکِ سنت کے مرتکب نہیں ہوں گے۔[۱]

دلائل افضلیت جماعت

جمہور تراویح کے باجماعت افضل ہونے پر کافی احادیث سے استدلال کرتے ہیں چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود چند دن تراویح کی جماعت کرائی ہے اس کے بعد ایک خاص عذر کیوجہ سے تراویح کی جماعت ترک کر دی وہ عذر یہ تھا کہ اگر تراویح کی جماعت کراتے رہتے تو امکان تھا تراویح کے فرض ہو جانے کا اس صورت میں امت پر مشقت کا ڈر تھا۔ اس خاص وجہ سے آپ نے تراویح کی جماعت ترک کر دی اس سے معلوم ہوا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اصل منشاء یہی تھا کہ تراویح جماعت کے ساتھ اداء کی جائے۔ اگر یہ خاص عذر نہ ہوتا تو تراویح کی جماعت پر بھی مواظبت فرماتے۔ اس سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی جماعتِ تراویح پر مواظبت حکمیہ ثابت ہوئی۔

(۲) حضرت ثعلبہ بن مالکؓ کی حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رمضان کی رات میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم گھر سے باہر تشریف لائے تو چند لوگوں کو مسجد کے ایک کونے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پوچھا یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ جواب دیا گیا۔ یارسول اللّٰہ ھؤلاء ناس لیس معھم القرآن وأبی بن کعب یقرأ وھم معہ یصلون بصلاتہ یعنی یہ لوگ قرآن کریم کے حافظ نہیں ہیں اس لئے اُبی بن کعب تراویح میں قرآن کریم پڑھتے ہیں اور یہ لوگ ان کی اقتداء کر رہے ہیں اسکی نبی کریم نے فرمایا قد احسنوا وقد اصابوا (رواہ البیہقی فی المعرفۃ) یعنی انہوں نے اچھا کیا اور درست کیا۔ اس حدیث سے تراویح باجماعت کا حسن ہونا ثابت ہوا۔

(۳) حضرت عمر رضی اللّٰہ عنہ نے صحابہؓ کی موجودگی میں لوگوں کو ایک امام پر جمع کیا اور تراویح باجماعت کا رواج ڈالا

[۱] دیکھئے البحر الرائق ص ۶۸ ج ۲، رد المختار ص ۵۲۱ ج ۱۔ [۲] کذا فی آثار السنن ص ۲۴۷

اس کے بعد سے امت میں اکثری تعامل یہی چلا آرہا ہے۔ حضرت عمرؓ کا جماعتِ تراویح کو رواج دینا، صحابہؓ کا اس پر اعتراض نہ کرنا اور امت کا اس کو اپنا لینا تراویح کی جماعت کے افضل ہونے کی دلیل ہے۔[1]

قائلین انفراد کے دلائل اور جوابات

جن حضرات کے نزدیک تراویح کی نماز منفرداً پڑھنا افضل ہے وہ استدلال کرتے ہیں ان احادیثِ عامہ سے جن میں فرضوں کے علاوہ باقی نمازیں گھر میں پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے مثلاً فإن افضل صلوٰۃ المرء فی بیته إلا الصلوٰۃ المکتوبة اسی طرح صاحبِ مشکوٰۃ نے اس باب کی فصل اول کے آخر میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث بحوالہ مسلم نقل کی ہے۔ إذا قضی احدکم الصلوٰۃ فی مسجدہ فلیجعل لبیته نصیبًا من صلوته فإنّ اللہ جاعلٌ فی بیته من صلوته خیرًا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ احادیث اپنے عموم پر نہیں بعض نمازیں اس سے مخصوص ہیں جنمیں تراویح بھی شامل ہے۔ اس حدیث کا اپنے عموم پر نہ ہونا اتفاقی ہے۔ اس لئے کہ بعض غیر مکتوبہ نمازیں بالاتفاق مسجد میں پڑھی جاتی ہیں مثلاً تحیۃ المسجد وغیرہ۔

ف ۵ تعدادِ رکعاتِ تراویح

تراویح کی رکعات کی تعداد کتنی ہے؟ اس میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ تراویح کی رکعات بیس ہیں وتروں کے علاوہ۔ امام مالک سے اس مسئلہ میں روایات مختلف ہیں ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یعنی بیس رکعت والی۔ امام مالک سے ایک روایت چھتیس رکعات کی ہے۔ امام مالکؒ نے اس کے بارہ میں فرمایا ہے وھو الأمر القدیم عندنا۔[2] امام مالک سے اور بھی روایات ہیں مثلاً ۳۸ کی اکتالیس کی لیکن حافظ عینیؒ نے مشہور چھتیس والی روایت کو قرار دیا ہے[3]

پھر امام مالکؒ اور دوسرے اہلِ مدینہ جو چھتیس رکعات کے قائل ہوئے ہیں۔ ان کے ہاں بھی اصل تراویح بیس رکعات ہی ہیں۔ باقی سولہ رکعات کی اصل حقیقت یہ ہے کہ اہل مکہ کا یہ معمول تھا کہ ہر چار رکعت کے بعد وقفہ کے دوران طواف کر لیا کرتے تھے، اہلِ مدینہ طواف تو کر نہیں سکتے تھے اس لئے وہ طواف کے قائم مقام ہر دو

---

[1] قال النووی: فقال الشافعی وجمہور اصحابہ وابوحنیفة واحمد وبعض المالکیة وغیرہم الأفضل صلاتہا جماعةً کما فعلہ عمر بن الخطاب والصحابة رضی اللہ عنہم واستمر عمل المسلمین علیہ لأنہ من الشعائر الظاہرة فأشبہ صلاة العید (شرح مسلم ص ۲۵۹ ج ۱) [2] دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۱۵۲ ج ۱۔ [3] عمدۃ القاری ص ۱۔

ترویحوں کے درمیان چار چار نفل الگ الگ پڑھ لیا کرتے تھے بیس کے ساتھ یہ سولہ رکعتیں مل کر چھتیس رکعتیں ہوگئیں جنہوں نے امام مالک سے بیس رکعات نقل کی ہیں، ان کا مقصد اصل تراویح کی رکعات بتانا ہے اور جن حضرات نے چھتیس نقل کی ہیں، انہوں نے اصل تراویح اور ترویحوں کے درمیان کی سولہ رکعتیں ملا کر مجموعی تعداد ذکر دی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تراویح کی کم ازکم رکعتیں بیس ہیں جمہور سلف کا بھی یہی قول ہے۔ امام ترمذی نے "باب ماجاء فی قیام رمضان" میں حسب عادت حدیث پیش کرنے کے بعد مسئلۃ الباب میں ائمہ سلف کے اقوال بھی نقل فرمائے ہیں اس میں اکثر اہلِ علم کا مذہب بیس ہی کو قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ اہلِ مدینہ کا اکتالیس والا قول بھی نقل فرمایا ہے۔ بیس سے کم کوئی قول ذکر نہیں کیا[1]۔

جب سے تراویح باجماعت شروع ہوئی ہے اس وقت سے لے کر کئی صدیوں تک مسلمانوں کی مساجد میں کم ازکم بیس ہی کا معمول رہا ہے۔ چنانچہ مشہور تابعی نافع فرماتے ہیں لم أدرک الناس إلا وھم یصلون تسعا وثلاثین یوترون منہا بثلاث[2]۔ حضرت نافع حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں ان کی زندگی کا اکثر حصہ مدینہ منورہ میں گزرا ہے۔ ان کا انتقال ۱۱۷ھ میں ہوا[3] ہے۔ اس وقت تک مدینہ منورہ میں وتر (اور ترویحات کے درمیان والی رکعات) سمیت انتالیس رکعتیں پڑھنے کا عام معمول تھا۔ اسی کے متعلق امام مالک فرماتے ہیں۔ وعلی ھٰذا العمل منذ بضع ومائۃ سنۃ[4]۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ "رأیت الناس یقومون بالمدینۃ بتسع وثلاثین وبمکۃ بثلاث وعشرین" اس میں امام شافعی مکہ مکرمہ میں تراویح کا معمول وتر سمیت تیئس رکعات اور مدینہ میں وتر سمیت انتالیس رکعات کا بتلا رہے ہیں۔ امام شافعیؒ کی ولادت ۱۵۰ھ میں ہوئی ہے اور وفات ۲۰۴ھ میں معلوم ہوا کہ دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع تک نہ مدینہ میں بیس تراویح سے کم کا معمول تھا نہ مکہ میں۔ حافظ ابن عبدالبر بیس رکعت والے قول کے متعلق فرماتے ہیں وھو قول جمھور العلماء وبہ قال الکوفیون والشافعی واکثر الفقہاء[5]۔ اس سے معلوم ہوا اہم مرکز علمی کوفہ کے تمام علماء کا بھی یہی نظریہ تھا۔ حاصل یہ کہ ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں کی مساجد میں کم ازکم بیس رکعت تراویح پڑھنے ہی کا معمول رہا ہے اور جمہور فقہاء اُمت کا بھی یہی مذہب ہے۔

بیس رکعت تراویح کا ثبوت

اتنی بات تو بالاتفاق ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح پڑھی ہے۔ ایسے ہی عہدِ رسالت میں صحابۂ کرام بھی تراویح

---

[1] دیکھئے جامع ترمذی ص ۱۶۶ ج ۱۔ [2] فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۴۔
[3] تقریب التہذیب [4] فتح الباری ص ۲۵۴ ج ۴۔
[5] کذا فی عمدۃ القاری ص ۱۲۷ ج ۱۱۔

پڑھا کرتے تھے یہ بات بھی ثابت ہے کہ چند دن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تراویح با جماعت بھی پڑھائی ہے۔ لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا زیادہ معمول گھر میں تراویح پڑھنے کا تھا۔ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تراویح کی کل کتنی رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس کی تصریح کسی ایسی روایت میں نہیں ہے جس کی سند غیر متکلم فیہ ہو۔ لیکن ابن ابی شیبہ اور بیہقی کے حوالے سے حضرت عبداللہ ابن عباس کی روایت پیش کی جا چکی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے۔ اس کی سند میں ایک راوی ابراہیم بن عثمان اگرچہ متکلم فیہ ہیں لیکن ان کی روایت اس درجہ کی ضعیف نہیں ہے کہ اسے بالکل نظر انداز کر دیا جائے خاص طور پر جبکہ اس حدیث کی تائید صحابہ کرامؓ بلکہ اجماع صحابہؓ سے بھی ہوتی ہے اور امت میں اس حدیث کے مضمون کو تلقی بالقبول حاصل رہی ہے خیر القرون سے امت کا اکثری تعامل بیس رکعات کا ہی رہا ہے اور یہ بات بارہا بتائی جا چکی ہے کہ کسی حدیث کے مضمون کو تلقی بالقبول حاصل ہو جانا اس کے ثابت ہونے کی سب سے بڑی دلیل ہوتا ہے۔

لیکن اگر بالفرض اس مرفوع حدیث کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تب بھی ہمارا موقف دوسرے دلائل سے ثابت ہے سب سے بڑی دلیل ہماری یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں جماعت تراویح کا رواج ڈالا اور لوگوں کو ایک قاری پر مجتمع کیا، حضرت عمر کی طرف سے مقرر کردہ امام لوگوں کو بیس رکعت تراویح پڑھایا کرتے تھے۔ بیس رکعت تراویح کا معمول صحابہؓ کی موجودگی میں پڑا ہے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا اور یہ بات بھی کہیں ثابت نہیں کہ بعد کے خلفاء راشدین حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ نے اس معمول کو تبدیل کیا ہو بلکہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ تک بھی یہ معمول باقی تھا۔

اب ہمارے ذمہ دو باتیں ہیں۔ ایک یہ ثابت کرنا کہ واقعی حضرت عمرؓ نے اجتماعی طور پر بھی بیس تراویح ہی کا رواج ڈالا تھا دوسرے عہد فاروقی کا یہ معمولِ عام واقعی بیس رکعت کی مشروعیت کی دلیل ہے۔ دونوں امروں پر مختصراً گفتگو کی جاتی ہے۔

حضرت عمرؓ سے بیس تراویح کا ثبوت

ذیل میں مختصراً چند ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت تراویح کا معمول تھا۔

(۱) بیہقی کی "السنن الکبریٰ" میں حضرت سائب بن یزید کی روایت ہے۔ عن یزید بن خصیفة عن السائب بن یزید قال کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی الله عنه فی شهر رمضان بعشرین رکعة قال و کانوا یقرءون بالمئین و کانوا یتوکئون علی عصیهم فی عهد عثمان رضی الله عنه من شدة القیام[۱] اس روایت کی سند

---

[۱] السنن الکبریٰ للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲۔

بالکل صحیح ہے علامہ نیموی نے حاشیہ آثار السنن میں اس کے رواۃ کی توثیق نقل کر دی ہے۔ وہاں دیکھ لی جائے[1]
اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت تراویح پڑھنے کا معمول تھا دوسرے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں بھی یہی معمول باقی رہا۔ اس لئے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ نے عہد عثمانی کے عہد فاروقی سے اس فرق کا تذکرہ کیا ہے کہ عہدِ عثمانی میں بعض لوگ اپنی لاٹھیوں کا سہارا لے کر کھڑے ہوتے تھے قیام کی شدت کی وجہ سے۔ اگر عہدِ عثمانی میں تعدادِ رکعات کا فرق پڑا ہوتا تو سائب بن یزید اس کو بھی ضرور ذکر کرتے۔

یاد رہے کہ سائب بن یزید کی روایتیں رکعاتِ تراویح کے بارہ میں دو ہیں ایک یزید بن خصیفہ عن السائب والی، دوسری محمد بن یوسف عن السائب والی، اس وقت ہمارا استدلال پہلی روایت سے ہے۔ محمد بن یوسف والی سے نہیں۔ محمد بن یوسف والی روایت میں اضطراب ہے اس پر گفتگو آگے چل کر کریں گے انشاء اللہ۔

(۲) مؤطا امام مالک میں یزید بن رومان کی روایت ہے۔ مالك عن يزيد بن رومان أنه قال كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلث وعشرين ركعة۔[2] یزید بن رومان کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں (وتر سمیت) تئیس رکعات پڑھا کرتے تھے۔ اس حدیث کی سند بالکل صحیح ہے اس پر زیادہ سے زیادہ جو اشکال کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث مرسل ہے لیکن اس حدیث کا مرسل ہونا ہمارے استدلال میں قادح نہیں ہو سکتا اس لئے کہ

اولاً : حدیثِ مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔

ثانیاً : یہ حدیث مؤطا امام مالک کی ہے اور مؤطا امام مالک کے بلاغات و مراسیل موصولات کے حکم میں ہوتے ہیں۔

ثالثاً : اگر کسی مرسل صحیح کی تائید دوسری مرسل سے ہو رہی ہو تو وہ بالاتفاق حجت ہوتی ہے اس حدیث کی تائید بھی دوسری مرسل سے ہو رہی ہے۔ کما سنذکر۔

رابعاً : صرف یہی نہیں کہ اس کی تائید دوسری مرسل حدیث سے ہو رہی ہے۔ بلکہ اس کی تائید میں موصول روایت بھی موجود ہے۔ چنانچہ حضرت سائب بن یزید کی روایت بیہقی کے حوالہ سے ہم پہلے پیش کر چکے ہیں اور حضرت سائب بن یزید نے حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا ہے بلکہ ان کا شمار صغار صحابہؓ میں کیا گیا ہے[3] اس لئے اس حدیث کے حجت ہونے میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

(۳) عن يحيى بن سعيد أن عمر بن الخطاب أمر رجلاً يصلي بهم عشرين ركعة رواه ابن ابي شيبة۔ (یحیی بن سعید فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک آدمی کو حکم دیا کہ لوگو بیس رکعات پڑھا کرو) اس کی سند بھی مرسل قوی ہے اور اس کی تائید دوسری مرسل و موصول روایات سے ہو رہی ہے (کما ذکرنا)

---

[1] دیکھئے آثار السنن ص ۲۵۱، ۲۵۲ [2] مؤطا امام مالک ص ۹۸ [3] تقریب التہذیب ص ۱۱۶۔

(۴) حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعب کو تراویح کا امام مقرر فرمایا تھا ان کے بارہ میں مصنف ابن ابی شیبہ میں عبدالعزیز بن رفیع کی روایت ہے قال کان ابی بن کعب یصلی بالناس فی رمضان بالمدینۃ عشرین رکعۃ ویوتر بثلاث[1] اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ نے دوسرے صحابہؓ و تابعین کے آثار بھی پیش فرمائے ہیں مثلاً حضرت علیؓ کا معمول بھی بیس تراویح کا نقل فرمایا ہے اسی طرح حضرت عطاء کا قول نقل فرمایا ہے۔ ادرکت الناس وھم یصلون ثلاثۃ وعشرین رکعۃ بالوتر۔ یعنی میں نے ان لوگوں (صحابہؓ و تابعین) کو اسی پر کار بند پایا ہے کہ وہ وتر سمیت تیئیس ۲۳ رکعات پڑھا کرتے تھے۔

وجوہِ استدلال

مذکورہ بالا روایات سے ہمارا استدلال کئی طرح سے ہو سکتا ہے۔

(۱) کسی نماز کی رکعات کی تعداد کا تعین سمعی اور غیر مدرک بالرأی مسئلہ ہے کسی نماز کی رکعات کی خاص تعداد اپنے قیاس و رای سے متعین کر کے لوگوں کو اس کا پابند کرنے اور اپنی رای سے سوچی ہوئی تعداد کو رواج دینے کی کوشش کرنے کا کسی اُمتی کو بھی حق حاصل نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ صرف قرآن کریم یا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے منقول کسی روایت ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ محدثین کا یہ اصول ہے کہ اس قسم کے غیر قیاسی مسائل میں اگر کسی صحابیؓ کا کوئی موقوف اثر ملے تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ یعنی ایسے غیر مدرک بالرأی مسئلہ میں صحابیؓ کی رائے کے بارہ میں یہی کہا جائے گا کہ یہ بات صحابی اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتے۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سُن کر ہی کہی یا کی ہوگی۔

محدثین کے اسی اصول کے پیش نظر مندرجہ بالا روایات اگرچہ بظاہر موقوفہ معلوم ہوتی ہیں لیکن درحقیقت یہ روایات مرفوع کے حکم میں ہیں۔ یعنی حضرت عمرؓ نے جو بیس رکعات باجماعت کو رواج دیا اور دوسرے تمام صحابہؓ نے بھی اس کو قبول کر لیا کسی نے حضرت عمر کو اس سے روکا نہیں تو اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ مذ دران کے پیش نظر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا کوئی قول یا فعل ہو گا۔ ان حضرات سے یہ توقع نہیں رکھی جا سکتی کہ ایسے غیر قیاسی اور خالص سمعی مسئلہ میں اپنی رائے سے کوئی چیز جاری کر دیں۔ اوپر ذکر کردہ محدثین کے اصول سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ حضرات کسی ایک صحابیؓ کے بارہ میں یہ تصور کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ وہ غیر مدرک بالرای مسئلہ میں اپنی طرف سے کوئی بات کہدیں

تو حضرت عمرؓ جیسی شخصیت اور ان کے ساتھ دوسرے صحابہؓ کرام کے بارے میں یہ توقع کیسے رکھی جا سکتی ہے۔ اس لئے ان حضرات کا بیس کے عدد کو مجموعی طور پر اپنانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عدد انہوں

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۳ ج ۲۔

نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی لیا ہوگا۔

امام ابو یوسف نے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ سے تراویح اور اس کے متعلق حضرت عمرؓ کے اس انداز کے بارہ میں سوال کیا تو امام صاحب نے فرمایا التراویح سنة مؤکدة ولم یتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیه مبتدعا ولم یامر به الا عن اصل لدیه وعهد من رسول الله صلی الله علیه وسلم[1] حاصل یہ کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابہؓ کے یہ آثار موقوفہ حکماً مرفوع ہیں۔

(ب) اگر بالفرض یہ بات تسلیم کر بھی لی جائے کہ یہ آثار بحکم المرفوع نہیں ہیں اور یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی صریح مرفوع حدیث اس مسئلہ میں موجود نہیں ہے تب بھی کم ازکم ان روایات سے اتنی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ جیسے خلیفہ راشد نے اس عدد کو اپنایا ہے اور حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ سے اس کو تبدیل کرنا بھی ثابت نہیں۔ لہٰذا بیس تراویح پڑھنا خلفاء راشدین کی سنت اور ان کا طریقہ تو ضرور ہوا۔ اس عدد پر خلفاء راشدین کی مواظبت حکمیہ تو کم ازکم ضرور ثابت ہوجاتی ہے اور جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی اتباع کا حکم دیا ہے اسی طرح خلفاء راشدین کی سنت کی اتباع کا بھی آپ ہی نے حکم دیا ہے۔ چنانچہ مشکوٰۃ ص ۲۹، ۳۰ پر حضرت عرباض بن ساریہ کی طویل حدیث بحوالہ احمد، ابوداؤد، ترمذی و ابن ماجہ گذر چکی ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ۔ امام ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے[2]۔ اس میں پہلے علیکم کا لفظ بول کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خلفاء کی سنت کی اتباع کا حکم دیا، پھر تمسکوا بها فرما کر اس کی تاکید فرمادی۔ پھر عضوا علیها بالنواجذ فرما کر اس کی تاکید در تاکید فرمادی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خلفاء راشدین کے طریقہ کی اتباع بھی ضروری ہے۔

(ج) ان روایات سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ بیس رکعت تراویح پر صحابہؓ کرام کا اجماع بھی منعقد ہوگیا تھا۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے یہ تعداد مسجد نبوی میں جاری فرمائی تھی اس کا علم اس وقت موجود تمام صحابہؓ کرام کو بھی ہوا ہوگا۔ لیکن کسی صحابیؓ نے بھی اس پر انکار نہیں کیا بلکہ مسجد نبوی کے علاوہ دوسرے مراکز اسلامیہ میں بھی یہی معمول جاری ہوگیا معلوم ہوا اس وقت موجود تمام صحابہؓ اس عدد پر متفق تھے۔ ان صحابہؓ میں وہ حضرات بھی شامل ہوں گے جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چند دن باجماعت تراویح پڑھی ہوں گی اگر یہ تعداد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعداد سے مختلف ہوتی تو ان کا انکار ضرور مروی ہوتا۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول تراویح گھر میں

---

[1] البحر الرائق ص ۶۶ ج ۲۔ [2] جامع ترمذی ص ۹۶ ج ۲۔

پڑھنے کا تھا اور گھر کی نماز سے ازواجِ مطہرات ہی زیادہ واقف ہوسکتی ہیں لیکن ازواجِ مطہرات میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کو پیغام نہیں بھجوایا کہ تم نے جو تعداد اپنا رکھی ہے یہ خلافِ سُنّت ہے۔ معلوم ہوا ان تمام حضرات کا اس بات پر اتفاق تھا کہ بیس تراویح ہی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے منشاء کے مطابق ہیں۔

آٹھ تراویح کے دلائل اور ان کے جوابات

پہلے یہ بات کی جا چکی ہے کہ زمانہ خیر القرون سے امت میں بیس رکعت تراویح پڑھنے کا ہی اکثری معمول چلا آرہا ہے۔ لیکن آج کل غیر مقلدین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تراویح کی رکعات آٹھ ہیں اس سے زیادہ تراویح ثابت نہیں۔ بعض تو آٹھ سے زائد تراویح کو بدعت بھی کہہ دیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جن حدیثوں سے وہ لوگ عموماً استدلال کیا کرتے ہیں ان کا مختصر جائزہ لے لینا مناسب ہے۔

پہلی دلیل

ان کا سب سے مشہور استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے جس کی تخریج امام بخاری وغیرہ محدثین نے کی ہے۔ ابوسلمۃ بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا: کیف کانت صلوٰۃ رسول اللہ فی رمضان؟ تو حضرت عائشہؓ نے جواب دیا ماکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی ثلاثاً۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ ان میں سے آٹھ رکعتیں تو دوؔ سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔ اس کے بعد تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رمضان میں بھی آپ نے تراویح کی آٹھ رکعات ہی پڑھی ہیں۔

جواب

اس حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی جس نماز کا حضرت عائشہؓ تذکرہ کر رہی ہیں وہ تراویح نہیں بلکہ تہجد ہے۔ سائل کا مقصد یہ پوچھنا تھا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان میں تہجد کس طرح پڑھتے تھے کیا رمضان میں تہجد کا معمول عام مہینوں کی طرح ہوتا تھا یا ان سے مختلف؟ جواب میں حضرت عائشہؓ فرمانا چاہتی ہیں کہ رمضان میں آپ کے تہجد کے معمول میں کوئی فرق نہیں ہوتا تھا۔ رمضان وغیر رمضان دونوں میں تہجد کی عموماً آٹھ رکعات ہی پڑھتے تھے اور رکعتیں عموماً لمبی لمبی ہوتی تھیں۔ اس حدیث میں تہجد مراد ہونے کا ایک قرینہ حضرت عائشہؓ کے یہ لفظ بھی ہیں "فی رمضان ولا فی غیرہ" اس سے معلوم ہوا کہ یہاں اس نماز کی بات کی جارہی ہے۔ جو رمضان اور غیر رمضان دونوں میں پڑھی جاتی ہے رمضان کے ساتھ خاص نہیں اور ایسی نماز تہجد ہی ہے۔ تراویح تو ایسی نماز ہے جو رمضان کے ساتھ خاص ہے غیر رمضان میں نہیں پڑھی جاتی۔ حاصل یہ کہ یہاں تہجد کی بات بتانا مقصود ہے تراویح کا اس حدیث میں ذکر ہی نہیں۔

ہم نے جو اس حدیث کا مطلب بیان کیا ہے اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ خود عائشہ رضؓ ہی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی نماز رمضان میں باقی دنوں کی نسبت زیادہ ہوتی تھی مثلاً ایک حدیث میں ہے: کان اذا دخل شھر رمضان شد مئزرہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ۔[1] اسی طرح حضرت عائشہ رضؓ ہی کی دوسری روایت ہے کان اذا دخل رمضان تغیر لونہ وکثرت صلاتہ وابتھل فی الدعاء واشفق لونہ۔[2] حضرت عائشہ رضؓ کی ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان المبارک میں عام دنوں سے زیادہ نماز پڑھا کرتے تھے۔ جبکہ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سال کے بارہ مہینوں میں آپ کی صلاۃ اللیل ایک جیسی ہوتی تھی۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ بخاری والی اس حدیث میں حضرت عائشہ رضؓ تہجد کی بات کرنا چاہتی ہیں۔ یعنی آپ کی تہجد رمضان و غیر رمضان میں برابر ہوتی تھی اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رمضان میں عام دنوں سے زیادہ نماز پڑھتے تھے ان کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس تہجد کے علاوہ بھی نماز پڑھتے تھے وہ تراویح کی نماز ہوتی تھی۔

ہم نے حضرت عائشہ رضؓ کی اس حدیث کا جو یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس میں تہجد کی کیفیت بتانی مقصود ہے تراویح کی نہیں اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے جس وقت لوگوں کو ایک امام پر جمع کیا اور بیس تراویح کو اجتماعی طور پر رائج کیا تو اس وقت حضرت عائشہ رضؓ بھی مدینہ منورہ میں موجود تھیں۔ علمی مسائل خصوصاً آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے گھر کے معمولات کے بارہ میں صحابہ کرامؓ اور خصوصاً حضرت عمر رضؓ امہات المؤمنین کی طرف مراجعت کیا کرتے تھے اور ان کی رائے پر اعتماد کیا کرتے تھے۔ بہت سے اختلافی مسائل میں حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کی بناء پر حضرت عمرؓ نے ایک جانب کا فیصلہ فرما کر اس کی خلاف ورزی سے منع فرما دیا۔ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضؓ نے حضرت عائشہ رضؓ سے پوچھا ہوگا۔ اگر نہ بھی پوچھا ہو تب بھی —— حضرت عائشہ رضؓ کا یہ نظریہ ہوتا کہ یہ آٹھ رکعت تراویح کی تھیں تو آپ ضرور حضرت عمر رضؓ کے نام پیغام بھجواتیں کہ تم جو بیس رکعات کو مجموعی طور پر رائج کر رہے ہو یہ خلافِ سنت ہے۔ حضرت عائشہ رضؓ یہ جانتی تھیں کہ سب صحابہؓ کی خاموشی اس عدد کے اجماع کا درجہ حاصل کر جائے گی پھر آپ خاموش رہیں یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ یہ سمجھتی تھیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی یہ آٹھ رکعات تہجد کی تھیں تراویح کی نہیں تھیں۔

دوسری دلیل

عن جابر بن عبد اللہ أنہ عَلَیْہِ السَّلَام قام بھم فی رمضان فصلی ثمان رکعات وأوتر رواہ ابن حبان فی صحیحہ (اعلاء السنن ص۶ ج۷) اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تراویح کی آٹھ رکعات کی جماعت کرائی ہے۔

---

[1] رواہ البیہقی فی الشعب باسناد حسن (السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ص۱۲۳ ج۴) [2] حوالہ سابقہ

جواب اس حدیث میں حضرت جابرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی کل تعداد بیان کرنا مقصود نہیں صرف ان رکعات کی تعداد بیان کرنا مقصود ہے جن کی آپ نے جماعت کرائی ہے یعنی آٹھ رکعات کی آپ نے جماعت کرائی ہے پوری تراویح کی کسی وجہ سے جماعت نہیں کرائی۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بقیہ رکعات گھر میں اکیلے پڑھی ہیں اس کی نفی نہ حضرت جابرؓ نے کی ہے نہ ہی کسی اور صحابیؓ نے بلکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تصریح کر دی ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں بیس رکعت پڑھا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں اور ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں اس لئے آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر کا عمومی معمول بھی نقل فرمادیا حضرت جابرؓ نے صرف ان رکعات کے ذکر پر اکتفاء فرمایا جن کی آپ نے ایک دن جماعت کرائی ہے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تراویح کی کل رکعات آٹھ ہوتیں تو تمام صحابہؓ کرام اسی عدد پر متفق ہوتے بیس پر متفق نہ ہوتے۔ آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معمول اور آپ کی سنت کو جاننے والا صحابہؓ سے زیادہ کون ہوسکتا ہے۔

تیسری دلیل مؤطا امام مالک میں سائب بن یزید کی روایت ہے۔ مالك عن محمد بن یوسف عن السائب بن يزيد أنه قال أمر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وتمیما الداری أن يقوما للناس باحدى عشرة ركعة الخ۔ یہ روایت صاحب مشکوٰۃ نے بھی فصل ثالث میں ذکر کی ہے۔

جوابات (۱) اس حدیث میں سخت اضطراب ہے۔ اس حدیث کے راوی محمد بن یوسف کے کئی شاگرد ہیں ان کے یہ شاگرد اس حدیث کو مختلف انداز سے نقل کرتے ہیں۔ بعض تو نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نقل کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے تیرہ رکعتوں کی جماعت کرانے کا حکم دیا۔ بعض نے اکیس رکعات نقل کی ہیں[۱]۔ کسی روایت میں اس طرح کا اضطراب اس سے استدلال میں قادح ہوتا ہے۔

(۲) یہ روایت ان روایات کثیرہ کے خلاف ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس تراویح ہی پڑھی جاتی تھیں۔ زیر بحث روایت محمد بن یوسف، سائب بن یزید سے نقل کر رہے ہیں۔ محمد بن یوسف کے علاوہ سائب بن یزید کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ[۲] اور حارث بن عبدالرحمٰن[۲] بیس رکعات نقل کر رہے ہیں اور پھر یزید بن رومان وغیرہ کی روایات بھی بیس رکعات ہی بتلا رہی ہیں۔ مدینہ منورہ میں تعامل بھی بیس سے کم کا کبھی نہیں رہا اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بیس ہی کا حکم دیا تھا غرضیکہ محمد بن یوسف والی یہ

---

[۱] تفصیل اضطراب دیکھئے فتح الباری ص ۲۵۳ ج ۴۔ [۲] کما ذکرنا فی الدلائل

[۳] قالہ ابن عبدالبر کذا فی عمدۃ القاری ص ۱۲۷ ج ۱۱۔

روایت مضطرب ہونے کے علاوہ اس کے بعض طرق (جن سے خصم کا استدلال ہے) دوسری روایات صحیحہ اور تعامل کے معارض ہے اس لئے ترجیح انہی روایات صحیحہ کو ہونی چاہیئے جن کی تائید تعامل سے بھی ہو رہی ہے۔

(۴) اگر علی سبیل التنزل اس گیارہ رکعات والی روایت کو صحیح اور دوسری روایات کے برابر تسلیم کرلیا جائے تو ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ یہ دو روایتیں دو مختلف زمانوں پر محمول ہیں۔ پہلے حضرت عمرؓ نے آٹھ کا حکم دیا ہوگا پھر بعد میں بیس کا۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک دن گیارہ رکعات کی جماعت کرائی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس کے پیشِ نظر حضرت عمرؓ نے پہلے گیارہ رکعات مع وتر کا حکم دیا ہو۔ پھر ازواج مطہراتؓ، ابن عباسؓ یا کسی اور ذریعہ سے یہ بات معلوم ہوئی ہو کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان آٹھ رکعات پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ اکیلے بیس رکعات پوری کی ہیں۔ اور آپ کا اکثری معمول بھی یہی تھا اس لئے حضرت عمرؓ نے بعد میں بیس کا حکم دے دیا ہو اور اسی پر پھر صحابہؓ کا اجماع ہوگیا ہو۔

الفصل الثالث

قال عمر نعمت البدعة هذه. یہاں بدعت سے اس کا لغوی معنیٰ مُراد ہے۔ بدعت کی دو قسمیں ہیں ایک بدعت لغویہ دوسری بدعت شرعیہ، لغوی اعتبار سے ہر وہ چیز بدعت ہے جس کا پہلے وجود نہ ہو اور شرعی اصطلاح میں بدعت اس کو کہتے ہیں جس کا پہلے وجود شرعی نہ ہو یعنی دلائل شرعیہ میں سے کسی دلیل سے ثابت نہ ہو اور اس کو دین میں سے سمجھا جائے۔ (اس کی کچھ وضاحت باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں ہوچکی ہے۔) بدعتِ لغویہ بدعتِ شرعیہ سے اعم ہے۔ بدعتِ شرعیہ ہمیشہ مذموم ہی ہوتی ہے۔ اس کی کوئی قسم حسن نہیں۔ بدعت لغویہ کا ہمیشہ مذموم ہونا ضروری نہیں۔ بعض اوقات اس میں کسی وجہ سے حسن بھی آجاتا ہے۔ (جبکہ اس پر بدعتِ شرعیہ کی تعریف صادق نہ آرہی ہو) جن حضرات نے بدعت ———————— کی تقسیم کی ہے حسنہ اور سیئہ کی طرف یا واجب، مندوب، محرم، مکروہ اور مباح وغیرہ کی طرف ان کا مقصد بدعتِ لغویہ کی تقسیم کرنا ہے۔

مثلاً ایک چیز پر دوام نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نہ کیا ہو۔ لیکن دوسرے دلائل سے یہ بات ثابت ہو کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا اصل منشا اس فعل پر دوام و مواظبت کا ہی تھا کسی عذر کی وجہ سے آپ مواظبت نہیں کرسکے ایسے فعل کی اگر پابندی شروع کر دی جائے تو یہ پابندی شرعی اعتبار سے تو بدعت نہیں کیونکہ دلیل شرعی سے ثابت ہے لیکن لغوی معنیٰ کے اعتبار سے یہ بدعت ہوگی کیونکہ اس کا وجودِ حسی پہلے نہیں تھا اب ہوا یہ بدعتِ لغویہ حسنہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ نے تراویح کی اس ہیئت کو اور جماعت کے اہتمام کو جو بدعت کہا ہے وہ اسی لغوی اعتبار سے کہا ہے۔

بدعتِ شرعیہ کو حضرت عمرؓ "نعمت" کس طرح کہہ سکتے ہیں۔

کنز العمال میں حضرت کا یہ ارشاد ان لفظوں میں بھی نقل کیا گیا ہے۔ لئن کانت ھذہ البدعۃ لنعمت البدعۃ[1] والتی تنامون عنھا افضل من التی تقومون الخ یہاں دونوں "التی" اپنے صلہ سے مل کر صفت ہے موصوف محذوف ہے۔ اس صفت کا موصوف کیا ہے اس میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اس کا موصوف "الصلوۃ" محذوف ہو۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ وہ نماز جس سے تم سو جانے کی وجہ سے رہ جاتے ہو اس نماز سے بھی افضل ہے جس کو تم ادا کرتے ہو یعنی ایک نماز تو وہ ہے جو تم اوّل شب میں ادا کرتے ہو یعنی تراویح۔ دوسری نماز وہ ہے جو نیند کی وجہ سے بعض سے کبھی فوت ہو جاتی ہے۔ یعنی تہجد۔ حضرت عمرؓ فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ یہ دوسری نماز پہلی سے بھی افضل ہے اس لئے اس میں سستی نہ کیا کرو۔ اس مطلب کے مطابق حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے تراویح اور تہجد کی مغایرت پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے[2]

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس صفت کا موصوف "الساعۃ" محذوف ہو۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ "الساعۃ التی تنامون عنھا افضل من الساعۃ التی تقومون الخ یعنی جس وقت اور گھڑی میں تم سوئے ہوئے ہوتے ہو اس گھڑی سے افضل ہے جس میں نماز (تراویح) ادا کر رہے ہوتے ہو۔ اخیر شب کی فضیلت بتائی جا رہی ہے اوّل شب پر۔ فضیلت بتانے کے دو مقصد ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ حضرت عمرؓ ان حضرات کو آخر شب میں تراویح پڑھنے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ اب حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد ان روایات کے (بظاہر) خلاف ہوگا جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تراویح کی جماعت اوّل شب میں کرائی تھی۔ دوسرا احتمال اس دوسری تقدیر پر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ حضرات کے آخری حصہ کی فضیلت بتا کر کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح تم لوگ اوّل شب کی نماز یعنی تراویح اہتمام سے ادا کرتے ہو اسی طرح آخر شب کی نماز یعنی تہجد میں بھی سستی نہ کیا کرو۔ کیونکہ وہ وقت بڑا فضیلت و برکت والا ہے۔ اب حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کسی دوسری روایت سے معارض نہیں ہوگا۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا حاصل اس طرح سے بیان کیا ہے۔

> "چونکہ یہ لوگ تراویح کو پڑھ کر تہجد کو نہیں اُٹھتے تھے تو حضرت عمرؓ نے ان کو رغبت تہجد پڑھنے کی بھی دلائی کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہیئے۔ لہٰذا اوّل وقت میں تراویح اور آخر میں تہجد ادا کریں، ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھیں کہ فضیلت بھی حاصل ہو جاوے اور آخر وقت کی تراویح سے تہجد بھی حاصل ہو جائے کہ بتداخل صلوتین دونوں نمازوں کا ثواب ملتا ہے اور اس سے فضیلت وقت بھی معلوم ہو گئی[3]"

[1] کنز العمال ص ۲۸۴ ج ۴ (کذا فی معارف السنن) [2] دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ۔ [3] فتاویٰ رشیدیہ مع تالیفات رشیدیہ ص ۳۱۲ حضرت گنگوہیؒ کی اس تقریر کے مطابق اگر یہ تسلیم کر لیا جائے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

باب صلوٰة الضحیٰ

اس باب میں صاحبِ مشکوٰة چاشت کی نماز کے بارہ میں احادیث پیش کریں گے۔ ان احادیث کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے چند امور فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

ف ۱ احادیثِ صحیحہ کثیرہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چاشت کی نماز پڑھنا ثابت ہے اسی طرح بہت سی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کی ترغیب بھی دی ہے ان میں سے چند احادیث صاحبِ مشکوٰة نے اس باب میں پیش کردی ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں صلوٰة الضحیٰ کے ثبوت کی احادیث کی کثرت کے پیش نظر ابن جریر طبریؒ نے یہ کہا ہے صلوٰة الضحیٰ کی احادیث معنیً متواتر ہیں[۱]۔ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چاشت کی نماز نقل کرنے والے صحابہؓ کی تعداد تقریباً بیس[۲] ہے۔ حافظ عینیؒ نے عمدة القاری میں تقریباً تیئیس[۲۳] ایسے صحابہؓ کی احادیث کی تخریج کی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً چاشت کی نماز نقل کر رہے ہیں[۳]۔ حاصل یہ کہ صلوٰة الضحیٰ کی مشروعیت احادیث صحیحہ کثیرہ متواترہ یا کالمتواترہ سے ثابت ہے اس کے انکار کی گنجائش نہیں۔

ف ۲ نمازِ چاشت کی حیثیت کیا ہے اس میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ میں سے اکثر حضرات کے نزدیک مندوب و مستحب ہے۔ اکثر شافعیہ کے نزدیک سنت ہے حتی کہ بعض نے اسے سنن راتبہ میں سے شمار کیا ہے۔ امام احمد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ مواظبت کے بغیر مستحب ہے مواظبت کرنا مستحب نہیں ہے[۴] اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ نمازِ چاشت کی نفسِ مشروعیت پر متفق ہیں۔

ف ۳ بعض سلف سے صلوٰة الضحیٰ کی مشروعیت کا انکار بھی ثابت ہے۔ جن میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے حضرات بھی شامل ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت صاحبِ مشکوٰة نے بھی اس باب کے آخر میں پیش کردی ہے۔ ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ چاشت کی نماز پڑھتے ہیں؟

بقیہ :۔ کہ حضرت عمرؓ یہاں آخر وقت میں تراویح کی ترغیب دینا چاہتے ہیں (جیسا کہ بعض شارحین نے لکھا ہے) تو یہ ترغیب صرف ان لوگوں کے لئے ہوگی جن کی دیر سے سونے کی وجہ سے تہجد فوت ہو جاتی ہو۔

[۱] کذا فی اشعة اللمعات ص ۵۵۰ ج ۱۔ [۲] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۷ ج ۷۔

[۳] ان احادیث کی تفصیل دیکھئے عمدة القاری ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ج ۷ (باب صلاة الضحیٰ فی السفر)

[۴] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۲۶۷ ج ۴۔

فرمایا نہیں! پھر پوچھا کیا حضرت عمرؓ پڑھا کرتے تھے فرمایا نہیں؛ پھر حضرت ابوبکر کے بارہ میں سوال کیا تو بھی ابن عمرؓ نے نفی میں جواب دیا ———— پھر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بارہ میں پوچھا کہ وہ پڑھا کرتے تھے یا نہیں؟ تو آپ نے جواب دیا "لا اخالہ"۔ اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اس نماز کی مشروعیت و استحباب احادیثِ صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے اس لئے ان حضرات کے اقوال کی مناسب توجیہ کرنے کی ضرورت ہے۔ علماء نے ان اقوال کی توجیہات کی ہیں۔ بہتر توجیہ یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصد مطلق مشروعیت کا انکار نہیں بلکہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ یہ نماز لازم اور ضروری سمجھ کر پڑھنا یا مسجد وغیرہ میں جماعت کے ساتھ پڑھنا خلافِ سُنّت ہے۔ اور غیر ثابت ہے نفسِ مشروعیت کو یہ حضرات بھی مانتے ہیں۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے مسروق سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ صبح تلاوت وغیرہ میں مشغول ہو جاتے جب ابن مسعودؓ اٹھ کر چلے جاتے تو بعض لوگ وہیں بیٹھے رہتے اور تھوڑی دیر کے بعد وہیں مسجد ہی میں (اجتماعی طور پر) چاشت کی نماز پڑھتے ابن مسعودؓ کو اس بات کا علم ہوا آپ نے اس پر انکار فرمایا اور اس کے بعد فرمایا ان کنتم لا بد فاعلین ففی بیوتکم[1]

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے جو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے نماز چاشت پڑھنے کی نفی کی ہے۔ تو اس سے بھی ان کا مقصد صرف مداومت و مواظبت کی نفی کرنا ہے کہ میرے خیال میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر مواظبت نہیں کی ہے ایسے ہی حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ نے بھی اس پر مواظبت نہیں کی۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے بھی متفق علیہ روایت ہے۔ ما رأیت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یسبح سبحۃ الضحیٰ وانی لاسبحہا[2]۔ حالانکہ روایاتِ صحیحہ کے مطابق حضرت عائشہؓ خود ہی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا صلوۃ الضحیٰ پڑھنا نقل کر رہی ہیں۔ اور اس حدیث میں خود فرما رہی ہیں کہ میں یہ نماز پڑھتی ہوں حضرت عائشہؓ کے اس قول کی توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مواظبۃً و دواماً یہ نماز نہیں پڑھی۔

ف ۴ فائدہ ۳ سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے چاشت کی نماز پڑھی تو ہے لیکن اس پر مواظبت نہیں کی۔ اس باب کی فصل ثالث میں حضرت ابوسعیدؓ کی صریح روایت بھی آ رہی ہے۔ کان رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یصلی الضحیٰ حتی نقول لا یدعہا و یدعہا حتی نقول لا یصلیہا۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّم نے اس پر مواظبت نہیں فرمائی۔

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۴۰۶ ج ۲۔
[2] کذا فی عمدۃ القاری ص ۲۳۶ ج ۷۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ امت کے لئے بہتر طریقہ کونسا ہے۔ مواظبت اور پابندی کے ساتھ پڑھنا یا ناغے کرکے پڑھنا۔ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ بغیر مواظبت کے پڑھنا اولیٰ ہے۔ ان حضرات نے حضرت ابوسعید کی مذکورہ روایت سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مواظبت نہیں فرمائی۔ اس لئے ہمارے لئے بھی اولیٰ یہی ہے کہ مواظبت نہ کی جائے۔ لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ مواظبت کرنا اولیٰ ہے ایک تو اس لئے کہ احادیث میں اس عمل کو احب الأعمال کہا گیا ہے جس کو پابندی سے نبھایا جائے (احب الأعمال إلى الله ما دوام عليه صاحبه وإن قل عمدة القاري ص۲۴۰ ج ۷)۔ دوسرے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نماز پر مداومت کی خصوصیت کے ساتھ ترغیب دی ہے۔ مثلاً فصل ثالث کے شروع میں حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے من حافظ على شفعة الضحى غفرت له ذنوبه وإن كانت مثل زبد البحر رواه احمد والترمذي وابن ماجة۔ یعنی جو شخص چاشت کے دوگانہ کی پابندی کرے گا اس کے گناہ معاف کردیئے جائیں گے خواہ وہ سمندر کی جھاگ کے برابر کیوں نہ ہوں۔ اسی طرح صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابوہریرۃؓ ہی کی مرفوع حدیث ہے "لا يحافظ على صلاة الضحى إلا اواب"۔ ان قولی روایات میں اس نماز کی پابندی اور مواظبت ہی کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر مواظبت نہیں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک خاص عذر کی وجہ سے مواظبت کو ترک کیا ہے۔ وہ عذر یہ ہے کہ مواظبت کی صورت میں خدشہ تھا کہ کہیں اس نماز کو واجب یا سنت مؤکدہ نہ سمجھ لیا جائے۔ اور عام اُمتی کے بارے میں یہ عذر موجود نہیں ہے اس لئے کہ ان کی مواظبت احکام میں مؤثر نہیں۔ ان کے لئے یہی انسب ہے کہ یہ عمل خیر پابندی سے کریں۔

ف ۵ چاشت کی نماز کی کتنی رکعات پڑھنی چاہئیں۔ اس میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے مختلف عدد ثابت ہیں۔ دو، چار، چھ، آٹھ، دس اور بارہ رکعتیں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہیں۔ اپنی فرصت و ہمت کے مطابق جس عدد کو بھی اپنالے سُنّت اداء ہوجائے گی۔

ف ۶ صبح کو طلوع آفتاب سے لے کر نصف النہار تک دو نمازوں کا تذکرہ کتب حدیث میں آیا ہے۔ ایک وہ نماز جو آفتاب کے مکمل طور پر طلوع ہوجانے کے جلدی بعد ہی پڑھ لی جاتی ہے۔ دوسری وہ جو گرمی میں ذرا شدت آجانے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ پہلی کو صلوٰۃ اشراق اور دوسری کو صلوٰۃ ضحیٰ کہا جاتا ہے۔ ان ناموں کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ صلوٰۃ اشراق اور صلوٰۃ ضحیٰ ایک ہی نماز کے دو نام ہیں یا دو الگ الگ

له عمدة القاری ص ۲۴۰ ج ۷۔

نمازیں ہیں۔ اکثر محدثین وفقہاء کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی نماز کے نام ہیں فرق صرف اعتباری ہے اگر یہ نماز طلوع آفتاب کے جلدی بعد پڑھ لی جائے تو یہ صلوٰۃ اشراق ہے اور اگر ٹھہر کر پڑھی جائے تو یہی نماز صلوٰۃ الضحیٰ بن جاتی ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک یہ دو نمازیں الگ الگ ہیں۔ حافظ سیوطی اور شیخ علی متقی صاحب کنز العمال کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے۔ امام دارمی کے انداز سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے کہ انہوں نے اپنی سنن میں پہلے باب قائم کیا ہے "باب فی اربع رکعات فی اول النہار" اس کے بعد دوسرا عنوان قائم کیا ہے "باب صلاۃ الضحیٰ"[1] اکثر صوفیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں۔ اس بات کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے مثلاً:

(۱) بعض احادیث میں اس نماز کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے صلوٰۃ الأوابین حین ترمض الفصال۔ (جیساکہ فصل اول کی آخری حدیث بحوالہ مسلم میں ہے) یعنی صلوٰۃ الضحیٰ (جس کا دوسرا نام صلوٰۃ الأوابین بھی ہے۔) اس وقت پڑھی جاتی ہے جبکہ گرمی کی وجہ سے زمین اتنی گرم ہو جائے کہ اونٹ کے بچوں کے پاؤں جلنے لگ جائیں یعنی خوب دن چڑھنے کے بعد یہ نماز پڑھنی چاہیئے۔ اور راوی حدیث حضرت زید بن ارقم نے اس سے پہلے بعض لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ لیا تو اس کو خلاف اولیٰ قرار دیا۔ دوسری طرف بعض احادیث میں سورج طلوع ہونے کے بعد ہی نماز پڑھنے کی ترغیب آرہی ہے[2] اس سے معلوم ہوا کہ یہاں دو نمازیں الگ الگ ہیں۔ ایک نماز وہ ہے جو سورج طلوع ہو چکنے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ اور دوسری وہ ہے جس کا وقت ذرا گرمی میں شدت آنے پر شروع ہوتا ہے۔

(۲) سنن نسائی میں روایت ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر فرض نمازوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا کان إذا کانت الشمس من ھھنا کھیأتھا من ھھنا عند العصر صلی رکعتین فإذا کانت من ھھنا کھیأتھا من ھھنا عند الظھر صلی اربعا ویصلی قبل الظھر أربعًا الخ۔ نسائی ہی کی دوسری روایت کے لفظ یہ ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی حین ترتفع الشمس رکعتین وقبل نصف النہار أربع رکعات یجعل التسلیم فی آخرہ[3] ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ آنحضرت

---

[1] سنن الدارمی ص ۲۷۸ (طبع ملتان)، [2] مثلاً حضرت ابو الدرداءؓ کی حدیث مرفوع قدسی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ تبارک وتعالیٰ أنہ قال یا ابن آدم لا تعجزنی من اربع رکعات من اول النہار أکفک آخرہ رواہ احمد ورجالہ کلھم ثقات (کذا فی اعلاء السنن ص ۲۴ ج ۷) ایسے ہی حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع من صلی الصبح فی جماعۃ ثم قعد یذکر اللہ حتی تطلع الشمس ثم صلی رکعتین کانت لہ کأجر حجۃ وعمرۃ الخ اس پر تفصیلی کلام دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۵، ۲۶ ج ۷، [3] سنن نسائی ص ۱۳۹، ۱۴۰ ج ۱۔

صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم طلوعِ آفتاب اور نصف النہار کے درمیان دو نمازیں پڑھا کرتے تھے۔ ایک طلوعِ آفتاب کے بعد دوسری نصف النہار سے پہلے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں۔

عن زید بن ارقم انہ رأی قوما یصلون من الضحی فقال لقد علموا الخ ص۱۱۶۔

حین ترمض الفصال۔ فصال فصیل کی جمع ہے اونٹنی کا وہ بچہ جس کو اپنی ماں سے جُدا کر دیا گیا ہو۔ رمض کا معنی ہے سُورج کی گرمی کی وجہ سے کسی چیز کا گرم ہو جانا۔ الفصال سے پہلے یہاں مضاف محذوف ہے۔ یعنی حین ترمض خفاف الفصال۔ جس وقت سُورج کی گرمی کی وجہ سے اونٹنی کے بچوں کے پاؤں جلنے لگیں۔ یعنی یہ نماز اس وقت پڑھنی چاہیئے جب سُورج خوب بلند ہو جائے۔ بعض احناف نے اس کی تحدید ربع النہار سے بھی کی ہے لہ۔

باب التطوع

اس باب میں صاحب مشکوٰۃ نے مندرجہ ذیل نفل نمازوں کا تذکرہ کیا ہے۔ (۱) تحیۃ الوضوء (۲) صلوٰۃ الاستخارہ (۳) صلوٰۃ التوبۃ (۴) صلوٰۃ الحاجۃ (۵) صلوٰۃ التسبیح۔ اس کے بعد مطلق نفل نماز کی فضیلت میں دو حدیثیں پیش کی ہیں۔

عن جابر قال کان رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور ص۱۱۶۔

اس حدیث میں صلوٰۃ الاستخارہ کا ذکر ہے۔ نماز استخارہ کے متعلق چند امور کی مختصراً وضاحت کر دینا مناسب ہے۔

امر اوّل کسی اہم مباح کام کے کرنے سے پہلے دو امر مستحب ہیں ایک استشارہ دوسرا استخارہ۔ استشارہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اہم قدم اٹھانے سے پہلے کسی ایسے شخص سے مشورہ کر لیا جائے جو دیانتدار اور خیر خواہ بھی ہو اور متعلقہ معاملہ کو سمجھتا بھی ہو اور استخارہ کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعت نفل پڑھ کے یہ دُعا کر لی جائے کہ حق تعالیٰ صحیح جانب قدم اٹھانے کی توفیق عطا فرمائیں اور جس کام کا میں نے ارادہ کیا ہے اگر اس میں میرا کوئی دنیوی یا اخروی نقصان ہو تو مجھے اس سے بچا لیں۔

امر ثانی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ نے استخارہ کی حکمت پر تفصیلی گفتگو فرمائی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب کو جب کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے میں تردد

لہ دیکھئے درمختار مع ردالمختار ص ۵۰۵ ج ۱۔

ہوتا تھا تو ایک جانب کو متعین کرنے کے لئے مختلف جاہلانہ طریقوں سے کام لیتے تھے ان میں سے ایک اہم طریقہ استقسام بالازلام کا بھی تھا یعنی تیروں کے ذریعے سے اس کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرتے تھے۔ اس کی بھی مختلف صورتیں ہوتی تھیں۔ اسلام نے ان تمام صورتوں سے منع کر دیا اور اس کے بدلہ میں مسلمانوں کو صلوۃ الاستخارہ کا طریقہ عنایت فرمایا۔ اس میں بندہ ان مشرکانہ اور جاہلانہ طریقوں کو اپنانے کی بجائے براہِ راست اس قادرِ مطلق اور علام الغیوب ذات کی بارگاہ میں یہ عرض کرتا ہے کہ اے اللہ میرا علم بھی ناقص اور میری قدرت بھی ناقص اس لئے نہ تو میں خود اپنی بھلائی کا فیصلہ کر سکتا ہوں اور نہ ہی اس کو عملی جامہ پہنا سکتا ہوں لیکن آپ کا علم بھی کامل ہے اور قدرت بھی کامل ہے اس لئے آپ کو میری بھلائی خوب معلوم بھی ہے اور اس کو پورا کرنے پر آپ قادر بھی ہیں اس لئے آپ کے علم میں اگر یہ معاملہ میری دنیا و آخرت کے لئے مفید ہے تو یہی میرے مقدر کر دیجئے اور اس کو بسہولت پورا فرما دیجئے اور اگر یہ معاملہ آپ کے کامل علم میں میرے لئے مضر ہے تو آپ خود ہی میری توجہ اس سے پھیر دیجئے اور میرے لئے وہ راستہ مقدر کیجئے جس میں میرے لئے خیر ہو۔ ظاہر ہے کہ جب بندہ اپنے خالق کے سامنے عاجزانہ انداز میں یہ درخواست کرے گا تو وہ اس کی ضرور رہنمائی فرمائیں گے اور اس کام کے دینی یا دنیوی نقصانات سے محفوظ رکھیں گے اس کا یہ کام بھی درست ہو جائے گا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا تعلق اپنے مولیٰ کے ساتھ پہلے سے زیادہ مضبوط ہو جائے گا۔ اس کے برعکس دوسرے جاہلانہ طریقوں میں بھلائی کی بھی کوئی توقع نہیں ہوتی اس لئے ان طریقوں میں انسان ایسی چیزوں سے راہنمائی طلب کرتا ہے جو علم و قدرت میں اس سے بھی کم تر ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ طریقے بندے کو اپنے مالکِ حقیقی سے بھی دور کر دیتے ہیں۔

امرِ ثانی استخارہ کن امور میں کرنا چاہیئے؟ استخارہ صرف مباحات یا واجبات غیر مؤقتہ میں کرنا چاہیئے واجبات مؤقتہ یا مندوبات میں استخارہ کی ضرورت نہیں بلکہ بغیر استخارہ کے ہی ان کو کرلینا چاہیئے ایسے ہی محرمات یا مکروہات میں بھی استخارہ نہیں کرنا چاہیئے بلکہ بغیر استخارہ کے ہی ان کاموں سے بچنا چاہیئے۔ اس لئے کہ واجبات و مندوبات کا نافع ہونا اور محرمات و مکروہات کا ضار ہونا پہلے ہی معلوم ہے۔

امرِ ثالث استخارہ کا طریقہ حدیث میں واضح طور پر بیان کر دیا گیا یعنی دو رکعت نفل پڑھ کر دعاء استخارہ پڑھ لے۔[1] صرف اتنا کرلینے سے استخارہ کی سُنّت ادا ہو جائے گی سونا وغیرہ ادائِ سنت کے لئے ضروری نہیں۔ البتہ مشائخ نے اپنے تجربات کی روشنی میں یہ لکھا ہے کہ یہ دُعاء پڑھنے کے بعد کچھ دیر لیٹ بھی جانا چاہیئے۔ اسی طرح حدیث میں کوئی خواب وغیرہ نظر آنے کا بھی کوئی وعدہ نہیں ہے بعض اوقات اس دعاء کی قبولیت

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۲۷۸ ج ۴۔

کا ظہور اس طرح بھی ہوتا ہے کہ اس کام کے کرنے یا چھوڑنے کا شدید داعیہ دل میں پیدا ہو جاتا ہے ۔ یا اسباب و حالات ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ اگر وہ کام مفید ہو تو استخارہ کرنے والا اس کو کر ہی لیتا ہے اور اگر مضر ہو تو یہ شخص وہ کام کر ہی نہیں پاتا۔ اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کو بعض اوقات خواب میں بھی اس کا مفید یا مضر ہونا دکھلا دیتے ہیں یا ایسی علامات دکھلادیتے ہیں جن سے ایک جانب کا رجحان ہو جاتا ہے ۔ لیکن ہر شخص کیلئے یا ہر وقت میں ایسا ہونا ضروری نہیں ۔

امر رابع اگر استخارہ کے بعد بھی اس امر میں تحیر و تردد ختم نہ ہو تو بار بار استخارہ کرنا چاہیئے ۔ بعض نے سات مرتبہ تک استخارہ کرنا لکھا ہے ۔ بعض روایات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔

امر خامس اصل سنت استخارہ تو وہی ہے جو حدیث میں مذکور ہے ۔ اس کے علاوہ بعض مشائخ نے اپنے تجربات سے اس کے کچھ اور آداب بھی بتائے ہیں اور دعائیں اور طریقے بھی لکھے ہیں ان میں سے بعض تجربہ سے مفید بھی ثابت ہوئے ہیں ۔ ان کو سنت تو نہیں سمجھنا چاہیئے بغیر اعتقادِ سنیت کے عملیات کے درجہ میں ان کو کر لیا جائے تو کوئی حرج نہیں ۔

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال للعباس بن عبد المطلب الخ ۔

صلوٰۃ التسبیح اس حدیث میں صلوٰۃ التسبیح کی فضیلت اور اس کا طریقہ بیان کیا گیا ہے ۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے صحابہؓ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں ۔ حضرت بنوریؒ نے سیوطی کی "اللآلی المصنوعۃ" کے حوالہ سے لکھا ہے یہ حدیث دس سے زائد صحابہؓ سے منقول ہے[1] ۔ ان میں سے زیادہ مشہور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے جو صاحب مشکوٰۃ نے یہاں نقل کی ہے ۔ بعض محدثین نے اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے حتیٰ کہ حافظ ابن جوزی وغیرہ نے اسے موضوع تک کہدیا ہے لیکن ابن جوزی کا یہ فیصلہ تشدد ہے ۔ یہ حدیث قابل استدلال ہے ۔ بہت سے محدثین نے اس کی تصحیح کی ہے ۔ حدیث ابن عباسؓ اور دوسری بعض حدیثیں بذاتِ خود کم از کم درجۂ حسن تک پہنچ جاتی ہیں ۔ پھر تعدد طرق سے اس میں مزید قوت آجاتی ہے ۔ پھر اس کے ساتھ امت کا تعامل بھی مل جائے تو اس کے رد کرنے کی گنجائش نہیں رہتی ۔ صلحاءِ امت میں اس نماز کا معمول رہا ہے ۔ بعض تابعین سے بھی اس کا پڑھنا منقول ہے ۔ محدثین میں سے حضرت عبد اللہ بن مبارک نمایاں شخصیت ہیں ۔ جن کا یہ نماز پڑھنے کا معمول تھا ۔ امام حاکم اپنی "المستدرک" میں صلوٰۃ التسبیح کے متعلق حضرت ابن عمرؓ کی حدیث نقل کر کے فرماتے ہیں ۔ ھذا اسناد صحیح لا غبار علیہ ومما یستدل بہ علی صحۃ ھذا الحدیث

---

[1] معارف السنن

استعمال الأئمة من اتباع التابعين إلى عصرنا هذا اياه ومواظبتهم عليه وتعليمهم الناس منهم عبد الله بن المبارك رحمة الله عليه[1] یاد رہے کہ اس حدیث کی تصحیح پر ذہبی نے موافقت کی ہے۔

صلوة التسبیح کی چار رکعتیں ہوتی ہیں ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ تسبیح پڑھی جاتی ہے۔ ہر رکعت میں یہ تعداد پوری کرنے کے دو طریقے ہیں ایک وہی جو اس حدیث میں مذکور ہے۔ یعنی قیام میں قرأت کے بعد پندرہ مرتبہ اس کے بعد رکوع، قومہ، دونوں سجدے اور جلسہ میں سے ہر ایک میں دس دس مرتبہ دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت میں بھی دس مرتبہ۔ اس طریقہ میں جلسۂ استراحت لازم آتا ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ قیام میں پندرہ کی بجائے پچیس مرتبہ تسبیح پڑھ لے۔ پندرہ مرتبہ ثناء کے بعد اور دس مرتبہ قرأت کے بعد۔ دوسرے سجدے کے بعد پڑھنے کی ضرورت نہیں پڑھے گی۔ یہ طریقہ حضرت عبداللہ بن المبارک سے منقول ہے۔ اس میں جلسۂ استراحت لازم نہیں آتا۔ اس لئے بعض احناف نے اس کو ترجیح دی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے پہلے طریقہ ہی کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس نماز کی شان دوسری نمازوں سے مختلف ہے۔ اس لئے اس میں جلسۂ استراحت پر کوئی اشکال نہیں حاوی قدسی، حلیہ اور بحر میں صرف پہلے طریقہ ہی کو ذکر کیا گیا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کبھی پہلے طریقہ کے مطابق پڑھ لینی چاہیئے کبھی دوسرے کے مطابق[2]

باب صلوة السفر

سفر میں چار رکعت والی نماز کی صرف دو رکعتیں پڑھنا، اقصار، تقصیر اور قصر کہلاتا ہے۔ تیسری لغت افصح ہے۔ قرآن کریم میں بھی اس کو مجرد ہی استعمال کیا گیا ہے۔

قصر کی حیثیت

اس بات پر تمام علماء اور ائمہ کا اتفاق ہے کہ سفر شرعی میں چار رکعت والی نمازیں قصر مشروع ہے۔ خواہ امن کی حالت ہو یا خوف کی۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ قصر کی حیثیت کیا ہے۔ اس اختلاف کی تعبیر یوں بھی کر دی جاتی ہے کہ آیا قصر کی یہ رخصت، رخصتِ اسقاط ہے یا رخصتِ ترفیہ؟ اس میں ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ رخصت رخصتِ اسقاط ہے۔ یعنی سفر میں اصل فرض ہی چار کی جگہ دو رکعتیں

---

[1] مستدرک حاکم ص ۳۱۹ ج ۱۔ [2] ردالمحتار ص ۵۰۸ ج ۱۔

ہیں اس لئے قصر واجب ہے اتمام جائز نہیں۔ امام مالک اور احمد کی بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے جمہور صحابہؓ وتابعین اور اکثر اہل علم کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں۔ ان کے نزدیک یہ رخصت، رخصت ترفیہ ہے۔

(۳) امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا ایک ایک قول یہ بھی ہے کہ قصر اور اتمام دونوں جائز ہیں۔ لیکن قصر افضل اور اولیٰ ہے[1]۔

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے اس مسئلہ میں کافی دلائل ہیں۔

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ وحضرت عمرؓ کا سفر کے موقعہ پر کہیں اتمام کرنا ثابت نہیں۔ اگر اتمام جائز ہوتا تو کم از کم زندگی میں ایک مرتبہ ضرور بیان جواز کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتمام فرماتے۔

(۲) اس باب کی تیسری حدیث بحوالہ مسلم حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصر کے متعلق سوال کیا کہ آیت قصر سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صرف حالت خوف میں ہونا چاہیئے اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته۔ اسمیں اول تو قصر کو حق تعالیٰ کی طرف سے صدقہ وعطیہ کہا گیا ہے۔ حق تعالیٰ کا صدقہ سترد کرنا سخت توہین ہے اس سے معلوم ہوا کہ قصر واجب ہے پھر صیغہ امر کے ساتھ صدقہ قبول کرنے کا حکم دیا۔ امر کا اصل مقتضا وجوب ہے۔ معلوم ہوا قصر واجب ہے۔

(۳) فصل ثالث میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آرہی ہے۔ بحوالہ شیخین۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اصل میں نماز کی فرضیت دُو دُو رکعت ہوئی تھی ــــــــ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں تشریف لائے تو حضر کی نماز چار رکعت کردی گئی اور سفر کی نماز اپنی اصلی حالت پر رکھی گئی اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اصل واجب دو ہی رکعت ہیں۔ دو کی بجائے چار پڑھنا ایسا ہوگا۔ جیسے فجر کی چار رکعتیں پڑھی جائیں۔

شافعیہ کے دلائل اور جواب

پہلے بتایا جاچکا ہے کہ جمہور صحابہؓ وتابعین کا مذہب یہی ہے کہ سفر میں قصر ضروری ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ ابن عباسؓ وغیرہم کا یہی مسلک ہے۔ حضرات شیخین سے سفر میں اتمام ثابت نہیں حضرت عثمانؓ بھی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں قصر ہی کرتے رہے ہیں اس کے بعد مکہ میں اتمام کرنے لگ گئے تھے۔ حضرت عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ وہ اتمام

---

[1] مذاہب کی تفصیل دیکھئے معارف السنن ص ۴۵۳، ۴۵۴ ج ۴۔

کرلیا کرتی تھیں۔ ان دونوں حضرات کے عمل سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔

لیکن ان حضرات کی روایات سے استدلال درست نہیں اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ یہ حضرات کسی تاویل کی وجہ سے اتمام کیا کرتے تھے، حضرت عائشہؓ کے بارے میں ان کے بھانجے عروہ کے لفظ فصل ثالث میں آرہے ہیں، تاؤلت کما تاؤل عثمان. تأول کے لفظ سے معلوم ہوا کہ ان کے پاس کوئی نص صریح موجود نہیں تھی ورنہ اسے ضرور پیش کرتے معلوم ہوا یہ ان کا اجتہاد تھا لیکن جمہور صحابہ، حضرات شیخین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اسکے خلاف ہے۔

باقی یہ حضرات کیا تاویل کرتے تھے یہ الگ بحث ہے۔ جواب کے لئے اتنی بات ثابت ہوجانا ہی کافی ہے کہ ان کا عمل تاویل پر مبنی تھا۔

عن ابن عباسؓ قال سافر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سفرًا فأقام تسعة عشر یومًا الخ ص۱۸۱

مدتِ اقامت

کتنے دن ٹھہرنے کی نیت کرنے سے مسافر مقیم بنتا ہے؟ اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک اگر مسافر کسی جگہ میں پندرہ دن یا اس سے زیادہ دن رہنے کی نیت کرلے تو وہ مقیم بن جاتا ہے۔ اس پر اتمام واجب ہے۔ اور اگر اس سے کم کی نیت کی تو مسافر ہی رہے گا۔ ایسے ہی اگر کوئی بھی نیت نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ مجھے یہاں کتنے دن قیام کرنا پڑے گا تب بھی وہ مسافر ہی ہوگا۔

(۲) امام شافعی کا قولِ مشہور یہ ہے کہ مدت اقامت چار دن ہے یوم خروج و دخول کے علاوہ۔

(۳) امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے یوم خروج و دخول کی تفصیلات میں اختلاف ہے۔

(۴) امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ اگر اکیس دن سے زیادہ قیام کی نیت کرے، تو ہوگا۔[۱]

اس مسئلہ میں کوئی مرفوع حدیث کسی طرف نہیں ہے نہ قولی نہ فعلی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف اسفار کے بارے میں روایات آرہی ہیں کہ آپ نے فلاں مقام پر اتنے دن قیام کیا لیکن یہ تصریح کسی روایت میں بھی نہیں ہے کہ آپ نے اتنے دن قیام کی نیت بھی کی تھی۔ آپ کے یہ اسفار چونکہ غزوات کے سلسلہ میں تھے اور ایسے اسفار میں پہلے سے یہ تعیین نہیں کی جاسکتی کہ کتنے دن قیام کرنا پڑے گا اس لئے غالب یہی ہے کہ آپ کا قیام ان اسفار میں بغیر نیت کے ہوتا تھا۔ اور ایسی صورت میں جتنے دن بھی قیام ہوجائے سفر والے احکام ہی جاری ہوتے ہیں۔

اس مسئلہ میں سب حضرات آثارِ صحابہؓ ہی سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر ہے۔ قال اذا قدمت بلدةً وأنت مسافر و فی نفسك أن تقیم خمسة عشر یومًا أکمل الصلوة

---

[۱] تفصیل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص ۴۷۴ ج ۴۔

بہا وإن كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها۔ اس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے۔ امام محمد نے بھی کتاب الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے اس کی تخریج کی ہے[۱]۔

فاقام تسعة عشر يوماً۔ یعنی فتح مکہ کے موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انیس دن قیام فرمایا۔ پہلے حضرت انس کی حدیث گذر چکی ہے کہ آپ نے مکہ میں دس دن قیام فرمایا وہ حجۃ الوداع کے بارے میں ہے یعنی حجۃ الوداع کے موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ اور اس کے گرد و نواح میں دس دن قیام فرمایا[۲]۔

عن ابن عمرؓ قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في السفر على راحلته الخ ص۱۱۸

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرائض کے علاوہ نوافل وغیرہ سفر کے دوران سواری پر ہی پڑھ لیتے تھے۔ حنفیہ کا مذہب بھی یہی ہے۔ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم وتر بھی سواری پر پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو وجوبِ وتر کے قائل نہیں۔ اس لئے کہ واجب نماز سواری پر پڑھنا جائز نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وتر پہلے سنت تھے پھر واجب ہوگئے یہ واقعہ وجوب وتر سے پہلے کا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ خود اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وہ باقی نوافل تو سواری پر ہی پڑھ لیتے تھے لیکن وتر نیچے اتر کر پڑھتے تھے اور آپ کا یہ خیال تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسے ہی کیا کرتے تھے[۳]۔

الفصل الثانی

عن عائشة قالت كل ذلك قد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قصر الصلوٰة وأتم ص۱۱۸۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اتمام بھی کیا ہے اور قصر بھی۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے سفر میں مغرب و فجر میں اتمام کیا ہے اور ظہر، عصر اور عشاء میں قصر یا مطلب یہ ہے کہ حالتِ حضر میں آپ نے اتمام کیا ہے اور حالتِ سفر میں قصر۔

وعن ابن عمر قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر في السفر ركعتين وبعدها ركعتين الخ ص۱۱۸

سفر میں سنتیں پڑھنے کا حکم

سفر کے دوران سنن و نوافل وغیرہ پڑھنے کا کیا حکم ہے اس میں مذاہب بھی مختلف ہیں اور روایاتِ حدیث بھی۔

---

[۱] دیکھئے نصب الرایہ ص ۱۸۳، ۱۸۴ ج ۲۔

[۲] معارف السنن ص ۴۷۵ ج ۴۔ [۳] اخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (ص ۲۸۴ ج ۱)۔ واسناده صحيح كما في العمدة معارف السنن ص ۲۶۰ ج ۴۔

مذاہب اس مسئلہ میں سلف کے اقوال مختلف ملتے ہیں بعض نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے بعض نے مطلقاً جائز اور بعض نے رواتب اور نوافل مطلقہ میں فرق کیا ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ سفر میں بھی نمازوں کے ساتھ سنن قبلیہ و بعدیہ پڑھ لینی چاہئیں۔ امام صاحبؒ سے اس مسئلہ میں کوئی صریح روایت منقول نہیں مشائخ احناف کے اس میں اقوال بہت مختلف ہیں۔ بہتر یہی ہے کہ اگر امن اور قرار کی حالت ہو تو پڑھ لینی چاہئیں۔ لیکن فجر کی سنتوں کے علاوہ باقی سنن کا تاکد بہرحال ختم ہوجاتا ہے۔

مختلف روایات اور ان میں تطبیق سفر میں نماز کے ساتھ سنتیں پڑھنی چاہئیں یا نہیں؟ اس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایات مختلف ہیں۔ بعض میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس پر انکار فرمایا ہے مثلاً پہلی فصل میں حفص بن عاصمؒ کی متفق علیہ روایت گذرچکی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ سفر میں دو رکعت نماز پڑھائی۔ نماز کے بعد آپ کی سواری لائی گئی اور آپ (اس میں) بیٹھ گئے۔ اس وقت آپ نے چند لوگوں کو سنتیں پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا لو کنت مسبحا اتممت صلوتی۔ اگر مجھے سنتیں پڑھنی ہوتیں تو میں فرضوں ہی میں اتمام کرلیتا۔ اس کے بعد فرمایا کہ میں نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ، ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے ساتھ رہا ہوں وہ سفر میں دو رکعت سے زائد نہیں پڑھتے تھے۔

اس کے برعکس زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عمرؓ فرما رہے ہیں۔ میں نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ساتھ سفر میں ظہر کے بعد دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ ان مختلف روایات میں تطبیق کی علماء نے مختلف تقریریں کی ہیں۔ مثلاً:

(۱) نفی والی روایات میں حضرت ابن عمرؓ کا مقصد سنتیں پڑھنے کی نفی کرنا مقصود نہیں بلکہ تاکد کی نفی مقصود ہے۔ یعنی سفر میں ان کی تاکید نہیں رہتی۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ غالب حالات میں تو نہیں پڑھتے تھے۔ کبھی کبھی پڑھ بھی لیتے تھے۔

(۳) حضرت شاہ عبدالغنی محدث دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ نفی حالت سیر میں ہے اور اثبات حالت اقامت میں ہے۔

(۴) حضرت شیخ الحدیث صاحب سہارنپوری قدس سرہ نے تطبیق یوں دی ہے کہ نفی زمین پر اتر کر پڑھنے کی ہے اور اثبات سواری پر بیٹھ کر پڑھنے کا ہے۔

عن معاذ بن جبلؓ قال کان النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فی غزوۃ تبوک اذا زاغت الشمس قبل أن یرتحل الخ ص ۱۱۸

جمع بین الصلاتین کا حکم

جمع بین الصلوتین کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی دوسری فعلی جمع بین الصلوتین حقیقی یہ ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کو

ظہر کے وقت میں پڑھا جائے مغرب وعشاء کو مغرب کے وقت میں اکٹھا پڑھا جائے اس کو جمع تقدیم کہتے ہیں یا ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں اور مغرب وعشاء کو عشاء کے وقت میں ملا کر پڑھا جائے اس کو جمع تاخیر کہتے ہیں۔ جمع فعلی کی صورت یہ ہے کہ ظہر وعصر دونوں کو اپنے اپنے وقت میں یوں اداء کیا جائے کہ ظہر کو اپنے وقت کے آخر میں پڑھا جائے پھر کچھ دیر انتظار کر کے جب عصر کا وقت شروع ہو تو عصر اول وقت میں پڑھ لیجائے۔ ایسے ہی مغرب وعشاء کو اپنے اپنے وقت میں یوں ادا کیا جائے کہ مغرب اپنے وقت کے آخر میں پڑھی جائے اور عشاء اپنے وقت کے شروع میں۔ جمع حقیقی کو جمع وقتی اور جمع فعلی کو جمع صوری بھی کہہ دیتے ہیں۔

جمع بین الصلوتین حقیقی کے جواز و عدم جواز کے بارہ میں سلف کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جمع حقیقی کی کوئی صورت بھی جائز نہیں نہ جمع تقدیم نہ تاخیر نہ سفر میں نہ حضر میں۔ صرف دو موقعوں پر جائز ہے۔ ایک میدان عرفات میں ظہر اور عصر اکٹھی پڑھی جائیں گی جمع تقدیم کے ساتھ۔ دوسرے مزدلفہ میں مغرب وعشاء اکٹھی پڑھی جائیں گی جمع تاخیر کے ساتھ۔ یہ دونوں جمعیں مناسک حج میں داخل ہیں۔ ان دو موقعوں کے علاوہ کہیں بھی جمع حقیقی جائز نہیں۔ امام مالک کی بھی ایک روایت حنفیہ کی طرح ہے[۱]۔ (مشہور روایت کے مطابق) ائمہ ثلثہ کے نزدیک ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے درمیان فی الجملہ جمع حقیقی جائز ہے۔ آگے تفصیلات میں ان کا اختلاف ہوا ہے۔ سفر کی وجہ سے ان سب کے نزدیک جمع حقیقی جائز ہے لیکن کون سا سفر مبیح جمع ہے کونسا نہیں اسمیں انکا اختلاف ہوا ہے۔ سفر کے علاوہ دوسرے اعذار مبیحہ للجمع میں بھی اختلاف ہے[۲]۔

قرآن کریم میں ہے ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا۔ یعنی نماز فرض بھی ہے اور موقوت بھی یعنی اس کے اوقات مقرر اور متعین ہیں۔ تعیین اوقات کا مقصد یہی ہے کہ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں اداء ہو۔ اور جمع حقیقی اس کے خلاف ہے۔

اس آیت کریمہ کے علاوہ امام طحاویؒ نے ان احادیث کو بھی حنفیہ کی دلیل قرار دیا ہے جن میں نماز کو اپنے وقت پر اداء کرنے کی اہمیت اور اپنے وقت سے مؤخر کرنے پر وعید بیان کی گئی ہے۔ یہ احادیث اول تو ویسے ہی مطلق ہیں۔ مسافر اور مقیم سب کو شامل ہیں پھر ان میں سے بعض احادیث آپ نے ارشاد ہی سفر میں فرمائی تھیں ان کا مسافر کو شامل ہونا اور بھی واضح ہے۔ مثلاً حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث مرفوع لیس فی النوم تفریط إنما التفریط فی الیقظة بأن یؤخر صلوة إلی وقت أخری۔ یہ بات آپ نے سفر (لیلۃ التعریس) کے موقعہ پر فرمائی تھی[۳]۔

---

[۱] مغنی ابن قدامہ ص ۲۷۱ ج ۲۔ [۲] تفصیلات دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۱۲۴ تا ۱۲۶ ج ۱۔
[۳] شرح معانی الآثار ص ۱۲۲ ج ۱۔

ائمہ ثلٰثہ استدلال کرتے ہیں۔ ان احادیث فعلیہ سے جن میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا سفر میں جمع بین الصلوتین آرہا ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گذر چکی ہے۔ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع بین صلوۃ الظہر و العصر إذا کان علی ظہر سیر و یجمع بین المغرب والعشاء۔ حنفیہ کے نزدیک یہ احادیث جمع صوری پر محمول ہیں۔ اس پر بہت سے قرائن موجود ہیں۔ مثلاً؛ سنن ابوداؤد اور دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمرؓ ایک مرتبہ سفر میں تھے۔ راستہ میں ان کے مؤذن نے کہا "الصلوۃ" یعنی مغرب کی نماز کا وقت ہوگیا ہے۔ آپ نے فرمایا "سِرْ سِرْ" (چلتے رہو) اس کے بعد لفظ ہیں حتی إذا کان قبل غیوب[3] الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء۔ یعنی آپ نے مغرب غروب شفق سے تھوڑی دیر پہلے پڑھی پھر کچھ دیر انتظار کے بعد جب شفق غروب ہوگئی تو آپ نے عشاء پڑھی دونوں میں جمع صوری ہوئی اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جب جلدی میں ہوتے تھے تو ایسا ہی فرماتے تھے۔

حضرت معاذ بن جبلؓ کی زیر بحث حدیث سے بھی ائمہ ثلٰثہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں حضرت معاذؓ فرمارہے ہیں۔ کہ سفر تبوک میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ معمول تھا کہ اگر آپ کے کوچ کرنے سے پہلے سورج ڈھل جاتا تو ظہر و عصر کو اکٹھا پڑھ لیتے اور اگر سورج ڈھلنے سے پہلے کوچ فرمالیتے تو ظہر کو مؤخر کرلیتے جب عصر کے لئے پڑاؤ ڈالتے تو دونوں نمازیں اکٹھی پڑھ لیتے۔ مغرب میں بھی یہی معمول تھا۔ یہ حدیث جمع حقیقی کے بارہ میں کسی حد تک صریح ہے۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں۔ بہت سے محدثین نے اس پر کلام کی ہے[4] امام ابوداؤد فرماتے ہیں۔

هذا حديث منكر وليس في جمع التقديم حديث قائم[5]

پھر اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس کو جمع صوری پر محمول کرنا ممکن ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ جب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا زوال کے بعد کوچ کرنے کا خیال ہوتا تو وقتِ ظہر کے آخری حصہ تک انتظار کرتے۔ آخر وقت ظہر میں ظہر پڑھتے اور عصر کی نماز ابتداءِ وقت میں پڑھتے۔ اس طرح کرنے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ بار بار اترنے چڑھنے کی مشقت سے بچ جاتا ہے یہ مطلب اس حدیث کے کسی لفظ کے خلاف بھی نہیں ہے۔ بلکہ طبرانی وغیرہ کی بعض روایات سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے[6]۔

---

[1] سنن ابوداؤد ص ۱۷۱ ج ۱۔ [2] کذافی اعلاء السنن ص ۲۷ ج ۲ اسمیں اور بھی اس قسم کے کافی شواہد جمع کردیئے ہیں۔
[3] بعض روایات سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمرؓ نے مغرب غروب شفق کے بعد پڑھی ہے۔ ان روایات میں "غاب الشفق" کا مطلب ہے کاد الشفق أن یغیب چنانچہ نسائی کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ (بذل المجہود ص ۲۳۵ ج ۲)۔
[4] دیکھئے معارف السنن ۴۸۳ ج ۴ وبذل المجہود ص ۲۴۔ [5] نیل الأوطار ص ۲۲۷ ج ۳ [6] معارف السنن ص ۴۸۴، ۴۸۵ ج ۴۔

الفصل الثالث

تأولت کما تأول عثمان ص۱۱۹ ۔ جس طرح حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں قصر کیا ہے تاویل کی وجہ سے اسی طرح حضرت عائشہؓ بھی کوئی تاویل کرتی تھیں۔ یہاں تشبیہ نفس تاویل میں دینا مقصود ہے یہ ضروری نہیں کہ دونوں کی تاویل بھی ایک ہی ہو۔

حضرت عثمانؓ کیا تاویل کرتے تھے؟ بعض نے کہا کہ ان کی تاویل کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے مدینہ کے ساتھ ساتھ مکہ میں بھی تأہل اختیار کر لیا تھا اس لئے مکہ میں اتمام کرتے تھے بعض نے کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے نزدیک قصر حالتِ سیر کے ساتھ خاص تھا۔ اگر مسافر کہیں ٹھہر جائے خواہ قلیل وقفہ کے لئے ہی ہو اس کے لئے اتمام کے قائل تھے اس لئے اتمام کیا کرتے تھے اس میں اور اقوال بھی ہیں۔

حضرت عائشہؓ کی تاویل یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ قصر کی اس وقت قائل تھیں جبکہ سفر میں مشقت زیادہ ہو اگر مشقت نہ ہو تو اتمام کر لیا کرتی تھیں۔

عن مالك بلغه أن ابن عباسؓ كان يقصر الصلوٰة فى مثل مايكون بين مكة والطائف الخ ص۱۱۹

مقدارِ مسافت قصر کتنی مسافت کا سفر کرنے سے آدمی شرعاً مسافر بنتا ہے اور اس کے لئے قصر جائز ہوتی ہے۔ اس میں فقہاء کے اقوال بہت مختلف ہیں۔ تقریباً بیس کے قریب اقوال ہیں۔ یہاں صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب نقل کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے مسافتِ سفر کی مقدار چار برید منقول ہے۔ یہ ایک دن کی مسافت بنتی ہے۔ پھر اس مقدار کی میلوں کے ساتھ تحدید میں ان حضرات کے اقوال مختلف ہیں[1]۔

امام ابو حنیفہؒ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ مسافتِ قصر تین دن کی مسافت ہے درمیانی چال کے ساتھ۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ تین مراحل ہیں۔ دونوں روایتیں قریب قریب ہی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسافتِ قصر دو دن اور تیسرے دن کے اکثر حصے کی مسافت ہے۔ امام صاحب سے بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ تین دن کی مسافت والا قول حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، سوید بن غفلۃ، حذیفہؓ بن الیمانؓ وغیرہ بہت سے سلف سے منقول ہے۔

بعض مشائخ حنفیہ نے مقدار سفر کی تحدید فراسخ کے ساتھ بھی کی ہے اس میں بھی پھر کئی قول ہیں ایک یہ کہ مسافتِ قصر پندرہ فرسخ ہے دوسرا یہ کہ اٹھارہ فرسخ ہے۔ تیسرا یہ کہ اکیس فرسخ ہے فتویٰ بھی مختلف قولوں پر دیا گیا ہے ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے ایک میل چھ ہزار ذراع کا ہوتا ہے اور ایک ذراع چوبیس انگل کا[2]۔ ان مقداروں کی تفصیل حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ کے رسالہ

[1] دیکھئے اوجز المسالک ص ۷۰ ج ۲۔ [2] دیکھئے معارف السنن ص ۴۷۳ ج ۴۔

"اوزانِ شرعیہ" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ہمارے بہت سے مشائخ نے اڑتالیس میل والے قول کو امتیار کیا ہے۔ یہ پندرہ فرسخ والے قول کے قریب ہی ہے۔

حنفیہ کی ظاہر الروایۃ تین دن کی مسافت کی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سفر کے دوسرے احکام میں شریعت نے تین دن کی مدت کو معیار بنایا ہے۔ مثلاً ہر مسافر کے لئے تین دن رات تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔ اور یہ رخصت تبھی ممکن ہے جبکہ اقل مدتِ سفر تین دن رات ہو ورنہ یہ رخصت بعض مسافروں کو شامل ہو گی بعض کو نہیں حالانکہ حدیث میں "المسافر" محلی باللام ذکر کیا گیا ہے اور اس سے مقصود استغراق جنس ہے۔ معلوم ہوا سفر شرعی اس وقت بنتا ہے جبکہ آدمی کھانا پینا اور آرام جاری رکھ کر تین دن سفر میں گذارے یا اتنی مسافت کرلے۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تسافر المرءۃ ثلثۃ ایام الا مع ذی محرم" اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ غرضیکہ سفر کے دوسرے احکام میں تین دن ہی کا اعتبار کیا گیا ہے[۱]۔

زیرِ بحث حدیث میں حضرت ابن عباسؓ کا جن مسافتوں میں قصر کرنا آرہا ہے۔ امام مالکؒ نے ان کی تحدید "اربعۃ برد" کے ساتھ کی ہے۔ "برد" برید کی جمع ہے۔ برید کے مختلف معانی آتے ہیں۔ ① دو فرسخ ② بارہ میل ③ دو منزلوں کے درمیان جتنی بھی مسافت ہو۔ اسی لئے مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے فرمایا ہے جن روایات میں مسافتِ قصر کی تحدید "برید" کے ساتھ کی گئی ہے ان سے استدلال کسی بھی مسلک پر مناسب نہیں اس لئے اس کے معنی میں ابہام پایا جاتا ہے[۲]۔ مالکیہ نے جو اس کی تفسیر کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر برید چار فرسخ کا ہوتا ہے اور ہر فرسخ تین میل کا ہوتا ہے۔ تو چار برید سولہ فرسخ یعنی اڑتالیس میل کا ہوا۔

بابُ الجُمُعَۃ

جُمُعہ میں کئی لغات ہیں جیم اور میم کا ضمہ، جیم کا ضمہ میم کا سکون، جیم کا ضمہ اور میم کا فتحہ ھُمَزۃ کی طرح۔ افصح لغت پہلی ہی ہے۔ جمعۃ کی تاء تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے ہے۔

---

[۱] اس مسئلہ میں دلائل کی مکمل تفصیل ملاحظہ ہو اعلاء السنن ص ۲۳۶ تا ۲۴۹ ج ۷۔

[۲] اعلاء السنن ص ۲۴۵ ج ۷۔

وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن في الجمعة لساعة لا يوافقها عبد مسلم الخ

جمعہ کی ساعتِ اجابت

بہت سی احادیث میں یہ بات آرہی ہے جمعہ کے دن ایک ایسی گھڑی ہوتی ہے جس میں بندہ حق تعالیٰ سے جو دعا بھی مانگتا ہے وہ قبول ہو جاتی ہے۔ یہ مقبول گھڑی کونسی ہے۔ اس کی کوئی قطعی تعیین نہیں کی جاسکتی۔ حق تعالیٰ نے اپنی خاص حکمتوں کی وجہ سے اس قسم کی مقبول ساعات کی حتمی تحدید نہیں فرمائی تاکہ بندے کہیں اسی پر اکتفاء کر کے نہ بیٹھ جائیں۔ شب قدر کے معاملہ میں بھی ایسا ہی فرمایا۔ اس کی بھی قطعی تحدید نہیں کی گئی کہ کونسی رات ہوتی ہے۔ لیکن نصوص میں ایسی باتیں موجود ہیں جن سے ان مقبول ساعات کی ظنی تعیین کی جاسکتی ہے۔ ساعتِ جمعہ کی تعیین میں علماء کے کافی اقوال ہیں۔ تقریباً پچاس کے قریب قول ہیں۔ لیکن حضرت شیخ الحدیث سہارن پوری قدس سرہ نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مشہور قول گیارہ ہیں پھر ان گیارہ میں سے بھی زیادہ مشہور اور قابلِ اعتماد قول دو ہیں ایک یہ کہ یہ گھڑی امام کے خطبہ کے لئے بیٹھنے سے لے کر نماز کے اختتام تک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ گھڑی عصر کے بعد ہوتی ہے۔ پہلے قول کی تائید حضرت ابو موسیٰ اشعری کی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے جو فصل اول میں بحوالہ مسلم موجود ہے اور دوسرے قول کی تائید حضرت انس رضؓ کی حدیث مرفوع سے ہوتی ہے۔ جو فصل ثانی میں بحوالہ ترمذی مذکور ہے۔ التمسوا الساعة التي ترجى في يوم الجمعة بعد العصر إلى غيبوبة الشمس۔ حضرت عبداللہ بن سلام رضؓ سے بھی یہی منقول ہے کہ یہ گھڑی عصر کے بعد ہوتی ہے۔ جیسا کہ فصل ثانی کی پہلی روایت میں ہے۔

اکثر سلف کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ سعید بن منصور نے اپنی سند کے ساتھ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ چند صحابہ رضؓ نے جمع ہو کر اس ساعت کے بارہ میں مذاکرہ کیا اور اس بات پر ان کا اتفاق ہوا کہ یہ گھڑی جمعہ کے دن کے آخر میں ہوتی ہے۔ حنفیہ کا میلان بھی زیادہ تر اسی قول کی طرف ہے۔

بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خطبہ و نماز کا وقت قبولیتِ دعاء کا ہے۔ اس کے انکار کی ضرورت نہیں لیکن وہ ساعتِ مخصوصہ جس کی خاص طور پر فضیلت بیان کی گئی ہے وہ عصر کے بعد ہی ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ یہ گھڑی ان دونوں وقتوں کے درمیان دائر رہتی ہے اس لئے ان دونوں وقتوں میں ہی دعاء کا اہتمام کرنا چاہیئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح فرماتے ہیں۔ وعندي أن الكل بيان أقرب مظنة وليس بتعيين[۱]۔ یہ ذہن میں رہے کہ خطبہ کے وقت زبان سے دعاء کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے دل ہی دل میں دعاء کرنی چاہیئے۔

---

[۱] ساعتِ جمعہ کی یہ بحث مزید تفصیل کے ساتھ دیکھئے، اوجز المسالک ص ۳۵۴، ۳۵۵ ج ۱۔

باب وجوبہا

فی الجملہ جمعہ کی فرضیت پر اجماع ہے اس کا منکر کافر ہے اور جس شخص میں وجوب جمعہ کے سارے شرائط موجود ہوں وہ اگر تہاونًا اس کو چھوڑ دے تو فاسق ہے۔

عن عبد اللہ بن عمرو عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجمعۃ علی من سمع النداء ص۱۲۱

یعنی جو شخص جمعہ والی جگہ سے اتنے فاصلہ پر ہو کہ وہاں سے اذان کی آواز آتی ہو تو وہاں کے لوگوں پر جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔

یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں ان میں خلط نہیں ہونا چاہیئے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون سے مواضع ہیں جن میں جمعہ ادا ہو سکتا ہے۔ آیا مصر یا قریہ کبیرہ ہی میں ادا ہو سکتا ہے یا ہر آبادی میں خواہ وہ مصر ہو یا قریہ کبیرہ یا قریہ صغیرہ۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جس آبادی میں جمعہ ہوتا ہو جو لوگ اس کے قریب رہتے ہوں ان کے لئے کتنے فاصلہ سے جمعہ کے لئے آنا ضروری ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے یہاں کوئی حدیث پیش نہیں فرمائی جس کا تعلق پہلے مسئلہ کے ساتھ ہو اس لئے اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ بخاری وغیرہ میں اس کی تفصیل بیان کی جائیگی۔

دوسرے مسئلہ کے متعلق صاحب مشکوٰۃ نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔ اس لئے اس کی قدرے وضاحت ہو جانا مناسب ہے۔ جو لوگ مقام جمعہ سے باہر ہوں ان کو کتنی مسافت سے جمعہ کے لئے مقام جمعہ میں آنا ضروری ہے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔ خود مشائخ حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ کسی نے کوئی مسافت بیان کی ہے کسی نے کوئی۔ اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ ضابطہ ہے کہ فناء مصر، مصر کے حکم میں ہوتا ہے اصل بات یہ ہے کہ جو لوگ فناء مصر میں رہتے ہوں ان پر بھی اس شہر کے اندر رہنے والوں کی طرح جمعہ فرض ہے۔ بحث اس میں چلی ہے کہ فناء مصر کہاں تک ہوتا ہے۔ مختلف مشائخ نے فناء کی مختلف حدود و علامات بتائی ہیں۔ اپنے زمانہ و علاقہ کے حالات کے پیش نظر ظاہر ہے کہ تمام شہروں کا فناء ایک جیسا نہیں ہوتا ہر شہر کے حالات اور تقاضے الگ الگ ہوتے ہیں ان کے مطابق ہر شہر کے فناء کی حد بھی الگ ہوگی۔ فناء مصر سے مراد وہ جگہ جو شہر کی ضروریات کے لئے رکھی گئی ہو جیسے گھوڑ دوڑ کے میدان، کھیلوں کے میدان، منڈی وغیرہ کی جگہیں۔

الجمعۃ علی من آواہ اللیل الی اھلہ ص۱۲۱۔

مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے لئے آنا ان لوگوں پر ضروری ہے جو جمعہ ادا کر کے رات واپس اپنے گھر میں جا کر گذار سکیں۔ کسی شہر کا فناء اتنا بھی ہو سکتا ہے۔

باب الخطبة والصلوٰة

عن انس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعۃ حین تمیل الشمس ص۱۲۳

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور سلف کے نزدیک ظہر کی طرح جمعہ کا وقت بھی زوالِ شمس سے شروع ہوتا ہے۔ زوال سے پہلے جمعہ جائز نہیں۔ صرف امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ زوال سے پہلے جمعہ کے جواز کے قائل ہیں زیرِ بحث حدیث جمہور کی دلیل ہے۔ اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زوالِ شمس ہونے پر جمعہ پڑھتے تھے۔

فصل اوّل ہی میں حضرت سہلؓ بن سعد کی حدیث ہے ماکنا نقیل ولا نتغدی إلا بعد الجمعۃ۔

اس سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے جوازِ جمعہ قبل الزوال پر۔ اس میں حضرت سہلؓ فرماتے ہیں ہم غداء جمعہ کے بعد کھایا کرتے تھے اور قیلولہ بھی جمعہ کے بعد کیا کرتے تھے اسکا مطلب یہ ہے کہ جمعہ کے دن قیلولہ اور دوپہر کا کھانا جمعہ کی نماز کے بعد تک مؤخر کر لیا کرتے تھے اور جمعہ ظہر کی نسبت جلدی پڑھ لیا کرتے تھے

عن السائب بن یزید قال کان النداء یوم الجمعۃ اولہ اذا جلس الإمام الخ ص۱۲۳

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ کے زمانہ میں جمعہ کی پہلی اذان اس وقت ہوتی تھی جب امام خطبہ کیلئے بیٹھ جاتا تھا خطبہ کے بعد اقامت ہوتی پھر نماز لیکن حضرت عثمانؓ نے اس اذان واقامت کے علاوہ تیسری اذان جاری فرمائی یعنی خطبہ سے کچھ دقفہ پہلے مقام زوراء پر ایک اذان ہوتی تھی۔ اس کو "النداء الثالث" کہا گیا ہے۔ باقی دو ندائیں اذان واقامت ہیں۔ اس اذان کے جاری کرنے کی وجہ یہ تھی کہ لوگوں میں پہلے کی نسبت جمعہ کے معاملہ میں سستی آگئی تھی۔ سارے لوگ اوّل خطبہ میں نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اس لئے ان کو اذانِ خطبہ سے پہلے ہی متوجہ کرنے کے لئے اس اذان کا اجراء کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ نے اس اذان کا اجراء صحابہؓ کے مشورہ سے اور ان کی موجودگی میں کیا ہے، کسی سے اس پر انکار ثابت نہیں معلوم ہوا کہ اس اذان پر صحابہؓ کا اجماع منعقد ہوگیا ہے۔ اس لئے اس کا انکار کرنا یا اس کو بدعت قرار دینا بہت زیادتی کی بات ہے۔ جمعہ کی اذان ہونے پر جو احکام ممانعت بیع وشراء وغیرہ کے مترتب ہوتے ہیں۔ وہ اذان اوّل پر بھی مترتب ہوں گے۔ کیونکہ "اذا نودی للصلوٰۃ" کے عموم میں یہ بھی داخل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی مشروع انداز سے جمعہ کے لئے نداء دی جائے سعی کرنا واجب ہو جائے گا اور پہلی اذان بھی جمعہ کے لئے بلانے کا مشروع انداز ہے کیونکہ اجماع صحابہؓ سے ثابت ہے۔ البتہ اتنا فرق ہوگا اذانِ ثانی کے بعد وجوب سعی کا حکم قطعی ہوگا اور اذانِ اوّل کے بعد ظنی۔

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب اذا جاء احدکم الجمعۃ

والإمام يخطب فليركع ركعتين الخ ص۱۲۳

اگر کوئی شخص مسجد میں ایسے وقت آئے جبکہ امام خطبہ دے رہا ہو تو اس آنے والے شخص کو تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھنی چاہئیں یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کو تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھ کر بیٹھنا چاہیئے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص خطبہ کے وقت مسجد میں آئے تو اس کو آتے ہی بیٹھ کر خطبہ کی طرف متوجہ ہوجانا چاہیئے اس وقت تحیۃ المسجد نہ پڑھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ وغیرہم بہت سے اکابر صحابہؓ سے بھی یہی منقول ہے[1]۔

احادیث سے ثابت ہے کہ خطبہ جمعہ کے وقت استماع و انصات واجب ہے تحیۃ المسجد شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک واجب نہیں صرف مستحب ہے اور خطبہ جمعہ کے وقت شریعت نے ایسے واجبات کی بھی اجازت نہیں دی جو انصات و استماع کے منافی ہو مثلاً کوئی شخص خطبہ کے دوران باتیں کر رہا ہو۔ اس کو روکنا نہی عن المنکر ہے اور نہی عن المنکر کی بہت سی صورتیں واجب ہیں لیکن خطبہ کے دوران اس کی بھی اجازت نہیں اس کو بھی حدیث میں لغو قرار دیا گیا ہے۔

تحیۃ المسجد جو کہ واجب نہیں مستحب ہے اس کی اجازت علی الاطلاق کیسے ہوسکتی ہے۔ احادیث میں بہت سے واقعات ایسے ملتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ کے دوران کوئی صحابیؓ پہنچے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم نہیں دیا سوائے ایک واقعہ کے۔ مثلاً اسی باب کی فصل ثانی میں ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دینے لگے تو آپ نے فرمایا اجلسوا (بیٹھ جاؤ) حضرت ابن مسعودؓ ابھی آرہے تھے انہوں نے یہ جملہ سنا تو مسجد کے دروازے ہی میں بیٹھ گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے پر اندر تشریف لائے۔ ان کو آپ نے تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا۔ اس قسم کے اور بھی کافی واقعات عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ میں ملتے ہیں۔

ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عمر و ابن عباسؓ کا اثر نقل کیا ہے انهما كان يكرهان الصلوة والكلام يوم الجمعة بعد خروج الإمام[2]۔ اسی طرح ثعلبہ بن مالک القرظی سے حضرت عمرؓ و عثمانؓ کے زمانہ کا معمول نقل کیا ہے۔ ادركت عمر وعثمان فكان الإمام اذا خرج يوم الجمعة تركنا الصلوة فاذا تكلم تركنا الكلام[3]۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل

شافعیہ و حنابلہ حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں یہ حدیث دو طرح سے مروی ہے۔ ایک تو یہی جو یہاں مذکور ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول علم نقل کیا گیا ہے۔ إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب

---

[1] معارف السنن ص ۳۶۶، ۳۶۷ ج ۴۔ [2] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲۴ ج ۲۔ [3] ایضاً۔

فلیرکع رکعتین۔ اس حدیث کے دوسرے اکثر طرق میں قاعدہ عامہ نقل نہیں کیا گیا بلکہ ایک واقعہ جزئیہ نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ممبر پر تھے اس دوران ایک صحابیؓ آئے تو آپ نے اُن کو دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا یہ صحابیؓ سلیک غطفانی تھے۔ دونوں قسم کی روایات کے الگ الگ جوابات دیئے جائیں گے۔

واقعہ جزئیہ والی روایات کے جوابات حسب ذیل ہیں۔

(۱) اس وقت آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اپنا خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ شروع کرنے کا ارادہ فرمارہے تھے یخطب کا معنی ہے "یرید أن یخطب" لہٰذا یہ رکعتیں خطبہ کے دوران نہ ہوئیں خطبہ سے پہلے ہوئیں۔ اس احتمال کی تائید بعض روایات سے بھی ہوتی ہے[۱]

(۲) جب سلیک رضؓ دو رکعتیں پڑھنے لگے ہیں تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اتنی دیر کے لئے خطبہ سے سکوت فرمالیا تھا جب تک وہ نماز پڑھتے رہے خطبہ بند رہا۔ لہٰذا یہ نماز خطبہ کے دوران نہ ہوئی۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کے ساتھ یہ خصوصی معاملہ اس لئے فرمایا کہ یہ بہت زیادہ مفلوک الحال تھے۔ پھٹے پرانے کپڑے پہن کر آئے تھے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خطبہ روک کر اُن کو نماز کے لئے کھڑا کر دیا تاکہ لوگ اُن کے پھٹے پرانے کپڑے دیکھ لیں۔ اور اس پر صدقہ کریں۔ اس کی تائید بھی روایات حدیث سے ہوتی ہے[۲]

(۳) ہوسکتا ہے کہ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہو جب نماز میں کلام کی اجازت تھی۔ اس وقت خطبہ کے دوران بدرجۂ اولیٰ کلام جائز ہوگی۔ جب کلام کی اجازت ہوگی تو نماز کی بھی ہوگی۔ بعد میں یہ ساری چیزیں منسوخ ہوگئی ہوں۔

(۴) سلیک غطفانی رضؓ کا یہ واقعہ جزئیہ ہے۔ اس میں عموم نہیں اس میں کئی احتمالات ہیں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ سلیک رضؓ کی خصوصیت ہو۔ اس کے مقابلہ میں ہم نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ قاعدۂ کلیہ ہیں واقعۂ جزئیہ کا قاعدہ کلیہ کے ساتھ تعارض ہو تو ترجیح قاعدہ عام کو دینی چاہیئے۔

(۵) ہمارے دلائل محرم ہیں یہ حدیث مبیح ہے۔ محرم کو مبیح پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

زیر بحث حدیث جس میں بطور قاعدہ فرمایا گیا اذا جاء احدکم الجمعۃ والإمام یخطب فلیصل رکعتین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اصل میں وہی واقعۂ جزئیہ ہی ہے جس کا جواب ہوچکا۔ بعض رواۃ نے اسے قاعدہ عامہ پر محمول کرکے اس عنوان سے روایت کردیا ہے۔ چنانچہ امام دارقطنی نے کتاب التتبع علی الصحیحین لکھی ہے اس میں صحیحین کی بعض حدیثوں پر تنقید کی ہے۔ ان منتقد علیہا احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے۔ باقی احادیث کی تو سندوں پر تنقید کی ہے لیکن اس حدیث کے متن پر تنقید کی ہے اور یہی بات قرین قیاس ہے

---

[۱] دیکھئے معارف السنن ص ۳۷۰، ۳۷۱ ج ۴۔ [۲] دیکھئے معارف السنن ۳۶۹ ج ۴۔

کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تو ایک خاص آدمی کو نماز پڑھنے کا کہا تھا لیکن راوی نے اس کو عام عنوان سے نقل کر دیا۔

اگر بالفرض اس حدیث کو اسی طرح تسلیم کر لیں تو جواب یہ ہوگا کہ "یخطب" کا معنی ہے "یکاد یخطب" یہ مطلب لینے کی صورت میں مختلف دلائل میں تعارض نہیں رہے گا۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ من ادرك من الجمعۃ رکعۃ فلیصل الیھا اخری ومن فاتتہ الرکعتان فلیصل اربعا الخ ص۱۲۴

بعض سلف کا یہ مذہب ہوا ہے کہ اگر کسی شخص سے جمعہ کا خطبہ بھی فوت ہو جائے تو وہ مدرک جمعہ نہیں سمجھا جائے گا اس کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ لیکن جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر جمعہ کی ایک رکعت بھی کسی کو مل جائے تو وہ جمعہ کی دو رکعتیں ہی پڑھے گا۔ ظہر کی چار رکعات نہیں۔ اگر کسی شخص کو جمعہ کی ایک رکعت سے بھی کم ملے مثلاً دوسری رکعت کے رکوع کے بعد شریک ہو تو اس کو جمعہ کی دو رکعتیں پوری کرنی چاہئیں یا ظہر کی چار؟ اس کے بارے میں ائمہ اربعہ کا بھی اختلاف ہے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مذہب میں مشہور یہ ہے کہ یہ شخص بعد میں چار رکعات پڑھے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے کسی بھی وقت جماعت میں شریک ہو جائے تو وہ مدرک جمعہ سمجھا جائے گا۔ اور جمعہ کی ہی دو رکعتیں پوری کرے گا۔ حضرت ابن مسعودؓ و معاذ بن جبلؓ سے یہی منقول ہے[۱]۔

حنفیہ کی دلیل حضرت ابو ہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے جس کی تخریج بخاری وغیرہ نے کی ہے۔ بخاری کے لفظ یہ ہیں۔ اذا سمعتم الاقامۃ فامشوا الی الصلوۃ وعلیکم السکینۃ والوقار ولا تسرعوا فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا[۲] اس میں مافات کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے اور فوت یہاں جمعہ کی رکعتیں ہوئی ہیں ظہر کی نہیں اس لئے اتمام بھی انہی کا ہوگا۔

زیر بحث حدیث ابو ھریرۃؓ بحوالہ دارقطنی ائمہ ثلثہ کی دلیل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند پر کلام ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری والی حدیث کے ہم پلہ نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "من فاتتہ الرکعتان" کا مطلب یہ ہے کہ جس کی دونوں رکعتیں پوری کی پوری رہ جائیں۔ یعنی جمعہ کا کچھ حصہ بھی نہ ملے۔ ایسے شخص کو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی چاہئیں۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

---

[۱] تفصیل مذاہب۔ دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۴۳، ۳۴۴ ج ۱۔ [۲] صحیح بخاری ص ۸۸ ج ۱۔

باب صلوٰۃ الخوف

صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کب ہوئی اس میں کئی قول ہیں مثلاً بعض کا قول ہے ۲ھ میں ہوئی بعض نے کہا ۵ھ میں بعض نے ۶ھ اور بعض نے ۷ھ کہا ہے۔ جمہور کا قول پہلا ہے[۱]۔

صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی یا آپ کے بعد بھی اس کی مشروعیت باقی ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک اس کی مشروعیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی باقی ہے۔ امام ابویوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ صلوٰۃ الخوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی اب اس کی مشروعیت باقی نہیں لہٰذا اب اگر ایسی صورت ہو تو فوج کے دو یا زیادہ حصے کر لئے جائیں اور ہر فریق کو الگ امام پوری نماز پڑھائے۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک اس کی مشروعیت باقی ہے۔ امام ابویوسف کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت بیان کرتے ہوئے یہ قید لگائی گئی ہے "اذا کنت فیھم" معلوم ہوا صلوٰۃ الخوف اس وقت مشروع ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں اتفاقی ہے۔ اس کا قرینہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہؓ کا اس کی مشروعیت پر اجماع ہے[۲]۔ خلافتِ راشدہ کے دور میں اس انداز سے نمازِ خوف پڑھی جاتی رہی ہے۔

صلوٰۃ الخوف کے احادیث سے مختلف طریقے ثابت ہیں۔ امام ابوداؤد نے آٹھ طریقے ذکر کئے ہیں۔ ابن حبان نے نوُ ذکر کئے ہیں۔ ابن حزم نے ایک مستقل جز میں چودہ طریقے جمع کئے ہیں بعض نے سولہ سترہ تک بیان کئے ہیں۔ بعض طریقوں میں تقارب کی وجہ سے تداخل بھی ہو سکتا ہے۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ جتنے طریقوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے وہ سب جائز ہیں۔ البتہ بعض احادیث میں ایسے جملے ہیں جو بظاہر قواعد اسلامیہ کے مخالف ہیں ان کی مناسب توجیہ کی ضرورت ہوگی۔

ان مختلف طریقوں میں سے راجح کونسا طریقہ ہے؟ بعض سلف کی رائے ہوئی ہے کہ سب طریقے برابر ہیں۔ لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور نے بعض طریقوں کو ترجیح بھی دی ہے۔ حنفیہ نے اس طریقہ کو ترجیح دی ہے جو اس باب کی پہلی حدیث ابن عمرؓ سے سمجھ میں آرہا ہے۔ اس کی وضاحت حنفیہ کے عام متون و شروح میں اس طرح سے کی گئی ہے کہ امام قوم کو دو حصوں میں تقسیم کرے۔ ایک فریق محاذ پر لڑتا رہے اور ایک فریق امام کے ساتھ نماز شروع کرے۔ امام اس پہلے فریق کو دو رکعت یا ایک رکعت حسب موقعہ پڑھائے۔ اگر نماز چار یا تین رکعتوں والی ہو تو دو اور دو

۱؎ معارف السنن ص ۳۶ ج ۵۔ ۲؎ دیکھئے معارف السنن ص ۳۷ ج ۵۔

رکعت والی ہو تو ایک رکعت پڑھائے، جب پہلی یا دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کر چکے تو یہ طائفہ محاذ پر چلا جائے اور دوسرا طائفہ امام کے ساتھ آکر شریک ہو جائے جب امام نماز پوری کر چکے تو یہ طائفہ ثانیہ محاذ پر چلا جائے اور طائفہ اولیٰ آکر بقیہ نماز لاحق کی طرح اداء کرے پھر طائفہ اولیٰ دشمن کے سامنے چلا جائے اور طائفہ ثانیہ آکر اپنی بقیہ نماز مسبوق کیطرح پوری کرے۔ اس طریقہ میں اگرچہ ایاب وذہاب زیادہ لازم آتا ہے۔ لیکن اس میں نہ تو قلب موضوع لازم آتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کے فراغ کا انتظار کرنا پڑے اور نہ ہی ترتیب بدلتی ہے کہ طائفہ ثانیہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جائے۔

بعض شروح حنفیہ میں اس طریقہ کی وضاحت اور طرح سے کی گئی ہے۔ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ طائفہ ثانیہ اسی وقت اپنی نماز پوری کرلے جب امام نماز سے فارغ ہو یہ اپنی نماز پوری کر کے دشمن کے سامنے جائیں پھر طائفہ اولیٰ آکر اپنی نماز پوری کرے، اس طریقہ میں دوسرے طائفہ کو چلنا کم پڑتا ہے۔

ائمہ ثلثہ نے اس طریقہ کو ترجیح دی ہے جو حضرت سہل بن حثمہ رضؓ کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ امام طائفہ اولیٰ کو ایک یا دو رکعت حسب موقعہ پڑھائے گا۔ پھر امام ذرا توقف کرے گا اتنے میں طائفہ اولیٰ اپنی نماز پوری کر کے چلا جائے گا، اور طائفہ ثانیہ آجائے گا یہ امام کے ساتھ بقیہ دو یا ایک رکعت پڑھے گا۔ سلام سے پہلے ذرا توقف کرے گا طائفہ ثانیہ اپنی نماز پوری کر لے گا۔ تو امام سلام پھیرے گا امام مالکؒ پہلے سلام کے لئے امام کے توقف کے قائل نہیں تھے پھر اس سے رجوع کرلیا اور توقف کے قائل ہو گئے۔ اس طریقہ میں ذھاب وایاب کیلئے زیادہ چلنا تو نہیں پڑتا لیکن قلب موضوع لازم آتا ہے ایک تو امام کو مقتدیوں کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے مقتدیوں کا طائفہ اولیٰ امام سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے یہ دونوں باتیں خلاف وضع ہیں۔ مقتدیوں کو امام کے تابع ہونا چاہیئے۔ امام کو مقتدیوں کے تابع نہیں ہونا چاہیئے۔ بہرکیف ہر طریقہ میں کوئی نہ کوئی خوبی موجود ہے۔ ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے کسی ایک کو ترجیح دے دی ہے۔ ان طریقوں میں سے اوفق بالقرآن کونسا طریقہ ہے اس میں بھی ہر فریق کا خیال ہے کہ ہمارا طریقہ ظاہر قرآن کے زیادہ موافق ہے۔ مفسرین وغیرہ نے اس موضوع پر تفصیلی کلام کی ہے۔

فکانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات وللقوم رکعتان ص۱۲۵ مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو جماعت کے ساتھ چار رکعتیں ہوئیں لیکن مقتدیوں کے ہر فریق کی جماعت کیساتھ دو رکعتیں ہوئیں باقی انہوں نے اکیلی پوری کی ہیں۔ اس باب کی آخری حدیث میں بھی یہ جملہ ہے۔ فنکون لھم رکعۃ ولرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان ۔ اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ ہر فریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھ سکا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دونوں رکعتیں ظاہر ہیں بھی باجماعت ہوئیں۔ یہ توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ نصوص قطعیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز کی رکعتیں برابر ہوتی ہیں۔ سفر میں دو حضر میں چار۔

باب صلوٰۃ العیدین

عن کثیر بن عبد اللہ عن أبیہ عن جدہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کبر فی العیدین فی الاولی سبعًا الخ ص۱۲۶

اس بات پر اتفاق ہے کہ عیدین کی نماز میں کچھ زائد تکبیریں ہوتی ہیں۔ ان تکبیرات کی تعداد میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ اربعہ کے مذاہب حسب ذیل ہیں۔

(۱) پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے تکبیر تحریمہ سمیت سات تکبیریں۔ دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں۔ یہ امام مالک و امام احمد کا مذہب ہے۔

(۲) پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات تکبیریں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ۔ یہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

(۳) پہلی رکعت میں تین زائد تکبیریں قراءت سے پہلے اور دوسری رکعت میں تین زائد تکبیریں قراءت کے بعد۔ یہ مذہب حنفیہ اور بہت سے سلف کا ہے۔

حنفیہ کی ایک دو دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

(۱) زیر بحث اسی باب کی فصل ثانی میں سعید بن العاصؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوموسیٰؓ و حضرت حذیفہؓ سے سوال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں تکبیرات کس طرح کہتے تھے، تو حضرت ابوموسیٰ نے فرمایا کان یکبر اربعًا تکبیرہ علی الجنائز۔ حضرت حذیفہؓ نے بھی اس کی تصدیق کی۔

(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح منقول ہے۔ اسی طرح حضرت مغیرہ بن شعبہ سے منقول ہے[1]۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلے کے عمل ہوں گے یا پھر کبھی آپ نے بیان جواز کے لئے اس طرح فرمایا ہے۔ نیز یہ تکبیریں عام نمازوں سے زائد چیزیں ہیں۔ اور جو چیزیں عام معمول سے زائد ہوں ان میں اقل ماثبت پر اکتفاء کرنا چاہیئے اور وہ وہی ہے جسے حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

---

[1] ان آثار کی تخریج دیکھئے نصب الرایہ ص ۲۱۳ تا ۲۱۵ ج ۲۔

باب في الأضحية

اصمعیؒ فرماتے ہیں کہ اس لفظ میں کئی لغتیں ہیں۔ (۱) أُضحیة بضم الهمزة۔ (۲) إضحیة بکسر الهمزه ان دونوں کی جمع اضاحی آتی ہے۔ یاء کی تخفیف وتشدید دونوں کے ساتھ۔ (۳) ضحیة اس کی جمع ضحایا آتی ہے۔ (۴) أضحاة بفتح الهمزة اس کی جمع أضحی آتی ہے[1]۔ یہ اس جانور کو کہتے ہیں جو قربانی کے دنوں میں تقرب الی اللہ کے لئے ذبح کیا جائے۔

پچھلے باب میں صاحب مشکوٰۃؒ نے عیدین کے دوسرے افعال واعمال کا تذکرہ کیا تھا۔ عید الأضحیٰ کے اہم اعمال میں سے ایک قربانی بھی ہے۔ اس لئے "باب العیدین" کے بعد قربانی پر مستقل باب قائم کرنا مناسب سمجھا گیا۔

حیثیتِ قربانی

اس بات پر اجماع ہے کہ قربانی ایک انتہائی پسندیدہ اور مقبول عمل ہے۔ حدیث میں ہے کہ نحر والے دن قربانی حق تعالیٰ کے ہاں احب الأعمال ہے۔ قربانی کے استحسان پر متفق ہونے کے بعد ائمہ میں اختلاف ہوا ہے کہ کیا قربانی واجب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ ثلٰثہ سے یہ منقول ہے کہ قربانی سنت ہے۔ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں تصریح کی ہے کہ امام مالک وشافعی کے نزدیک قربانی سنن مؤکدہ میں سے ہے[2]۔ امام مالک سے ایک روایت وجوب کی بھی ہے[3]۔

امام ابوحنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک قربانی واجب ہے۔ امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام ابو یوسف کی دوسری روایت یہ ہے کہ قربانی سنت ہے۔ امام طحاوی نے حنفیہ کے ائمہ ثلٰثہ کے مذاہب کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ قربانی امام صاحب کے قول کے مطابق واجب ہے اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق سنت مؤکدہ ہے[4]۔

دلائل وجوبِ قربانی

حنفیہ نے قربانی کے وجوب پر بہت سے دلائل پیش کئے ہیں ان میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کریم کی آیت مبارکہ "فصل لربك وانحر" اس سورۃ میں حق تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نعمتِ کوثر دینے کی بشارت دی ہے۔ پھر اس کے شکریہ میں دو چیزوں کا امر فرمایا ہے "صل" یعنی نماز پڑھو، دوسرے "انحر" اس آیت میں نحر کی کئی تفسیریں سلف سے منقول ہیں ان میں سے ایک تفسیر ترجمان القرآن حضرت عبداللہ بن عباس اور بعض دیگر سلف سے مروی ہے۔ ان حضرات نے "نحر" کی تفسیر قربانی سے کی ہے۔ مثلاً حضرت ابن عباسؓ

---

[1] کذا ذکرہ النووی عن الأصمعی شرح مسلم ص ۱۵۳ ج ۲۔ [2] بدایۃ المجتہد ص ۳۱۴ ج ۱۔
[3] اوجز المسالک ص ۲۱۴ ج ۴۔ [4] ہدایہ اخیرین ص ۴۲۶۔

کی ایک روایت کے لفظ یہ ہیں: عن ابن عباس فصل لربک وانحر قال الصلاۃ المکتوبۃ والنحر النسک والذبح یوم الاضحی[1] حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی اس تفسیر کے مطابق اس آیت میں قربانی کا امر ہوا اور امر کا اصل مقتضا وجوب ہے اس لئے قربانی واجب ہوگی۔ قرآن کریم کے امر کا اصل مقتضا تو یہ ہوتا ہے کہ وہ مامور بہ فرض ہو لیکن یہاں چونکہ نحر کی تفسیر میں اختلاف سلف کی وجہ سے اس کی دلالت میں ظنیت آگئی ہے اس لئے اس سے صرف وجوب ہی ثابت ہوگا۔

(۲) حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ سعۃ ولم یضح فلا یقربن مصلانا (جس شخص کے پاس قربانی کرنے کی گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو ایسا شخص ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کی تخریج ابن ماجہ[2] اور حاکمؒ وغیرہ نے کی ہے۔ حاکم نے اس کی تصحیح بھی کی ہے[3]۔ اس حدیث میں وسعت ہونے کے باوجود قربانی نہ کرنے والے پر سخت وعید بیان کی گئی ہے۔ یہاں تک فرمادیا کہ ایسا شخص مسلمانوں کی عیدگاہ میں آنے کے لائق نہیں ظاہر ہے ایسی سخت وعید ترکِ واجب پر ہی ہوسکتی ہے۔ ترکِ سنت یا ترکِ مستحب پر ایسی وعید نہیں ہوتی۔ اس حدیث سے ایک تو قربانی کا وجوب ثابت ہوا۔ دوسرا یہ معلوم ہوا کہ قربانی ہر شخص پر واجب نہیں بلکہ وجوبِ اضحیہ کے لئے کچھ شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض شرائط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "من کان لہ سعۃ" سے مستنبط کی گئی ہیں[4]۔

یہ حدیث صحیح اور قابلِ استدلال ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس کی سند پر کچھ کلام کیا ہے ان کے مفصل جوابات مطولات میں دے دیئے گئے ہیں۔ یہاں اختصاراً ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس حدیث کی سند پر ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے۔ کہ اس میں ایک راوی عبداللہ بن عیاش ہیں اور یہ ضعیف ہیں۔ لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں اس لئے کہ ان کی تضعیف بھی کی گئی ہے لیکن یہ متفق علی ضعفہ نہیں ہیں، امام مسلمؒ ان کی روایات متابعات وشواہد میں ذکر کی ہیں، یہ درجہ حسن سے کم کے راوی نہیں۔

دوسرا اعتراض اس کی سند پر یہ کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عیاش کے بعض شاگردان سے یہ حدیث موقوفاً نقل کرتے ہیں، یعنی اس کو حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کا اپنا ارشاد قرار دیتے ہیں۔ اور بعض محدثین نے موقوف روایت ہی کو اصح قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی حدیث کے رفع و وقف میں روایات مختلف ہوں اور دونوں طرف راوی ثقہ ہوں تو رفع کو زیادۃِ ثقہ سمجھتے ہوئے قبول کرلیا جاتا ہے۔ مرفوع حدیث کو قبول کر

---

[1] تفسیر طبری ص ۲۱۱ ج ۳۰۔ [2] سنن ابن ماجہ ص ۲۳۲۔

[3] مستدرک حاکم ص ۲۳۲ ج ۴۔

[4] وجوہِ استنباط کے لئے ملاحظہ ہو اعلاء السنن ص ۲۱۵ تا ۲۱۷ ج ۱۷۔

لینے سے موقوف روایات کا ترک لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ بات اس صحابی نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سُنی ہو بعد میں کبھی یہ بات آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف نسبت کر کے بیان فرماتے ہوں اور کبھی اس حدیث کے مطابق اپنے فتویٰ کے طور پر۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہی ہے تب بھی ہمارے لئے مضر نہیں۔ اس لئے کہ یہ موقوف بھی مرفوع ہی کے حکم میں ہوگی کیونکہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اس طرح وعید بیان کرنا دراصل آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہی کا منصب ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جو یہ وعید بیان کی ہے یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سن کر ہی کی ہوگی۔

(۳) فصل ثالث (ص۱۲۹) میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے أَقَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ يُضَحِّي۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ہجرت کے بعد قربانی پر مواظبت کی ہے۔ آپ کی مواظبت دلیلِ وجوب ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا ترک جائز ہوتا تو زندگی میں کم از کم ایک مرتبہ تو بیانِ جواز کے لئے اسے ترک کرتے۔

(۴) صحاحِ ستہ کی بہت سی احادیث میں یہ مضمون آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں ایک مرتبہ بعض لوگوں نے مدینہ منورہ کے اندر عید کی نماز سے پہلے ہی قربانی کر لی اس پر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا مَنْ كَانَ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيَذْبَحْ أُخْرَى مَكَانَهَا وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللهِ۔ یہ الفاظ فصل ثالث میں حضرت جندب بن عبداللہ کی متفق علیہ روایت کے ہیں۔ اس میں ایک تو نمازِ عید سے پہلے قربانی کرنے والوں کو صیغۂ امر کے ساتھ دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا اگر واجب نہ ہوتی تو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم نہ دیتے پھر ان لوگوں کو ذبحِ اضحیہ کا امر فرمایا جنہوں نے عید سے پہلے قربانی نہیں کی۔ اور امر کا اصل مقتضاء وجوب ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قربانی واجب ہے۔

ابن حزم نے حدیث کے پہلے حصہ سے استدلال پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان کو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اعادۂ اضحیہ کا حکم اس کے وجوب کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ اس وجہ سے دیا ہے کہ نفل عبادت بھی شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے۔ اعلاء السنن میں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے تب واجب ہوتی ہے جبکہ اس کو اس کے وقتِ مشروع میں شروع کیا جائے یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص یوم نحر کا روزہ رکھ کر توڑ دے تو اس کی قضاء واجب نہیں ہوگی۔ یہاں بھی ایسے ہی ہے اس لئے کہ شہر میں رہنے والے کے لئے نمازِ عید سے پہلے قربانی کا وقت مشروع نہیں ہوتا۔ نیز یہ بات نصِ حدیث سے ثابت ہے کہ جس کو دوبارہ قربانی کا حکم دیا ہے وہ قبل الصلوٰۃ ذبح کی وجہ سے شارع فی الأضحیۃ نہیں بنے تھے لقولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوٰۃ فإنما هو شاۃ لحم عجلها لأهله ليست من الأضحية في شيء۔[۱]

---

[۱] دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۲۶ ج ۱۷۔

قائلین عدم وجوب کے جو دلائل آئیں گے ان کا ساتھ ساتھ جواب ہو جائے گا۔

اللّٰھم تقبل من محمد و آل محمد و من أمة محمد ص۱۲۷۔ اس کا مقصد آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور پوری امت کو ثواب میں شریک کرنا ہے۔ فصل ثانی میں احمد، ابوداؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ایک روایت میں یہ لفظ آرہے ہیں اللّٰھم عنی وعن من لم یضح من أمتی اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم امت کے ان نادار لوگوں کو ثواب میں شریک فرمارہے ہیں جو قربانی نہیں کر سکتے۔ جو لوگ وسعت کے باوجود قربانی نہیں کرتے ان کے لئے یہ بشارت نہیں۔

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تذبحوا إلا مسنة الخ ص۱۲۷۔

مسنہ کی تفسیر حنفیہ کے ہاں حسب ذیل ہے۔ ابل میں سے مسنۃ وہ ہے جو اپنی عمر کے پانچ سال پورے کر کے چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو گائے بیل وغیرہ میں مسنہ وہ ہے جو دو سال کا ہو اور بکری وغیرہ میں مسنۃ وہ ہے جس کا ایک سال پورا ہو چکا ہو۔ ثنی کی بھی یہی تفسیر ہے[1]۔

غنم کی دو قسمیں ہیں ضأن اور معز۔ اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ ضأن میں مسنہ کے علاوہ جذع بھی جائز ہے جذع سے مراد حنفیہ کے نزدیک وہ ہے جس کی عمر چھ مہینے ہو چکی ہو[2]۔ معز میں جذع جائز نہیں۔

إلا أن یعسر علیکم فتذبحوا جذعة من الضأن۔ قربانی میں جذعہ من الضأن مطلقاً جائز ہے خواہ مسنۃ موجود ہو یا نہ ہو۔ اس حدیث میں بیان افضلیت مقصود ہے۔ مطلب یہ ہے کہ بہتر یہی ہے کہ مسنۃ ذبح کرنے کی کوشش کی جائے اگر مسنہ کا ملنا مشکل ہو تو جذعہ بھی ذبح کیا جا سکتا ہے۔

عن ابن عباسؓ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر الخ ص۱۲۸۔ سعید بن المسیب وغیرہ بعض سلف کا یہ مذہب ہوا ہے کہ گائے وغیرہ کی قربانی میں سات اور اونٹ کی قربانی میں دس آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک گائے بیل وغیرہ اور اونٹ سب میں سات حصہ دار شریک ہو سکتے ہیں جمہور کی دلیل حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ہے جو فصل اول میں بحوالہ مسلم و ابوداؤد گذر چکی ہے۔ إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال البقرة عن سبعة و الجزور عن سبعة۔ ابن عباسؓ کی زیر بحث حدیث میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے۔ قربانی کے دن آگئے تو ہم گائے میں سات سات اور اونٹ میں دس دس آدمی شریک ہو گئے۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے[3]۔

---

[1] حاشیہ مشکوۃ نقلاً عن الہدایۃ۔ [2] اعلاء السنن ص ۲۴۵ ج ۱۷ [3] ایضاً۔

عن نافع أن ابن عمر قال الأضحى يومان بعد يوم الأضحى ص ۱۲۹

قربانی کتنے دن کرنا جائز ہے۔ اس میں مذاہب مختلف ہیں مثلاً بعض کے نزدیک صرف یوم النحر کو قربانی کر سکتا ہے۔ بعض کے نزدیک ذی الحجہ کے آخر تک کر سکتا ہے۔ یہاں صرف ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قربانی چار دن جائز ہے یوم النحر اور تین دن اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک قربانی تین دن تک جائز ہے یوم النحر اور دو دن اس کے بعد۔ حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ حضرت علیؓ وغیرہ سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن قیم رحمہ اللہ نے امام احمدؒ کا ارشاد نقل فرمایا ھو قول غیر واحد من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم[۱]

جمہور کی ایک دلیل زیر بحث روایت ہے بحوالہ مؤطا امام مالک۔ اس میں امام مالکؒ نے پہلے حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ قربانی یوم النحر کے بعد دو دن تک ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد فرمایا وبلغنی عن علی ابن ابی طالب مثلہ۔ امام مالک کے بلاغات بھی مقبول ہوتے ہیں۔ یہ دو اثر ہو گئے ایک حضرت ابن عمرؓ کا دوسرا حضرت علیؓ کا۔ یہ دونوں اثر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ غیر مدرک بالرأی ہے۔ (کسی عبادت کے وقت کی تعیین رای سے نہیں کی جا سکتی۔) اور ایسے مسائل میں اثر موقوف بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسی مضمون کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے۔ بخاری وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن سے زیادہ قربانی کا گوشت رکھنے کی ممانعت فرمادی ہے۔ بعد میں نہی منسوخ ہو گئی[۲] جن تین دنوں کے بعد ادخار لحم کی نہی تھی وہ تین دن کون سے مراد ہیں یعنی یہ تین کب سے شروع ہوں گے؟ بعض نے کہا ہے کہ یہ تین دن اس دن سے شروع ہوں گے جس دن قربانی کرے گا۔ اگر دسویں کو قربانی کرتا ہے تو بارہ تاریخ کے بعد تک گوشت رکھنے کی اجازت نہ ہو گی۔ اگر گیارہویں کو قربانی کرتا ہے تو یہ ممانعت تیرہ سے شروع ہو گی۔ علی ھذا القیاس۔

دوسرا مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ ان تین دنوں کی ابتداء یوم النحر سے ہو گی یعنی قربانی خواہ دس تاریخ کو کرے یا گیارہ یا بارہ کو بہر صورت بارہویں تاریخ کے بعد تک وہ گوشت اپنے پاس نہیں رکھ سکتا۔ اس دوسرے مطلب کی تائید حضرت جابرؓ کی ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ فرماتے ہیں کنا لا نأکل من لحوم بدننا فوق ثلاث منی[۳]، اور منیٰ کے تین دنوں کی ابتداء یوم النحر سے ہوتی ہے۔ اس مطلب کے مطابق یہ حدیث اس بات کی دلیل ہو گی کہ بارہ تاریخ کے بعد قربانی جائز نہیں اس لئے کہ اگر بارہ تاریخ کے بعد بھی قربانی جائز ہو تو پھر اس دن تک گوشت رکھنے کی ممانعت کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ ایک طرف تو کہا جا رہا ہے کہ بارہ تاریخ کے بعد قربانی کر سکتے ہو دوسری طرف یہ

---

[۱] مذاہب از نیل الأوطار ص ۱۲۳ ج ۵۔ [۲] صحیح بخاری ص ۸۲۵ ج ۲۔
[۳] فتح الباری ص ۲۸ ج ۱۰۔

بھی کہا جا رہا ہے کہ اس تاریخ کو تمہارے پاس قربانی کا گوشت نہ ہونا چاہیئے۔ اس سے پہلے ختم ہو جانا چاہیئے، یہ تو صریح تعارض لازم آئے گا۔

معلوم ہوا کہ ابتداء سے ہی قربانی کے تین دن رہے ہیں یہ بات صحیح بخاری کی متعدد احادیث میں ہے۔ اس کے بعد قربانی کے ایام میں اضافہ ثابت کرنے کے لئے انہی احادیث کے پایہ کی حدیث پیش کرنی چاہیئے۔ لیکن ایسا نہیں ہو سکے گا۔

شافعیہ اس مسئلہ میں حضرت جبیر بن مطعمؓ کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن اس کی سند صحیح نہیں۔ محدثین نے اس میں کلام کی ہے[۱]۔

قال سنۃ ابیکم ابراھیم ص ۱۲۹۔ اس میں قربانی کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی "سنت" قرار دیا گیا۔ جو حضرات قربانی کے عدم وجوب کے قائل ہیں وہ اس حدیث سے اور اس قسم کی دوسری احادیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں قربانی پر لفظ "سنت" کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ کیونکہ احادیث و آثار صحابہؓ میں اس لفظ کا اطلاق مطلق طریقہ معروفہ پر بھی آتا رہتا ہے خواہ وہ اصطلاحی معنی میں سنت ہو یا واجب وغیرہ[۲]۔

باب العتیرۃ

عتیرہ اس جانور کو کہتے ہیں جو رجب کے مہینہ میں ذبح کیا جاتا تھا۔ اسلام میں عتیرہ کا کیا حکم ہے اس میں احادیث مختلف ہیں بعض روایات سے اس کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔ جیسے فصل ثانی میں مخنف بن سلیمؓ کی روایت ہے۔ بعض سے اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ فصل اول میں حضرت ابوھریرۃؓ کی حدیث ہے۔ اس کی بعض روایات میں لفظ ہیں۔ لا فرع ولا عتیرۃ فی الاسلام مسند احمد کی ایک روایت میں لفظ ہیں "نہی عن الفرع والعتیرۃ" یہ سب الفاظ

---

[۱] تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۲۴ ج ۱۷۔

[۲] مثلاً سنن ابوداؤد (ص ۷، ج ۱) میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب فرمایا حضرت عمرؓ پانی لے کر حاضر ہوئے۔ آپ نے پوچھا یہ کیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے عرض کیا آپ کے وضوء کے لئے پانی ہے۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما امرت کلما بلت أن أتوضأ ولو فعلت لکانت سنۃ۔ یہاں ظاہر ہے سنت سے مراد طریقہ واجبہ ہے۔

نہی پر دال ہیں۔ روایات میں بظاہر تعارض ہوا، ان میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق میں صاحب مشکوٰۃ نے امام ابو داؤد کا قول نقل فرمایا ہے کہ عتیرہ منسوخ ہے۔ یعنی پہلے اس کا حکم یا اجازت دی گئی تھی پھر اس سے نہی کر دی گئی۔ اکثر اہلِ علم کی یہی رائے ہے کہ عتیرہ منسوخ ہے[۱]۔

باب صلوٰۃ الخسوف

یہاں دو لفظ ہیں خسوف اور کسوف۔ بہت سے ائمہ لغت نے ان دونوں لفظوں میں یہ فرق کیا ہے کہ کسوف کا اطلاق زیادہ تر سُورج کے گرہن پر اور خسوف کا اطلاق زیادہ تر چاند کے گرہن پر ہوتا ہے ثعلب کا بھی یہی قول ہے جوہری نے اسے افصح قرار دیا ہے۔ فقہاء کا استعمال بھی اسی کے مطابق ہے یعنی کسوف شمس کے لئے اور خسوف قمر کے لئے۔ لغۃً ان دونوں لفظوں کا اطلاق ایک دوسرے پر بھی ہوتا رہتا ہے محدثین بھی عام طور پر ان دونوں لفظوں میں فرق نہیں کرتے۔

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں سُورج کو گرہن لگا ہے انہی دِنوں میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے صاحبزادہ ابراہیم کا انتقال ہوا ہے۔ جاہلیت کا یہ نظریہ تھا کسوف و خسوف کسی بڑی شخصیت کی موت و حیات کی وجہ سے ہوتا ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نظریہ کی تردید فرمائی ہے اور فرمایا کہ یہ امور اللہ تعالیٰ کے قدرت کے نشانات ہیں اس میں کسی کی موت و حیات کا کوئی دخل نہیں۔

خسوفِ قمر تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں کئی مرتبہ ہوا ہے۔ کسوفِ شمس کتنی مرتبہ ہوا ہے؟ بعض حضرات اس میں بھی تعدد کے قائل ہوئے ہیں لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں ایک مرتبہ ہی ہوا ہے جمہور اہلِ سیر کا یہی قول ہے۔ مشہور ماہر فلکیات علامہ محمود پاشا مصری نے اپنی کتاب "نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام" میں تصریح کی ہے قواعد ریاضیہ کی روشنی میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں کسوفِ شمس ایک ہی مرتبہ بنتا ہے[۲]۔

صلوٰۃ الکسوف کی حیثیت کیا ہے؟ بعض حضرات اس کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں۔ بعض مشائخ حنفیہ نے بھی وجوب کا قول کیا ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوٰۃ الکسوف سُنّت ہے۔

تعدادِ رکوعات آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صلوٰۃ الکسوف میں کتنے رکوع کئے ہیں۔ اس میں روایاتِ حدیث مختلف ہیں، کل پانچ قسم کی روایات ہیں۔

(۱) وہ روایات جن میں ہر رکعت میں ایک مرتبہ رکوع کا ذکر ہے جیسے فصل ثالث ص۱۳۰ کے آخر میں نعمان بن بشیر

[۱] از بذل المجہود ص ۸۵ ج ۵۔ [۲] معارف السنن ص ۵ ج ۵۔

کی روایت بحوالہ نسائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی حین انکسف الشمس مثل صلوتنا یرکع ویسجد۔

(۲) بعض روایات میں آپ کا ہر رکعت میں دو رکوع کرنا آرہا ہے جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث۔

(۳) ہر رکعت میں تین رکوع جیسا کہ ص۱۳۱ پر ابن عباسؓ کی حدیث۔

(۴) ہر رکعت میں چار رکوع جیسے اس باب کی تیسری حدیث میں ہے۔

(۵) ہر رکعت میں پانچ رکوع جیسے فصل ثالث کی پہلی حدیث میں ہے اختلاف روایات کی وجہ سے اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال بھی مختلف ہیں۔

حنفیہ نے پہلی قسم کی روایات کو اختیار کیا ہے جن میں ہر رکعت میں ایک رکوع کرنا آرہا ہے۔ ائمہ ثلثہ نے دوسری قسم کی روایات کو اختیار کیا ہے۔ جن میں ہر رکعت میں دو رکوع کرنا آرہا ہے۔ باقی روایات کو یہ حضرات معلول قرار دیتے ہیں۔

اس مسئلہ میں فعلی روایات میں تو بظاہر اختلاف ہے۔ لیکن قولی حدیث سے ایک رکوع والے قول کی تائید ہوتی ہے سنن ابوداؤد وغیرہ میں قبیصۃ بن المخارق الہلالی کی ایک روایت ہے اس کے آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے فاذا رأیتموھا فصلوا کأحدث صلوۃ صلیتموھا من المکتوبۃ۔[۱] یعنی تم جب کسوف شمس کو دیکھو تو اس فرض نماز کی طرح نماز پڑھا کرو جو تم نے قریب ترین زمانہ میں پڑھی ہے۔ اور ایسی نماز فجر کی نماز تھی۔ ظاہر ہے فجر کی نماز میں ایک رکعت میں ایک ہی رکوع ہوتا ہے یہ حدیث قولی ہے اور تشریع عام کی حیثیت رکھتی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے لئے ضابطہ بیان فرمادیا کہ ایسے موقعہ پر فجر کی طرح دو رکعتیں ایک ایک رکوع کے ساتھ پڑھنی چاہئیں۔ باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو مختلف افعال مروی ہیں وہ وقتی عوارض وخصوصیات کی بناء پر ہوں گے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر رکعت میں کئی رکوع کرنا جو آرہا ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع صلوتی تو ہر رکعت میں ایک ہی کیا ہے۔ جیسے عام نمازوں میں ہوتا ہے باقی جو زائد رکوع ہوئے ہیں وہ رکوع تخشع تھے۔ اس نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کے بہت سے نشانات دیکھے ہیں جنت و دوزخ کا مشاہدہ بھی فرمایا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حق تعالیٰ کی قدرت کا کوئی نشان اور آیت دیکھتے تو تعظیم باری کے لئے فوراً جھک جاتے اور رکوع فرماتے ایسے رکوع کو رکوع تخشع کہتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور بھی موقعوں پر قدرت حق کی نشانی دیکھ کر جھکنا ثابت ہے۔ اس باب کی فصل ثانی کے آخر میں آرہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو ام المؤمنین میں سے کسی کے انتقال کی خبر ملی تو فوراً سجدہ میں گر گئے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ اذا رأیتم آیۃ فاسجدوا وأی آیۃ اعظم من ذھاب أزواج

---

[۱] سنن ابوداؤد ص ۱۶۸ ج ۱۔

النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ۔ حاصل یہ کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ایک سے زائد رکوعات، رکوعات تخشع تھے۔ آپ نے یہ رکوع آیاتِ قدرت دیکھنے کی وجہ سے فرمائے تھے یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسے افعال احادیث میں آرہے ہیں۔ جو نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس نماز میں کئے ہیں لیکن امت کے لئے وہ سُنّت نہیں مثلاً آپ نے نماز میں ایسا انداز اختیار کیا ہے جیسے کسی چیز کو پکڑتے وقت کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا ہے جبکہ آپ نے جنّت کے میوہ جات دیکھے ہیں اسی طرح آپ بعض آیات دیکھ کر پیچھے بھی ہٹے ہیں۔ ظاہر ہے آگے پیچھے ہونا اس نماز میں امت کے لئے مسنون نہیں ہے بلکہ یہ آنحضرتؐ کی خصوصیت ہے اسی طرح اس نماز کے دوران رکوعات تخشع بھی آپکی خصوصیات میں سے تھے یہی وجہ ہے کہ آپ نے امت کے لئے ضابطہ بیان کرتے ہوئے یہ نہیں فرمایا اذا رأیتموھا صلوا کما رأیتمونی اصلی۔ بلکہ یہ فرمایا۔ صلوا کأحدث صلوٰۃ صلیتموھا من المکتوبۃ۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس نماز میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بہت سے اعمال ایسے فرمائے ہیں جو آپ ہی کی خصوصیت تھی۔

باب فی سجود الشکر

جب کوئی خاص خوشی کا واقعہ پیش آئے تو ایسے وقت حق تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لئے سجدہ کرنے کا کیا حکم ہے؟ امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سجدۂ شکر مستحب ہے۔ صاحبین کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کی دو روایتیں ہیں کراہت کی دوسری جواز کی[1]۔ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق امام محمدؒ فرماتے ہیں "انہ کان لا یراھا شیئاً"[2] امام صاحب کی اس روایت کا کیا مطلب ہے؟ اس میں مشائخ احناف کی آراء مختلف ہیں۔ بعض نے کہا کہ آپ سنیت کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ بعض نے کہا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اس کو شکر تام نہیں سمجھتے تھے شکرِ تام تو یہ ہے کہ پوری دو رکعتیں پڑھی جائیں بعض نے کہا کہ آپ وجوب کی نفی فرمانا چاہتے ہیں بعض نے کہا اس سے مشروعیت کی نفی مقصود ہے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں فتویٰ استحباب پر ہی ہے[3] کیونکہ سجدۂ شکر احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔

---

[1] اعلاء السنن ص ۲۳۱ ج ۷ نقلاً عن رحمۃ الامۃ

[2] ایضاً نقلاً عن "الذخیرۃ"

[3] ایضاً۔

باب الاستسقاء

استسقاء باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کا مجرد السقی ہے استسقاء میں سین اور تاء طلب کے لئے ہے۔ استسقاء کا مطلب ہوا "طلب السقی" بارش مانگنا۔ اصطلاح شریعت میں استسقاء کا معنی ہے۔ طلب السقی بوجہ مخصوص بانزال المطر دفع الجدب والقحط۔ جب قحط سالی اور بارش کی کمی ہو جائے تو اس میں دعاء و استغفار کی ترغیب دی گئی ہے۔ قرآن کریم میں ہے استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا۔ معلوم ہوا دعاء و استغفار میں حق تعالیٰ نے یہ اثر رکھا ہے کہ اس سے حق تعالیٰ کی رحمت اور بارش نازل ہوتی ہے۔ احادیث کثیرہ میں بھی استسقاء کی ترغیب دی گئی ہے۔

استسقاء کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) بغیر نماز پڑھنے کے استغفار کرنا اور بارش کے لئے دعاء مانگنا (۲) خطبہ جمعہ اور فرض نمازوں کے بعد بارش کے لئے دعا کرنا۔ (۳) بارش کے لئے مستقل طور پر نماز پڑھنا اور اس کے بعد دعائیں کرنا۔ اس کے اندر اعلیٰ صورت یہ ہے کہ باہر عیدگاہ وغیرہ کی طرف نکلا جائے نماز پڑھ کر نہایت عاجزی و شکستگی کے ساتھ دعاء اور استغفار کیا جائے۔ نماز سے پہلے صدقہ و خیرات کر لیا جائے تو بہتر ہے

استسقاء کی یہ تینوں صورتیں سب کے نزدیک جائز اور ثابت ہیں۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ دو رکعتیں جماعت کے ساتھ امام پڑھائے اس کے بعد دعاء کی جائے۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ استسقاء میں نماز مسنون نہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام صاحب استسقاء میں نماز کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ امام صاحب کے قول کا مقصد یہ ہے کہ استسقاء نماز میں منحصر نہیں نیز آپ نماز کے سنت مؤکدہ ہونے کی نفی فرمانا چاہتے ہیں جواز یا ندب کی نفی مقصود نہیں۔

نماز کے سنت مؤکدہ نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بہت سے موقعوں پر بارش کی دعاء کی ہے لیکن نماز کا التزام نہیں فرمایا۔ سنت مؤکدہ تب بنتی جبکہ آپ نے اس پر مواظبت فرمائی ہوتی۔ نیز قرآن کریم میں بھی بارش اترنے کے لئے صرف استغفار کو بھی مؤثر قرار دیا گیا کما فی قولہ تعالیٰ استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا۔ اس کے علاوہ شعبی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ استسقاء کے لئے باہر نکلے اور استغفار کر کے واپس آگئے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا لوگوں نے کہا کہ آپ نے استسقاء کو کیا ہی نہیں حضرت عمرؓ نے فرمایا استسقاء کر تو لیا ہے۔ یہ بھی استسقاء ہی کی ایک صورت ہے پھر آپ نے سورۂ نوح والی مندرجہ بالا آیت تلاوت فرمائی۔[1]

---

[1] رواہ سعید بن منصور فی سننہ (اعلاء السنن ص ۱۴۸ ج ۸ نقلاً عن عمدۃ القاری)

لہٰذا صلوٰۃ الاستسقاء کی حدیثیں امام صاحب کے خلاف نہیں۔ ان سے جواز و ندب معلوم ہوتا ہے اس کے امام صاحبؒ بھی منکر نہیں۔

وحوّل رداءہ صلا ۱۳۱ تحویلِ رداء امام صاحبؒ کے نزدیک صرف تفاول کے طور پر ہے ائمہ ثلٰثہ اور صاحبین کے نزدیک مستقل سُنّت یا مستحب ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ تحویلِ رداء کب کرنی چاہیئے۔ بعض کہتے ہیں خُطبہ کا ابتدائی حصہ گزرنے کے بعد، بعض کہتے ہیں بین الخطبتین کی جائے۔ بعض نے کہا خُطبہ کے بعد کی جائے۔

صلوٰۃ الاستسقاء میں خُطبہ بھی ہونا چاہیئے یا نہیں؟ اس حدیث اور دوسری بعض احادیث میں خُطبہ کا ذکر آرہا ہے۔ پھر یہ خُطبہ ایک ہونا چاہیئے یا دو، اس میں امام احمد اور امام ابویوسف کے نزدیک ایک خُطبہ ہے امام محمد اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو خُطبے ہیں لے۔ امام ابوحنیفہؒ کا ذوق یہ ہے کہ استسقاء میں کوئی خاص کیفیت مسنون نہیں بلکہ اس میں وسعت ہے جو کیفیت بھی اختیار کرلی جائے مقتضائے حال کے مطابق وہ درست ہے ٹے۔

لے معارف السنن ص ۴۹۳ ج ۴۔

ٹے من اعلاء السنن ص ۱۴۹ ج ۸۔

كتاب الجنائز

باب عيادة المريض وثواب المرض ص ۱۳۳

وعنه ...... حق المسلم على المسلم ست الخ ص ۱۳۳۔

اسی باب کی دوسری حدیث ابی ہریرۃ میں پانچ حقوق کا ذکر ہے اور یہاں چھ حقوق بیان کئے گئے ہیں۔ یہ بظاہر تعارض ہے۔ اس کا حل یہی ہے جو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے کہ "خمس" یا "ست" کا عدد حصر کے لئے نہیں ہے۔ کوئی عدد اپنے ما زاد کیلئے نافی نہیں ہوتا۔ جہاں پانچ کا ذکر ہے وہاں اس سے زیادہ کی نفی نہیں ہے۔ باقی مختلف احادیث میں مخصوص اعداد کی تخصیص یا تو خصوصیت مقام کی وجہ سے کی گئی ہے یا خصوصیت مخاطبین کی وجہ سے۔

اس مضمون کی مکمل تفصیل کتاب الایمان میں حدیث "الایمان بضع وسبعون شعبۃ" کے تحت کی گئی ہے۔

وعن البراء بن عازب قال أمرنا النبی صلى الله عليه وسلم بسبع الخ ص ۱۳۳

ابرار المقسم۔ قسم کھانے والے کی قسم کو پورا کرنا کسی نے ایسی قسم کھائی جس کے پورا کرنے کا دارومدار دوسرے کے کام پر ہو تو دوسرے شخص کو جائز حدود میں رہتے ہوئے اس کا کام کر دینا چاہیئے تاکہ اس کی قسم پوری ہو جائے۔

الحریر۔ مطلق۔ ریشم۔ استبرق موٹا ریشم، دیباج۔ باریک ریشم۔ المیثرۃ الحمراء۔ سُرخ گدا۔ اگر سُرخ رنگ کا گدا ریشم کا ہو تو مرد کے لئے ہر حال حرام ہے خواہ سُرخ رنگ کسی قسم کا ہو۔ اور اگر ریشم نہ ہو تو سُرخ رنگ اگر معصفر یا مزعفر ہو تو بھی مردوں کے لئے مکروہ ہے۔ البتہ عورتوں کے لئے جائز ہے۔ ——— اگر نہ ریشمی ہو اور نہ معصفر اور مزعفر ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

القسیّ۔ "قس" کا بنا ہوا ریشم۔ قس ایک جگہ کا نام ہے یہاں کا ریشم مشہور ہوتا تھا۔

وعنها قالت مات النبی صلى الله عليه وسلم بین حاقنتی و ذاقنتی الخ ص ۱۳۴

حاقنہ۔ سینہ کا بالائی حصہ۔ ذاقنہ۔ ٹھوڑی۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی نے نبی کریم صلى الله عليه وسلم کی شدتِ موت کا ذکر فرمایا ہے۔ موت کی شدت نہ علی الاطلاق مذموم ہے۔ اور نہ علی الاطلاق محمود ہے۔ شدت کی نوعیت مختلف ہے۔ کفار کو شدت سے مقصود ہی ان کو سزا دینا اور تکلیف دینا ہوتا ہے۔ یہ ان کے لئے مفید نہیں ہے۔ اور مقربین کی شدت رفع درجات کے

لئے ہوتی ہے۔ یہ شدت ان کے لئے مفید ہے۔ محض کسی کی شدت دیکھکر کسی کے مقرب یا مبغوض ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لئے حضرت عائشہؓ ارشاد فرما رہی ہیں۔" فلا اکرہ شدۃ الموت لاحد الخ "

موت کی شدت اور تکلیف کا ایک سبب اس عالم دُنیا سے تعلق بھی ہوتا ہے۔ جتنا کسی کو دُنیا سے تعلق شدید گا اس سے جُدا ہوتے وقت تکلیف بھی اتنی زیادہ ہوگی ——————— آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اس عالم سے تعلق بہت زیادہ تھا، مگر تعلق کی انواع مختلف ہوتی ہیں۔ ایک حرص اور مال کی محبت کی وجہ سے دُنیا کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اہل دُنیا کا تعلق اسی نوعیت کا ہوتا ہے۔ اور ایک تعلق شفقت والا ہوتا ہے۔ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا تعلق اس نوعیت کا ہے۔ کائنات میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے زیادہ کسی کو امت کے ساتھ شفقت کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ آپ کو موجودہ امت اور آنے والی امت کی فکر تھی۔ بالخصوص آپ کو امت کو پیش آنے والے فتنوں سے مطلع کر دیا گیا تھا۔ اس کی بھی فکر تھی کہ ایسے فتنوں میں میری اُمت کا کیا حال ہوگا۔ غرضیکہ اس نوعیت کا تعلق آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا امت کے ساتھ بہت زیادہ تھا۔ اسی وجہ سے شدت بھی زیادہ محسوس فرمائی۔

وعن ابی ھریرۃؓ .... الشھداء خمسۃ المطعون والمبطون الخ ص۱۳۵

شہید کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ شہید ہے جس پر دنیا کے احکام بھی دوسرے مسلمانوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ——————— ان کو دوسرے مسلمانوں کی طرح غسل نہیں دیا جاتا اور نہ ہی کفن دیا جاتا ہے۔ بلکہ جو کپڑے پہنے ہوئے ہوں انہی کپڑوں میں دفن کر دیا جاتا ہے ——————— دوسری قسم کا شہید وہ ہے جس پر دنیا میں شہید والے احکام جاری نہیں ہوتے ——— بلکہ عام مسلمانوں والا معاملہ کیا جاتا ہے۔ لیکن ان کے بارے میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بشارت دی ہے کہ آخرت میں ان کو حق تعالیٰ شہادت کا ثواب عطا فرمائیں گے۔ اور ان کے ساتھ انعام و اکرام کا وہی معاملہ فرمائیں گے جو شہداء کے ساتھ فرماتے ہیں۔ اس حدیث میں دوسری قسم کا شہید مُراد ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سی احادیث میں دوسری قسم کے لوگوں کے شہید ہونے کی بشارت بھی وارد ہوئی ہے۔

وعن ثوبان .... اذا اصاب احدکم الحمّی فان الحمّی الخ ص۱۳۸۔

اس حدیث میں پانی سے نہانے کو بخار کا علاج قرار دیا گیا ہے۔ یہ ہر قسم کے بخار کے بارے میں نہیں ہے۔ بخار مختلف قسموں کا ہوتا ہے۔ بعض بخار میں نہانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض میں مضر بلکہ مہلک ہو سکتا ہے۔ یہ طبیب ہی سمجھ سکتا ہے کہ یہ کس قسم کا بُخار ہے۔ اس لئے ایسے حالات میں طبیب سے مشورہ کر لینا چاہئے۔

ہو سکتا ہے کہ اہل حجاز کا بُخار عموماً اس قسم کا ہوتا ہو جس میں نہانا مفید ہے۔ اس لئے مطلقاً یہ علاج ارشاد فرما دیا۔

باب تمنی الموت وذکرہ

موت کی تمنا کا حکم اس باب کی بعض احادیث سے تمنائے موت کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔ اور بعض سے اس کا محمود ہونا معلوم ہوتا ہے۔ موت کی تمنا کے مناشی مختلف ہیں اس لئے ان کے احکام بھی مختلف ہیں۔

(۱) حق تعالیٰ کی لقاء کے شوق سے موت کی تمنا کرنا۔ یہ جائز اور محمود ہے۔ (۲) دنیاوی تکالیف اور پریشانیوں سے گھبرا کر موت کی تمنا کرنا اسکی ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (۳) کوئی شخص کسی دینی فتنے میں مبتلا ہو جائے۔ اس فتنہ میں اس کو اپنے دین کا تحفظ مشکل نظر آتا ہو تو اب دین کے تحفظ کے لئے موت کی تمنا کی اجازت ہے۔

وعن بریدۃ .... المومن یموت بعرق الجبین ص۱۴۰ اس کے کئی مطالب بیان کئے گئے ہیں

(۱) پیشانی پر پسینہ آنا کنایہ ہے محنت سے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مومن مرتے وقت بھی ماتھے پر پسینہ لے کر جاتا ہے۔ آخری دم تک نیکیوں اور طاعات میں محنت کرتا رہتا ہے۔ کبھی بھی طاعات میں ڈھیلا نہیں پڑتا۔ یہ مطلب سب سے اچھا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) ماتھے کے پسینہ سے مرنا موت کی سہولت سے کنایہ ہے۔ مومن کو موت کے وقت زیادہ شدت نہیں ہوتی زیادہ سے زیادہ ماتھے کو پسینہ ہی آتا ہے ـــــــ یہ حدیث قضیہ مھملہ ہے اور مھملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ بعض مومنوں کو زیادہ تکلیف نہیں ہوتی۔ بعض کو ہونا اس کے منافی نہیں۔ حق تعالےٰ کا معاملہ اپنے بندوں کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔

(۳) ماتھے کا پسینہ کنایہ ہے شدتِ موت سے۔ مومن کو موت کے وقت اتنی شدت پیش آتی ہے کہ ماتھا پسینہ پسینہ ہو جاتا ہے۔ مومن کے لئے شدت بھی رحمت ہے۔

(۴) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث کو اپنے ظاہر پر ہی رکھا جائے موت کے وقت ماتھے پر پسینہ آنا بھی ایمان پر خاتمہ کی علامات میں سے ایک علامت ہے۔ چنانچہ میں نے بعض اکابر کے ساتھ خود یہ معاملہ دیکھا ہے کہ انتقال کے بعد بھی ان کی پیشانی پر پسینہ نمایاں طور پر نظر آرہا تھا۔ لیکن بوقتِ موت ماتھے پر پسینہ نہ آنا ایمان نہ ہونے کی علامت یا دلیل نہیں۔

باب مایقال عند من حضرہ الموت

عن ابی سعیدؓ و ابی ھریرۃ .... لقنوا موتاکم لا الٰہ الا اللّٰہ۔ ص۱۴۰

"موتیٰ" سے مُراد راجح یہی ہے کہ قریب الموت ہے۔ جب کسی کی موت کا وقت قریب ہو تو اس کے پاس بیٹھ کر کلمہ طیبہ پڑھا جائے۔ تاکہ سُن کر وہ بھی پڑھنے لگے۔ اس کو حکم نہ کیا جائے ہوسکتا ہے غلبۂ تکلیف میں کیا کہہ بیٹھے

بعض حضرات نے "موتیٰ" کو حقیقی معنیٰ پر محمول کیا ہے۔ اس سے مُراد قریب الموت نہیں، بلکہ میت مُراد ہے۔ اور تلقین سے مُراد تلقین القبور ہے۔ لیکن راجح اور حنفیہ کے ہاں ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ تلقین قبور نہ کی جائے[1]

ایسے ہی فصل ثانی میں حدیث معقل بن یسار "اقرؤا سورۃ یٰس علیٰ موتاکم" میں بھی راجح یہی ہے کہ موتیٰ سے مُراد قریب الموت ہے۔

باب غسل المیت وتکفینہ

عن ام عطیۃ قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نغسل ابنتہ الخ ص۱۴۳

اس حدیث میں ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اپنا ازار مبارک کفن میں شریک کرنے کے لئے عنایت فرمایا کفن میں امداد کے لئے اور برکت کے لئے ایسا فرمایا تھا۔ کسی نیک آدمی کا لباس بطور تبرک اگر مسنون کفن میں شریک کرلیا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن مسنون کپڑوں سے زیادہ شریک کرنا مناسب نہیں، یہ اسراف ہے۔ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کفن میں شریک کرنے کا ہی امر فرمایا تھا۔

وعن عائشۃ قالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب الخ ص۱۴۳

سحولیۃ۔ بفتح السین زیادہ فصیح ہے۔ بضم السین بھی پڑھا گیا ہے۔ اس کے معنیٰ میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ "سحول" یمن کا ایک شہر ہے۔ وہاں کے بنے ہوئے کپڑے کو "سحولیۃ" کہا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ "سحول" دھوبی کو کہتے ہیں دھوبی کا دھلا ہوا کپڑا مُراد ہے۔ یعنی وہ کپڑا دھلا ہوا تھا کورا نہیں تھا۔

مرد کے کفن میں اختلاف

شافعیہ کے ہاں مرد کے کفن میں تین کپڑے ہونے چاہئیں اور تینوں لفافے ہوں۔ شافعیہ قمیص کے قائل نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک تین کپڑے ہونے چاہئیں۔ ان میں سے ایک لفافہ ہو یعنی بڑی چادر جو پورے بدن کو لپیٹ لے۔ دوسرا ازار ہو۔ تیسرا قمیص۔ لیکن قمیص میں آستین نہ بنائی جائے۔

شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اسمیں ہے "لیس فیھا قمیص ولا عمامۃ" اسمیں صراحۃً قمیص کی نفی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایسی قمیص کی نفی مقصود ہے جس میں باقاعدہ آستین وغیرہ بنی ہوئی ہوں، جیسی زندہ لوگ پہنتے ہیں اور ایسی قمیص

---

[1] الدر المختار مع رد المختار ص۶۲۸ ج ۱ و امداد الفتاویٰ ص۴۹۹ ج ۱۔

کے تو حنفیہ بھی قائل نہیں ہیں۔ حنفیہ جس قمیص کے قائل ہیں اس میں آستین وغیرہ نہیں ہوتے۔
بہت سی احادیث سے مرد کے کفن میں قمیص ثابت ہے۔ وہ سب احادیث حنفیہ کے دلائل ہیں مثلاً حضرت جابر بن سمرۃؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث علامہ عینیؒ نے نقل فرمائی ہے[۱] ایسے ہی حضرت ابن عباسؓ[۲]، حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث اور ابراہیم نخعیؒ[۳] کے اثر سے بھی قمیص ثابت ہے۔

وعن عبد اللہ بن عباسؓ قال ان رجلاً کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۱۴۳

محرم کے کفن میں اختلاف

محرم کا حالتِ احرام میں انتقال ہو جائے تو اس کے کفن وغیرہ کا کیا طریقہ ہے؟ عام اموات کی طرح یا کچھ امتیاز ہے؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے نزدیک محرم کا حکم غیر محرم والا ہے۔ جو عام مردوں کے کفن کا طریقہ ہے وہی محرم کے کفن کا ہے ان کے ہاں موت سے محرم کا احرام ختم ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ کے نزدیک محرم کی موت سے اس کا احرام ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے احکام احرام کی پابندی ضروری ہے۔ صرف دو کپڑوں میں کفن دیا جائے گا، سر ننگا رکھا جائے گا۔ اور خوشبو نہیں لگائی جائے گی[۴]۔

امام ابو حنیفہ اور امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ نصوص کثیرہ سے یہ ضابطہ معلوم ہوتا ہے کہ موت سے انسان کے اعمال منقطع ہو جاتے ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ دوسرے اعمال موت سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح احرام بھی ختم ہو گیا۔ جب احرام ختم ہوا تو اس کے احکام بھی ختم ہو گئے۔ کسی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قاعدہ کے ہمیں محرم کا استثناء نہیں کیا جن احادیث میں کفن کا بیان ہے وہ عام ہیں محرم اور غیر محرم کا فرق نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث میں ذکر کردہ واقعہ سے ہے۔ شافعیہ نے اس واقعہ کو قاعدہ عامہ تسلیم کر کے احرام کو باقی اعمال سے مستثنیٰ کر لیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت پر محمول ہے۔ بہت سے مسائل میں قاعدہ کلیہ سے ہٹ کر بعض صحابہؓ کے ساتھ خصوصیت کا معاملہ کیا گیا ہے۔ یہ واقعہ بھی اسی قبیل سے ہے۔

وعن ابی سعید الخدریؓ انہ لما حضرہ الموت دعا بثیاب جدد الخ ص۱۴۴

---

[۱] عمدۃ القاری ص۵۰ ج ۸ بحوالہ الکامل لابن عدی۔ [۲] ایضاً بحوالہ سعید بن منصور۔
[۳] سنن ابی داؤد ص۹۳ ج ۲۔ [۴] مؤطا امام مالک ص۲۰۶۔
[۵] اوجز المسالک (بحوالہ عبد الرزاق وابن سعد وکتاب الآثار لامام محمد) ص۴۳۲ ج ۲۔
[۶] مذاہب از بدایۃ المجتہد ص۱۶۹ ج ۱ ومرقات ص۳۵ ج ۴۔

نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ارشاد " المیت یبعث فی ثیابہ التی یموت فیہا " کا مطلب یہ ہے کہ جس قسم کے اعمال میں اس کی وفات ہوگی۔ اسی قسم کے حالات میں اس کا حشر ہوگا۔ "ثیاب" سے مراد اعمال ہیں۔ مگر حضرت ابوسعید خدری رضؓ نے حدیث کے ظاہری مفہوم پر عمل فرمایا یا تو تبرک کے لئے یا سرسری نظر میں اصل مقصود کی طرف التفات نہ ہونے کی وجہ سے۔

وعن عبادۃ بن الصامت .... خیر الکفن الحلۃ الخ ص۱۴۴

"حلہ" کا اطلاق دو کپڑوں ازار اور رداء پر ہوتا ہے۔ حالانکہ کفن میں سنت تین کپڑے ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ کفن کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) کفن سنت (۲) کفن کفایت (۳) کفن ضرورت ــــ کفن سنت تین کپڑے ہیں اور کفن کفایت دو کپڑے ہیں اور کفن ضرورت جتنے میسر ہوں اس حدیث میں کفن سنت کا بیان مقصود نہیں، بلکہ کفن کفایت کا بیان مقصود ہے۔

وعن جابرؓ قال أتی رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عبد اللہ بن أبی بعد ما أدخل الخ ص۱۴۴

وکان کسا عباسا قمیصا۔ راوی نے اپنے خیال سے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے اس فعل کی حکمت بیان کی ہے۔ غزوۂ بدر کے قیدیوں میں حضرت عباس رضؓ بھی تھے۔ اور ان کے بدن پر کرتہ نہیں تھا۔ اور کسی کا کرتہ ان کو پورا نہیں آتا تھا۔ اس موقعہ پر عبد اللہ بن ابی نے حضرت عباس رضؓ کو کرتہ پہنایا تھا۔ اس کے بدلہ میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کو بھی کرتہ پہنا دیا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مقدس شخصیات کے ملبوسات اور منسبات میں برکت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ برکت کے مفید ہونے کے لئے ایمان شرط ہے۔ اگر ایمان نہو تو بڑے سے بڑے بزرگ کے تبرکات کا بھی فائدہ نہوگا۔ دیکھئے! نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے لعاب مبارک اور کرتہ سے بڑا کونسا تبرک ہوسکتا ہے، مگر عبد اللہ بن ابی کے پاس چونکہ ایمان نہیں تھا اس لئے اس کو یہ تبرک مفید نہوا۔

عبد اللہ بن ابی کا جنازہ

رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی کا انتقال ہوا تو اس کے بیٹے عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی نے جو مخلص مسلمان تھے۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے جنازہ پڑھانے کی درخواست کی۔ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کی درخواست منظور فرمالی اور جنازہ پڑھانے کا ارادہ فرمایا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھ کر عرض کیا " قد نہاك ربك أن تصلی علیہ " (آپ کو آپکے رب نے اس پر جنازہ پڑھنے سے منع کیا ہے) اس لئے آپ جنازہ نہ پڑھیں۔ مگر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس کے باوجود جنازہ پڑھایا۔

ــــ عبد اللہ بن ابی کے انتقال کے وقت آیت " استغفر لہم أو لا تستغفر لہم إن تستغفر لہم سبعین مرۃً فلن یغفر اللہ لہم " نازل ہو چکی تھی اس آیت میں منافقین کے لئے آپ کا استغفار

مفید نہ ہونے کا ذکر ہے. لیکن ابھی تک منافقین کے جنازہ سے صراحۃً منع نہیں کیا گیا تھا. اس واقعہ کے بعد صراحۃً منع کر دیا گیا اور یہ آیت نازل ہوئی "لا تصل علی أحد منهم مات أبداً و لا تقم علی قبره[1]"

یہاں پر ایک اشکال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالٰی نے آپ کو ان کا جنازہ پڑھنے سے منع فرمایا ہے. حضرت عمرؓ نے یہ ممانعت کہاں سے سمجھی. صراحۃً نہی تو ابھی تک نازل ہوئی نہیں تھی" استغفر لهم أو لا تستغفر لهم" والی آیت دو حال سے خالی نہیں. یا تو نہی پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہی پر دلالت کرتی ہے تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ وحی کو جاننے والا کون ہو سکتا ہے؟ آپ نے اس دلالت کے ہوتے ہوئے جنازہ کیسے پڑھا دیا. ——— اور اگر یہ آیت نہی پر دلالت نہیں کرتی ہے تو پھر حضرت عمرؓ نے کیسے فرما دیا کہ جنازہ پڑھنا منہی عنہ ہے.

اس کا حل یہ ہے کہ آیت بالذات تو نہی پر دلالت نہیں کرتی ہے. آیت کا مدلول بالذات تو استغفار اور عدم استغفار میں برابری بیان کرنا ہے یعنی استغفار کریں یا نہ کریں کسی صورت میں بھی مغفرت کا ترتب نہیں ہوگا. آیت کا اصل مدلول تو اتنا ہی ہے ——— البتہ دلیل خارجی سے نہی پر دلالت ہو سکتی ہے. حضرت عمرؓ نے یہ دلیل خارجی ساتھ ملائی کہ جب جنازہ پڑھنے سے مغفرت نہیں ہوگی تو یہ کام عبث ہوا. اور عبث نبی جیسی عظیم الشان شخصیت کے لئے منہی عنہ ہے. اس لئے فرما دیا کہ منافق کا جنازہ پڑھانے سے جو کہ ایک عبث کام ہے، اللہ تعالٰی نے آپ کو منع فرمایا ہے.

حضرت عمرؓ کی نظر میں فائدہ صرف مغفرت ہی تھا. اس لئے اس کے نہ ہونے سے اس کو عبث قرار دیا. مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ کام عبث نہیں تھا. آپ کی نظر میں مغفرت کے علاوہ اور کچھ حکمتیں تھیں جن کے پیش نظر آپ نے یہ کام انجام دیا. چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کریمانہ اخلاق کو دیکھ کر کہ دشمنوں کے ساتھ ایسا اچھا سلوک فرماتے ہیں کئی منافق تائب ہوئے. الدر المنثور میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے." وما یغنی عنه قمیصی والله إنی لأرجو أن یسلم به أکثر من ألف من بنی الخزرج"

خلاصہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں یہ کام عبث نہیں تھا. اس لئے آپ نے پڑھا دیا. اور حضرت عمرؓ نے عبث سمجھا اس لئے نہ پڑھانے کا مشورہ دیا. اس واقعہ کے بعد صراحۃً کفار کا جنازہ پڑھنے سے نہی نازل ہو گئی. اب کسی مصلحت یا حکمت کے پیش نظر کسی کافر کا جنازہ پڑھنے کی اجازت نہیں.

---

[1] واقعہ کی یہ تفصیل ملاحظہ ہو. صحیح بخاری ص ۶۷۳ و ص ۶۷۲ ج ۲ کتاب التفسیر

باب المشي بالجنازة والصلوٰة عليها

وعنه .... إذا رأيتم الجنازة فقوموا فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع ص۱۴۴۔ اس حدیث کی تشریح میں تین باتیں ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔

① اس حدیث میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا امر فرمایا ہے اور بعض احادیث میں خود آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عمل بھی مذکور رہے۔ اس کی کئی حکمتیں ہو سکتی ہیں۔

①۔۔۔ اکرام مُسلم اور اکرام انسانیت کے لئے کھڑے ہونے کا امر فرمایا۔

②۔۔۔ فزعِ موت کی وجہ سے اُٹھ کر کھڑے ہو جانا۔

③۔۔۔ اکرام ملائکہ کے لئے اٹھ کر کھڑے ہونا۔ کیونکہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ ہوتے ہیں۔

④۔۔۔ ایک یہودیہ کا جنازہ دیکھکر آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کھڑے ہو گئے۔ آپ سے پُوچھا گیا کہ یہ تو یہودیہ ہے اس کے لئے قیام کیوں فرمایا؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں اس لئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ اس کا جنازہ میرے سر کے اُوپر نہ ہو۔

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ حکم باقی نہیں رہا۔ شروع میں آپ قیام فرماتے اور اس کا امر بھی فرماتے تھے۔ پھر آپ نے اپنا معمول تبدیل فرمالیا تھا۔ بعض علماء تخییر اور توسیع کے قائل ہیں۔

② اس حدیث میں جنازہ رکھنے سے پہلے بیٹھنے کی ممانعت ہے اور بعض احادیث سے وضع الجنازہ سے پہلے بیٹھنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ ان دو قسم کی احادیث میں تطبیق یہ ہے کہ وضع کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وضع عن الاعناق۔ کندھوں سے زمین پر اتارنا۔ (۲) وضع فی اللحد۔ قبر میں اتارنا۔ کندھوں سے اتارنے سے پہلے قعود کی ممانعت ہے۔ اور قبر میں اتارنے سے پہلے قعود کی اجازت ہے۔

③ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا چاہیئے یا آگے۔ اتنی بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جائز دونوں طرح ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ افضل طریقہ کونسا ہے؟

حنفیہ کے ہاں افضل پیچھے چلنا ہے اور شافعیہ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے[۱]۔ بہت سی روایات میں اتباع الجنازۃ کا لفظ آرہا ہے۔ یہ روایات حنفیہ کی دلیل ہیں اور جن روایات میں آگے چلنے کا ذکر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک بیان جواز پر محمول ہیں۔ بعض مواقع پر لوگوں کی سہولت کے لئے آگے چلنے کو اختیار فرمایا۔ لوگوں کی کثرت کی وجہ سے اگر سب پیچھے چلنے لگیں تو ازدحام کا خطرہ تھا اس لئے تسہیلاً علی الناس آگے چلنے کو اختیار فرمایا۔ ایک روایت میں حضرت علی رضی اللّٰہ عنہ نے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے آگے چلنے کی یہی توجیہ فرمائی ہے[۲]۔

---

[۱] بذل المجہود ص۲۰ ج ۵۔ [۲] دیکھئے بذل المجہود ص۲۰ ج ۵۔

وعن علی قال رأینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام فقمنا وقعد فقعدنا الخ ص۱۲۴

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ایک ہی جنازہ کا واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔ جب جنازہ آیا تو کھڑے ہو گئے، جب چلا گیا تو بیٹھ گئے۔ لیکن زیادہ مشہور مطلب یہ ہے کہ یہ ایک جنازہ کا واقعہ نہیں۔ بلکہ پوری زندگی کا حاصل بیان کیا ہے کہ پہلے آپ کا معمول قیام کا تھا پھر معمول تبدیل فرما لیا اور بیٹھے رہنے کا معمول اختیار فرمایا۔

وعنہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نعی للناس النجاشی الیوم الذی مات فیہ الخ ص۱۲۴

"نجاشی" نون کا کسرہ اور فتحہ دونوں طرح درست ہے۔ ایسے ہی یاء کی تخفیف اور تشدید دونوں کی گنجائش ہے جیم کی تخفیف کے ساتھ۔ "نجاشی" حبشہ کے ہر بادشاہ کا لقب ہوتا تھا۔ جس نجاشی کا واقعہ ہے اس کا نام "اصحمہ" تھا۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے تھے، مگر اپنا ایمان مخفی رکھا تھا[1]۔ جب کفار کے درمیان ان کا انتقال ہوا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ اس کی اطلاع کی گئی تو آپ نے اس کی وفات کا اعلان فرمایا اور جنازہ گاہ میں تشریف لے جا کر جنازہ پڑھایا۔ یہ بظاہر غائبانہ نمازِ جنازہ تھا۔

غائبانہ نمازِ جنازہ

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک غائب پر جنازہ پڑھا جا سکتا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائب پر جنازہ پڑھنا جائز نہیں۔ نمازِ جنازہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط میت کا حاضر ہونا بھی ہے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس حدیثِ نجاشی کو قاعدہ عامہ پر محمول کیا ہے اور اس کو ضابطہ بنا لیا کہ غائبانہ نمازِ جنازہ جائز ہے ــــــ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ نجاشی کے واقعہ کی بنا پر غائبانہ نمازِ جنازہ کو سنتِ عامہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر غائبانہ نمازِ جنازہ سنتِ عامہ ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی صحابیؓ کو اس سے محروم نہ فرماتے۔ کیونکہ صحابہؓ کے لئے آپ کا جنازہ پڑھانا بہت مفید اور اہمیت کا حامل تھا۔ قرآن پاک میں ہے "إن صلوٰتك سكن لهم" اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کا جنازہ پڑھانے کا بہت اہتمام فرماتے تھے۔ حتیٰ کہ بعض میت کو دفن کرنے کے بعد آپ کو علم ہوا تو آپ نے قبر پر جنازہ پڑھا اس سارے اہتمام کے باوجود متعدد غزوات میں آپ کے سینکڑوں لاڈلے صحابہؓ شہید ہوئے، ان کی شہادت پر آپ کو صدمہ بھی بہت ہوا۔ آپ نے ان کے لئے دعائیں بھی کیں۔ مگر ان میں سے واضح اکثریت ایسی ہے جن کا غائبانہ جنازہ آپ نے نہیں پڑھا۔ ستر قراء کی شہادت پر آپ کو انتہائی صدمہ ہوا، مگر غائبانہ جنازہ نہیں پڑھا۔ اگر غائبانہ نمازِ جنازہ دستورِ عام اور سنتِ عامہ ہوتا تو آپ

---

[1] کذا نقل العینی عن الخطابی فی العمدۃ ص۱۱۹ ج ۸ باب الصفوف علی الجنازۃ۔

[2] مذاہب از اوجز المسالک" ص۲۴۴ ج ۲ باب التکبیر علی الجنازہ۔

ان میں سے کسی کو بھی محروم نہ فرماتے۔ معلوم ہوا کہ یہ اسلام کی سُنّتِ عامہ نہیں۔

حدیثِ نجاشی کا محمل

نجاشی پر غائبانہ جنازہ پڑھنے کے دو محمل ہو سکتے ہیں۔

(۱) نجاشی کا جنازہ بطورِ معجزہ کے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے منکشف کر دیا گیا تھا جس کی وجہ سے یہ صلوٰۃ علی الحاضر ہوئی نہ کہ صلوٰۃ علی الغائب۔ بہت سی روایات میں میت کا منکشف ہونا نقل کیا گیا ہے[۱]۔

(۲) یہ نجاشی کی خصوصیت پر محمول ہے۔ سنّتِ عامہ نہیں۔

کان زید بن ارقم یکبر علی جنائزنا اربعًا انہ کبر علی جنازۃ خمسًا الخ ص۱۴۵

حضرت زید بن ارقم رضی اللّٰہ عنہ کا معمول چار تکبیرات کا تھا۔ کبھی بھول کر پانچ ہوگئیں تو توجیہ کے لئے فرما دیا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے پہلے عمل کا اتباع ہوگیا۔

نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عمل جنازہ کی تکبیرات کے سلسلہ میں مختلف رہا ہے۔ بالآخر استقرار چار پر ہوا ہے۔ اب جمہور صحابہؓ، جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جنازہ کی تکبیرات چار ہیں[۲]۔

وعن طلحۃؓ بن عبد اللّٰہ بن عوف قال صلیت خلف ابن عباس علی جنازۃ ص۱۴۵

جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنا

نمازِ جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ اس میں امام شافعی اور امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ جنازہ میں پہلی تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھنی چاہیئے[۳]۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نمازِ جنازہ کا اصل طریقہ یہ ہے کہ پہلی تکبیر کے بعد ثناء پڑھی جائے دوسری کے بعد درود شریف تیسری کے بعد دُعا اور چوتھی کے بعد سلام پھیر دیا جائے۔ نمازِ جنازہ اصل میں دُعا ہے اور دُعا کا ادب شریعت کی روشنی میں یہی ہے کہ اس سے پہلے حق تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جائے پھر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر درود شریف پڑھا جائے۔ اس لئے جنازہ کی پہلی تکبیر کے بعد حق تعالیٰ کی حمد و ثناء سُنّت ہے۔ حق تعالیٰ کی یہ حمد مختلف لفظوں سے کی جاسکتی ہے عام نماز والی ثناء بھی کی جاسکتی ہے سورۂ فاتحہ میں حق تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ یہ بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ حاصل یہ کہ حنفیہ کے نزدیک سورۂ فاتحہ بطور ثناء کے پڑھی جاسکتی ہے۔ بطور قراءت کے سورۂ فاتحہ پڑھنا مسنون نہیں ہے[۴]۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالکؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ہمارے شہر (مدینہ منورہ) میں اس کا معمول نہیں ہے[۵]۔ امام مالکؒ نے اپنے مؤطا میں

---

[۱] دیکھئے نصب الرایہ ص۲۵۵ ج۱۔ و فتح الباری ص۱۵۱ ج۳ و عمدۃ القاری ص۱۱۹ ج۸ آخر باب الصفوف علی الجنازۃ۔ [۲] اوجز المسالک ص۴۴۱ ج۲ اعلاء السنن ص۲۱۶ تا ص۲۱۹ ج۸۔

[۳] بدایۃ المجتہد ص۱۷۱ ج۱۔ [۴] کتب حنفیہ کی نقول دیکھئے اعلاء السنن ص۲۱۱ ج۸۔ [۵] بدایۃ المجتہد ص۱۷۱ ج۱۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر نقل کیا ہے۔ کان لا یقرأ فی الصلوٰۃ علی الجنازۃ[1] (آپ جنازہ کی نماز میں قرأت نہیں کیا کرتے تھے۔) المدونۃ الکبریٰ میں مندرجہ ذیل حضرات کا معمول بھی نمازِ جنازہ میں قرأت نہ کرنے کا نقل کیا ہے۔ (یہ حضرات سورۃ فاتحہ بطور قرأت نہیں پڑھتے تھے۔) (۱) عمر بن الخطابؓ (۲) علی بن ابی طالبؓ (۳) عبداللہ ابن عمرؓ (۴) فضالۃ بن عبیدؓ (۵) ابوہریرۃؓ (۶) جابر بن عبداللہؓ (۷) واثلۃ الأسقعؓ (۸) قاسم بن محمد (۹) سالم بن عبداللہ (۱۰) ابن المسیب (۱۱) ربیعہ (۱۲) عطاء بن ابی رباح (۱۳) یحییٰ بن سعید[2]

زیرِ بحث روایت میں حضرت ابن عباسؓ کا سورۂ فاتحہ پڑھنا آرہا ہے۔ آپ نے یہ بطور ثناء کے پڑھی ہوگی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بعد میں فرمایا ہے۔ لتعلموا أنہا سنۃ (میں نے سورۃ فاتحہ اس لئے پڑھی ہے تاکہ تمہیں پتہ چل جائے کہ یہ بھی ایک طریقہ ہے۔) اس سے معلوم ہوا کہ اس معاشرہ میں جنازہ کے اندر سورۃ فاتحہ پڑھنے کا عام معمول نہیں تھا ورنہ یہ بتلانے کی ضرورت نہ پیش آتی۔

عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن أن عائشۃ لما توفی سعد بن ابی وقاص الخ ص۱۴۵

مسجد میں نمازِ جنازہ پڑھنا

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ ہے۔ دوسرے ائمہ کے نزدیک جائز ہے۔ پھر احناف کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے یا تحریمی۔ ابن الہمام نے کراہت تنزیہی کو ترجیح دی ہے[3] حنفیہ کی دلیل حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث[4] قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیء لہ۔ حافظ ابن قیم نے زاد المعاد میں اس حدیث کو حسن کہا ہے۔ فلا شیء لہ کا مطلب ہے" فلا أجر لہ"۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کا اکثری معمول یہی رہا ہے کہ نمازِ جنازہ کے لئے الگ جگہ ہوتی تھی۔ وہاں جنازہ پڑھتے تھے۔ مسجد میں جنازہ عام طور پر نہیں پڑھا جاتا تھا۔ اگر کہیں پڑھا گیا ہے تو وہ کسی عذر کی وجہ سے تھا۔ زیرِ بحث حدیث میں ہے کہ جب سعد بن ابی وقاص کا جنازہ مسجد میں پڑھا گیا ہے تو یہ بات منکر اور اوپری سمجھی گئی اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سہل بن بیضاء اور سہیل بن بیضاء کا جنازہ مسجد میں پڑھا۔ اس انکار سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ اس زمانہ میں مسجد کے اندر جنازہ پڑھنا معہود و معروف نہیں تھا باقی رہا آنحضرتؐ کا مسجد میں جنازہ پڑھنا تو یہ کسی عذر کی وجہ سے تھا۔ عذر کئی ہوسکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم معتکف ہوں۔ جنازہ کے لئے باہر تشریف لانے کی بجائے نمازِ جنازہ ہی مسجد کے اندر پڑھائی۔ اب کوئی شخص اس طرح نہیں کرسکتا۔

---

[1] مؤطا امام مالک ص ۲۱۰ [2] کذا فی اعلاء السنن ص ۲۱۱ ج ۸۔ [3] بذل المجہود ص ۲۰۲ ج ۵۔
[4] سنن ابو داؤد ص ۹۸ ج ۲۔

اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ہوتے ہوئے کسی کا آپ کے جنازہ میں شرکت سے محروم رہ جانا بڑی محرومی کی بات تھی کسی اور کا یہ مقام نہیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عذر بارش وغیرہ کا ہو۔

عن سمرة بن جندب قال صليت وراء رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم على امرأة ماتت فى نفاسها فقام وسطها. ص۱۴۵

"وسط" اس لفظ کو دو طرح ضبط کیا گیا ہے وسط بسکون السین اور وَسَط بفتح السین۔ دونوں میں بہت فرق بیان کئے گئے ہیں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ وَسَط (بفتح السین) کہتے ہیں کسی خط وغیرہ کے بالکل درمیانی نقطہ کو۔ اور وَسْط (بسکون السین) کا اطلاق خط کے طرفین کے درمیانی کسی بھی نقطہ پر آسکتا ہے۔ اسیطرح کسی دائرہ کا مرکز تو اس کا وَسَط کہلائے گا اور دائرہ کے اندر کا کوئی بھی حصہ وَسْط کہلائے گا۔

نماز جنازہ پڑھاتے وقت امام کو کہاں کھڑا ہونا چاہیئے اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام کو میت کے سینہ کے سامنے کھڑا ہونا چاہیئے خواہ مرد ہو یا عورت۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں کوئی نص نہیں ہے۔ شافعیہ کے ہاں مختار یہ ہے کہ مرد کے جنازہ میں سر کے برابر اور عورت کے جنازہ میں اس کی پشت کے برابر کھڑا ہو۔ امام احمدؒ کے نزدیک مرد کے سینہ کے برابر اور عورت کے وسط میں کھڑا ہونا چاہیئے[1]۔ یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے۔

زیر بحث حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم عورت کے جنازہ میں اس کے وسط میں کھڑے ہوئے اس سے حنابلہ و شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔ لیکن انکی دلیل یہ حدیث تب بن سکتی ہے جبکہ وسط کو بفتح السین پڑھا جائے اگر بسکون السین ہو تو ہر مذہب پر یہ حدیث منطبق ہوسکتی ہے اس لئے کہ سر اور پاؤں کے درمیان سارا جسم وَسْط ہی ہے۔ اگر مان لیں کہ یہاں وَسَط بفتح السین ہے تو جواب یہ ہوگا کہ سینہ بھی وسط ہی ہے اس لئے کہ انسان کا اصل اوپر والا دھڑ ہے نیچے والا فرع اور تابع ہے اور اوپر والے دھڑ میں سینہ وَسَط ہی ہے۔ اگر یہ تسلیم کرلیں کہ آنحضرت عورت کے پاس کھڑے ہوئے تھے تو جواب یہ ہوگا کہ اسوقت جنازوں پر نعشیں وغیرہ کم ہوتی تھیں پردہ کا انتظام کم ہوتا تھا اس لئے آنحضرت مہما امکن ستر کرنے کیلئے وسط میں کھڑے ہوگئے ہیں۔

عن ابن عباسؓ أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مر بقبر دفن ليلا الخ ص۱۴۵

قبر پر نماز جنازہ پڑھنے کا کیا حکم ہے؟ صلوٰۃ علی القبر کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ دفن سے پہلے اس میت کی نمازِ جنازہ نہ پڑھی گئی ہو۔ اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک بھی قبر پر جنازہ پڑھنا جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ظن غالب ہو کہ ابھی تک اس کا جسم صحیح سالم ہوگا۔ اس میں ماہرین کی رائے دیکھی جائے گی کہ اس قسم کے موسم میں اس علاقہ میں عام طور پر کتنے دن تک میت کا جسم سالم رہ سکتا

---

[1] بذل المجہود ص ۲۰۵ ج ۵۔

ہے؟ اتنے دنوں کے اندر نماز جنازہ قبر پر جائز ہوگی اس کے بعد نہیں؟

(۲) دفن سے پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو قبر پر دوبارہ پڑھی جائے۔ یہ صورت شافعیہ وحنابلہ کے ہاں جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں امام مالک کی روایتِ مشہورہ بھی اسی طرح ہے[۱]۔

اس حدیث سے شافعیہ وحنابلہ استدلال کرتے ہیں۔ اس میں ہے کہ صحابہ کرامؓ اس آدمی کو رات ہی کے وقت دفن کر دیا تھا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو ادباً اطلاع نہیں دی۔ صبح آپ نے اس کی قبر پر جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آنحضرتؐ کی خصوصیت پر محمول ہے وجہ خصوصیت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے ہوتے ہوئے کسی مسلمان کا جنازہ میں آپ کی شرکت سے محروم رہ جانا بہت اہم بات تھی۔ کسی اور کو یہ مرتبہ نہیں مل سکتا۔ خصوصیت کی دلیل یہ ہے کہ زیرِ بحث حدیث کے بعد والی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک عورت کی قبر پر اسی طرح جنازہ پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا۔ ان هذه القبور مملوٴة ظلمة على اهلها وإن الله ينورها بصلوتي عليهم۔ نیز صحابہؓ وتابعینؒ کبھی قبروں پر نماز جنازہ پڑھنے کا رواج نہیں تھا معلوم ہوا یہ سُنّتِ عامہ نہیں ہے۔

بعض حنفیہ کی یہ رائے بھی ہوئی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانے میں آپ کی جنازہ میں شرکت کے بغیر جنازہ کا فرض ہی ادا نہیں ہوتا تھا[۲]۔ اگر یہ رائے لے لی جائے تو اس حدیث کا دوسری مختلف فیہ صورت کے ساتھ تعلق ہی نہیں ہے گا بلکہ یہ قبر پر نماز کی پہلی صورت میں داخل ہو جائے گی اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان پر نماز جنازہ دفن سے پہلے نہیں پڑھی تھی۔ اور صورتِ اولیٰ میں ہمارے نزدیک بھی صلوٰۃ علی القبر جائز ہے۔

عن أنس قال مروا بجنازة فاثنوا عليها خيراً فقال النبي صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم وجبت الخ ۱۴۵

یہ مطلب نہیں کہ تمہارے اس کو اچھا کہنے کی وجہ سے وہ جنت کا مستحق ہوگیا اور تمہارے بُرا کہنے کی وجہ سے جہنمی ہوگیا۔ ان حضرات کی تعریف جنتی یا جہنمی ہونے کی علت وموجب نہیں بلکہ ظاہری علامت ہے یعنی تم میں سے اکثر کا اس میت کی تعریف کرنا اس کے صالح ہونے کی علامت ہے۔ چنانچہ نبی کریمؐ نے حدیث کے آخر میں ارشاد فرمایا "انتم شهداء الله على الارض"۔

عن جابرؓ ان رسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم كان يجمع بين الرجلين من قتلى أحد ۱۴۶

جو شخص حق تعالیٰ کے راستہ میں شہید ہو جائے اس کو غسل نہیں دیا جاتا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے اس بات میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے کہ شہید کی نماز جنازہ بھی پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک شہید پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک نہیں پڑھی جائے گی۔

---

[۱] مذاہب دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۴۹ ج ۲۔ [۲] اوجز المسالک ص ۲۵۰ ج ۲۔

شافعیہ زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداءِ احد پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھی حنفیہ کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) مراسیل ابوداؤد میں ایک روایت ہے جس میں شہداءِ احد پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نمازِ جنازہ کی تفصیل موجود ہے[۱]۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے اُتی بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یصلی علی عشرۃ عشرۃ وحمزۃ ھو کما ھو یرفعون وھو کما ھو موضوع[۲] یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دس شہیدوں پر ایک نمازِ جنازہ اکٹھے پڑھتے تھے۔ جب دس پر پڑھ لیتے تو دوسرے دس آگے کر دیئے جاتے اور پہلے دس اٹھا لئے جاتے لیکن حضرت حمزہؓ ہر مرتبہ آپ کے سامنے ہوتے تھے۔

(۳) طحاوی میں بھی عبداللہ بن زبیر کی حدیث ہے جس میں شہداءِ احد پر نمازِ جنازہ کی تفصیل موجود ہے[۳]۔

(۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداءِ احد پر نمازِ جنازہ پڑھی تھی۔ اس کی تائید بخاری شریف کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت عقبہؓ کی حدیث ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوما فصلی علی اُحد صلاتہ علی المیت[۴] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے کچھ عرصہ قبل ——— زندوں سے الوداعی قسم کی باتیں فرمائی ہیں اسی طرح آپ شہداءِ احد کی قبروں پر بھی تشریف لائے ہیں اور نمازِ جنازہ پڑھی ہے۔ جب آپ نے اتنے عرصہ کے بعد ان کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے تو دفن کرنے سے پہلے کیسے نہ پڑھی ہوگی اس وقت تو بدرجۂ اولیٰ پڑھی ہوگی۔

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداءِ احد کی نمازِ جنازہ پڑھی ہے اور حضرت جابرؓ کی زیرِ بحث حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نہیں پڑھی تطبیق یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نمازِ جنازہ کی بالکلیہ نفی نہیں فرمانا چاہتے بلکہ اُن کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ اس انداز سے نہیں پڑھی جس طرح حضرت حمزہؓ کی بار بار نمازِ جنازہ پڑھی ہے صفتِ مخصوصہ کی نفی مقصود ہے نفسِ صلوٰۃ کی نفی مقصود نہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلیتم علی المیت فاخلصوا لہ الدعاء۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی میت کی نمازِ جنازہ پڑھنے لگو تو اس میت کے لئے بڑے خلوص اور

---

[۱] اعلاء السنن ص ۳۰۶ ج ۸۔ [۲] سنن ابن ماجہ ص ۱۰۹۔

[۳] اعلاء السنن ص ۳۰۷ ج ۸ نقلاً عن آثار السنن [۴] صحیح بخاری ص ۵۸۵ ج ۲۔

دل سوزی کے ساتھ دُعاء کیا کرو۔ کیونکہ نمازِ جنازہ کا اصلی مقصد ہی دُعا ہے۔

بعض اوقات اس حدیث سے نماز جنازہ کے بعد کی اجتماعی دعاء ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب تم نمازِ جنازہ پڑھ چکو تو بعد میں میت کے لئے خلوص کے ساتھ دُعاء کیا کرو۔ حدیث کا یہ مطلب صحیح نہیں اس لئے کہ حدیث کا اگر یہ مطلب ہوتا تو صحابہ کرام، تابعین میں نمازِ جنازہ کے بعد دُعاء کرنے کا رواج ہوتا۔ حالانکہ نمازِ جنازہ کے بعد دُعا کرنا نہ احادیث سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہؓ و تابعین میں اس کا معمول تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے بہت سے صحابہؓ نے نمازِ جنازہ کا طریقہ نقل کیا ہے لیکن معروف اور صحیح روایات میں سلام کے بعد دُعاء کا کہیں تذکرہ نہیں ہے۔ اسی طرح ائمہ اربعہ میں سے بھی کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ حدیث کا یہ مطلب احادیث، تعاملِ صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ و جمہور فقہاء کے فہم دین کے خلاف ہے اس لئے یہ مطلب قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ خاص طور پر فقہ حنفی ماننے کا دعویٰ کرنے والوں کو ایسا مطلب بیان نہیں کرنا چاہیئے۔

صحیح مطلب وہی ہے جو ہم نے اُوپر بیان کر دیا کہ یہاں دُعاء سے نمازِ جنازہ کے اندر والی دُعاء مُراد ہے۔ اور اذا صلیتم کا مطلب ہے اذا اردتم الصلوٰۃ علی المیت۔ جیسے قرآن کریم میں ہے إذا قمتم إلی الصلوٰۃ فاغسلوا الخ اور اسی طرح اگلی حدیث میں ہے کان رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ إذا صلی علی الجنازۃ قال اللّٰھم اغفر لحینا ومیتنا الخ ظاہر یہ دُعاء نمازِ جنازہ کے اندر ہی پڑھی جاتی ہے۔

باب دفن المیّت

عن عامر بن سعد بن ابی وقاص أن سعد بن ابی وقاص قال فی مرضہ الذی ھلك فیہ الحدوا لی لحدًا ص۱۴۸

قبر بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک لحد یعنی بغلی قبر، اس میں میت رکھنے کیلئے جگہ ایک جانب قبلہ کی طرف بنائی جاتی ہے۔ دوسری شق اس میں میت رکھنے کی جگہ درمیان میں بنائی جاتی ہے۔ یہ دونوں طریقے جائز ہیں۔ لیکن اگر زمین نرم نہ ہو اور لحد بنانے میں دقت نہ ہو تو لحد افضل ہے۔ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی قبر مُبارک بھی لحد ہی کی صورت میں بنائی گئی تھی۔ ابتداءً صحابہؓ میں اختلاف ہوا تھا کہ آپ کے لئے شق بنائی جائے یا لحد۔ فیصلہ یہ ہوا کہ اگر لحد بنانے والے صحابیؓ پہلے آگئے تو لحد بنائی جائے اگر شق بنانے والے آگئے تو شق بنائی جائے۔ حضرت ابوطلحہ انصاریؓ لحد بناتے تھے اور حضرت ابوعبیدہ جراح شق بناتے تھے حضرت ابوطلحہ پہلے پہنچ گئے چنانچہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے لئے لحد ہی بنائی گئی۔

عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا والشق لغیرنا ص۱۴۸۔

اس حدیث کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد ہمارے لئے ہے یعنی اس امت کے لئے ہے اور شق پہلی امتوں کے لئے ہے۔ یعنی ان کے لئے شق زیادہ پسندیدہ تھا اور لحد ہمارے لئے زیادہ پسندیدہ ہے۔

(۲) اللحد لنا ای لمعشر الأنبیاء یعنی لحد انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے لئے ہے اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ اگر یہ مطلب ہوتا تو صحابہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لحد یا شق بنانے میں تردد نہ ہوتا۔

(۳) لحد ہمارے لئے ہے یعنی مدینہ والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کی زمین زیادہ نرم نہیں ہے اور شق ہمارے غیر کے لئے یعنی ان لوگوں کے لئے ہے جن کی زمین نرم ہے۔

عن ابن عباسؓ قال جعل فی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قطیفۃ حمراء ص۱۴۸۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف میں کفن کے علاوہ سرخ رنگ کی چادر رکھی گئی تھی۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ شقران نے جذبات میں رکھدی تھی تاکہ یہ چادر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی اور پر نظر نہ آئے۔ اور صحیح یہ ہے کہ یہ چادر نکال بھی لی گئی تھی۔ چنانچہ حافظ عراقی الفیہ فی السیرۃ میں فرماتے ہیں۔

وفرشت فی قبرہ قطیفۃ   وقیل أخرجت وھذا أثبت[۱]

أن لاتدع تمثالاً إلا طمستہ ص۱۴۸ تمثال سے مراد جاندار چیزوں کی تصویر یا مورتی وغیرہ ہے

ولا قبراً مشرفاً الا سویتہ ص۱۴۸ قبر کو زمین سے تھوڑا سا بلند رکھنا جس سے پتہ چلے کہ یہ قبر ہے۔ جائز ہے۔ اگلی فصل میں قاسم بن محمد کی روایت آرہی ہے۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی قبور مبارکہ کی زیارت کی تھی قاسم بن محمد ان کے متعلق فرماتے ہیں لا مشرفۃ و لا لاطئۃ۔ یعنی نہ وہ بہت زیادہ اونچی تھیں نہ بالکل زمین کے ساتھ لگی ہوئی تھیں۔ امام بخاریؒ نے سفیان تمارؒ کی روایت نقل کی ہے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر شریف کی زیارت کی تھی وہ مسنم تھی تسنیم کا معنی ہے قبر کو اونٹ کی کوہان کی شکل میں بنانا۔ غرضیکہ قبر کو زمین سے کچھ بلند رکھنا جائز ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ تقریباً ایک بالشت زمین سے اونچی ہونی چاہیئے۔ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ہر اونچی قبر کے برابر کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو حد سے زیادہ اونچی ہو۔ محقق ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ قبر مشرف سے مراد قبروں پر بنی ہوئی عمارتیں ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] مرقات ص ۶۷ ج ۴۔ [۲] فتح الملہم ص ۵۰۶ ج ۲۔

نے ان عمارات کو گرانے کا حکم دیا تھا۔[1] قبر پر عمارت بنانے کی نہی اور بھی احادیث میں آرہی ہے لیکن آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی قبر شریف اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اس پر حجرہ پہلے سے بنا ہوا تھا۔ اسی حجرہ میں آپ کا انتقال ہوا اور انبیاء کا جس جگہ انتقال ہوا انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے اس لئے آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو اس حجرہ کے اندر دفن کیا گیا دفن کے بعد حجرہ نہیں بنایا گیا۔ لیکن کسی اور کی قبر پر یہ تاویل کر کے عمارت میں نہیں بنائی جا سکتی اس لئے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کی تو یہ خصوصیت تھی کہ آپ کا جہاں انتقال ہو وہیں تدفین ہو۔

عن ابن عباسؓ قال سل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من قبل رأسه ص۱۴۸

میت کو قبر میں داخل کرنے کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ میت کو قبر کی بائیں جانب رکھ کر سر کی طرف سے قبر میں داخل کیا جائے اس کو سل کہتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ میت کو قبلہ کی جانب رکھا جائے اور وہاں سے قبر میں اتارا جائے دونوں طریقے جائز ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے۔ اگلی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے بھی ایک صحابی کو قبلہ کی جانب سے ہی اتارا تھا۔ اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کو سر کی جانب سے قبر میں اتارا گیا تھا۔ یہ کسی عذر مکانی کی وجہ سے کیا گیا ہوگا۔ قبلہ کی طرف چارپائی رکھنے کی جگہ نہیں ہوگی۔ نیز قبلہ کی طرف سے اتارنا خود آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا فعل ہے اور سل حضرات صحابہؓ کا

عن ابن ابی ملیکة قال لما توفی عبد الرحمن بن ابی بکر بالحبشی وهو موضع فحمل إلى مكة ص۱۴۹

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے بھائی عبد الرحمٰن بن ابی بکر کی قبر پر گئی ہیں اور اس موقع پر دو شعر بھی پڑھے ہیں یہ شعر متمم بن نویرہ کے ہیں۔[2]

---

[1] فتح الملہم ص ۵۰۶ ج ۲

[2] مرقات (ص ۸۳ ج ۴) میں شمنیؒ کے حوالہ سے شاعر کا نام تمیم لکھا گیا ہے۔ اشعۃ اللمعات (ص ۶۹۸ ج ۱) میں بھی اسی طرح نقل کر دیا گیا ہے۔ لمعات، التعلیق الصبیح اور مشکوٰۃ کے حاشیہ میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن یہ مرقات کے کسی قدیم ناسخ کا سہو معلوم ہوتا ہے۔ یہ شاعر متمم بن نویرہ ہیں، یہ عربی زبان کے مشہور مرثیہ گو شاعر ہیں ان کے ایک بھائی کا نام مالک تھا یہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے دور میں حروبِ ردت وغیرہ کے اندر مارا گیا تھا۔ متمم بن نویرہ نے اس کے بہت سے مرثیے کہے ہیں اور یہ مراثی قدیم عربی ادب کے اندر ایک خاص مقام رکھتے ہیں، حضرت عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ ان کے مرثیے سنا کرتے تھے۔ انہی مراثی میں سے ان کے یہ دو شعر بھی ہیں۔ حافظؒ نے صراحۃً ان کی نسبت متمم کی طرف کی ہے (الاصابہ ص ۳۶۰ ج ۳) متمم و مالک کے متعلق مزید دیکھئے: الاصابة ص ۳۵۷ ج ۳، ۳۶۰ ج ۳ الطبقات الکبریٰ لابن سعد ص ۲۷۸ ج ۳۔

ندمانی جذیمۃ۔ جذیمۃ (مصغراً اومکبراً) ایک بادشاہ کا نام ہے۔ اس کے دو ہم نشین مالک اور عقیل یہ دونوں جذیمۃ کے ساتھ طویل عرصہ تک رہے ہیں بعض نے کہا کہ چالیس سال تک ساتھ رہے ہیں۔ یہ دونوں طول رفاقت میں ضرب المثل بن گئے تھے۔ یاد رہے کہ دوسرے شعر میں جو مالک آرہا ہے اس سے مراد یہ مالک نہیں جو جذیمہ کا ہمنشین تھا بلکہ اس سے مراد شاعر کا بھائی ہے جس کا مرثیہ کہہ رہا ہے لن یتصدعا أی لن یتفرقا۔
شاعر کہہ رہا ہے کہ میں اور میرا بھائی جذیمہ کے دو ہم نشینوں کی طرح ایک طویل عرصہ تک اکٹھے رہے ہیں۔ ہماری اس لمبی رفاقت کی وجہ سے یہ کہا جانے لگا تھا کہ یہ دونوں کبھی بھی جُدا نہیں ہوں گے۔ لیکن جب ہم میں جدائی ہوئی تو یوں محسوس ہونے لگا کہ ہم کبھی تھوڑا سا عرصہ بھی ایک ساتھ نہیں رہے۔

باب البکاء علی المیّت

عن عمرۃ بنت عبد الرحمن أنہا قالت سمعت عائشۃ وذکر لہا أن عبد اللہ بن عمر یقول إن المیت[۱۵]
بہت سے صحابہؓ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد نقل کر رہے ہیں کہ میّت کے لواحقین کے رونے دھونے کی وجہ سے میّت کو عذاب دیا جاتا ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ ارشاد اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ یا مؤول ہے صحابہ کرامؓ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی رائے یہ تھی یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اس میں تاویل کی ضرورت ہے۔ تاویل کی وجہ حضرت عائشہؓ نے یہ بتلائی ظاہر حدیث آیت قرآنی ولا تزر وازرۃ وزر أخری کے معارض ہے۔ اس لئے کہ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ کوئی نفس دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ ہر کسی کو اپنے ہی کیئے کی سزا بھگتنی پڑے گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ جرم ایک کا ہو اور اس کی سزا دوسرا بھگتے۔ اور حدیث کو ظاہر پر رکھیں تو لازم آئے گا رونا جو میّت کے لواحقین کا فعل ہے اس کی سزا میت کو دی جائے جس نے یہ کام نہیں کیا۔ ظاہر حدیث آیت کے معارض ہوا۔ ایسے موقع پر خبر واحد میں تاویل کرلی جاتی ہے۔
حضرت عائشہؓ نے تاویل یہ کی ہے اصل بات یوں ہوئی تھی کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا گذر ایسے لوگوں کے پاس سے ہوا جو کسی یہودیہ پر رو رہے تھے۔ اس پر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تو اس عورت پر رو رہے ہیں حالانکہ اس میّت کو قبر میں عذاب دیا جا رہا ہے یعنی اس کو تو اپنے کفر اور اعمال بد کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے اور یہ لوگ اس پر رو رہے ہیں، لیکن عبد اللہ بن عمرؓ سے غلطی ہو گئی انہوں نے اسی بات کو یوں نقل کر دیا إن المیت لیعذب ببکاء أہلہ علیہ۔ واقعہ تو جزئیہ تھا لیکن ابن عمرؓ نے کلیہ بنا کر پیش کر دیا اور واقعہ جزئیہ میں بھی آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ فرمایا تھا کہ جس وقت اس پر رو

رہے ہیں اس وقت اس پر عذاب کا معاملہ ہو رہا ہے لیکن ابن عمرؓ نے نقل کر دیا کہ اس رونے کی وجہ سے عذاب ہو رہا ہے۔ ان سے غلط فہمی ہو گئی۔

یہ حضرت عائشہؓ کی رائے گرامی ہے۔ انہوں نے یہ تاویل اس وجہ سے کی ہے کہ ان کے اجتہاد کے مطابق حدیث آیتِ قرآنی کے مخالف تھی۔ لیکن بعض دوسرے اکابر صحابہؓ اور جمہور علماء اسلام کو اس رائے سے اتفاق نہیں۔ اس لئے کہ حدیث کے یہ لفظ صرف عبداللہ بن عمرؓ ہی نقل نہیں کر رہے۔ دوسرے صحابہؓ بھی نقل کر رہے ہیں۔ مثلاً حضرت عمرؓ اگلی روایت میں لفظ نقل فرما رہے ہیں۔ إن المیت لیعذب ببعض بکاء أھلہ علیہ صرف عبداللہ بن عمرؓ یہ لفظ نقل کر رہے ہوتے تو شاید مان لیا جاتا کہ انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے اور اس میں ان سے غلطی ہوئی ہے۔ لیکن جب دوسرے صحابہؓ بھی یہی بات نقل فرما رہے ہیں تو اغلب یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی فرمایا ہوگا۔ نیز فصل اوّل صفحہ ۱۵ پر عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث گذر چکی ہے۔ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات کسی یہودیہ پر گذرتے وقت نہیں فرمائی تھی بلکہ آپ نے یہ بات اس وقت ارشاد فرمائی تھی جب سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو روتے ہوئے دیکھ کر وہ بات بھی فرمائی تھی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نقل فرما رہی ہیں لیکن دوسرے موقع پر آپ نے وہ بات بھی فرمائی تھی جو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ نقل فرما رہے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہودیہ والے قصہ میں بیان کی گئی حدیث روایت بالمعنی کے طور پر نقل نہیں کی بلکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مستقل ارشاد ہے جو آپ نے دوسرے موقعوں پر فرمایا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ حدیث کا آیت کے ساتھ تعارض ہے تو جمہور علماء امت کی رائے یہ ہے کہ آیت اور حدیث میں تطبیق ممکن ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ میت کو لواحقین کے رونے کی وجہ سے عذاب اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس نے خود اس کی وصیت کی ہو جیسا کہ زمانۂ جاہلیت میں رواج تھا یا اس کو معلوم ہو کہ یہ لوگ میرے بعد نوحہ کریں گے پھر بھی ان کو روک کرنہ جائے اس صورت میں اس کو جو عذاب ہوگا۔ وہ دوسرے کے فعل کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہوگا کہ اس نے خود وصیت کی ہے یا باوجود موقعہ ملنے کے ان کو روکا نہیں۔ وقد قال علیہ السلام من سن سنۃ سیئۃ فعلیہ وزرھا ووزر من عمل بھا۔ أو کما قال۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب میت کے لواحقین وغیرہ اس کے اوصاف ومحامد شمار کرتے ہیں تو فرشتے میت کو جھنجوڑتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ کیا تو واقعی ایسا تھا؟ إن المیت لیعذب الخ میں جس تعذیب کا ذکر ہے بعض نے اس کی تفسیر بھی یہی کی ہے۔

یاد رہے کہ جس رونے پر عذاب کا ذکر احادیث میں آرہا ہے اس سے مراد تعمد کے ساتھ گلا پھاڑ کر رونا اور نوحہ کرنا ہے۔ بغیر تعمد کے آنسو جاری ہوجانا نہ مذموم ہے اور نہ ہی اس پر عذاب ہوتا ہے۔ بلکہ احادیث میں اس کو اس رحمت کا اثر قرار دیا گیا ہے جو حق تعالیٰ نے بندے کے دل میں رکھی ہے۔ لیکن ضروری ہے کہ اس کے ساتھ نامناسب کلمات زبان سے نہ نکلیں بلکہ دل تسلیم و رضا سے لبریز ہو۔ حدیث گذر چکی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے صاحبزادے ابراہیم کا انتقال ہوا ہے تو آپ کے آنسو جاری تھے اس موقعہ پر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا اِن العین تدمع والقلب یحزن ولا نقول اِلا ما یرضی ربنا و اِنا بفراقك یا ابراھیم لمحزونون۔

باب زیارت القبور

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پہلے قبروں کی زیارت کرنے سے منع فرمادیا تھا، بعض حدیثوں میں عورتوں کو خاص طور پر منع فرمایا تھا لعن اللہ زوارات القبور۔ بعد میں یہ نہی منسوخ ہوگئی جمہور فقہاء اس بات پر متفق ہیں۔ یہ نہی مردوں کے حق میں منسوخ ہو چکی ہے اس لئے مردوں کو زیارت قبور کی اجازت ہے۔ (جبکہ شرعی حدود کی خلاف ورزی نہ کی جائے) بلکہ ابن حزم وغیرہ کے نزدیک تو عمر میں کم از کم ایک مرتبہ زیارت واجب ہے[1]۔ عورتوں کے بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نسخ صرف مردوں ہی کے لئے ہے یا مردوں اور عورتوں سب کو شامل تھا۔ اس میں دونوں قول ہیں۔ بعض کے نزدیک یہ نہی صرف مردوں کے حق میں منسوخ ہوئی ہے عورتوں کے لئے نہی برقرار ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ جب نہی منسوخ ہوئی ہے تو سب کے لئے ہوئی ہے۔ مردوں اور عورتوں سب کو اجازت ہے۔ لیکن اگر یہ خطرہ ہو کہ وہاں جاکر جزع فزع کریں گی یا شرکیہ حرکات کریں گی یا اور کسی فتنے کا خطرہ ہو تو اجازت نہیں دینی چاہیئے[2]۔ اسی لئے بعض احناف نے کہا ہے کہ عجائز کو اجازت ہے شواب کے لئے مکروہ ہے۔

حضرت عائشہ رض کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بھی نسخ نہی کی قائل تھیں باب دفن المیت میں روایت گذر چکی ہے کہ حضرت عائشہ رض اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی قبر پر گئی تھیں اور یہ بھی کہا تھا "لو شہدتك ما زرتك" اگر میں موت کے وقت تمہارے پاس موجود ہوتی تو اب تمہاری قبر پر حاضر نہ ہوتی۔ اس سے

---

[1] فتح الملہم ص ۵۱۱ ج ۲۔ [2] قلنا نمنع النساء اذا خیف علیھن الفتنۃ کما ھو مشاھد فی دیارنا وزماننا الکوکب الدری ص ۳۲۰ ج ۱۔

بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر قبر عورت کے محرم کی ہو اور موت کے وقت اس کو نہ دیکھ سکی ہو تو صرف اس کے لئے زیارت کی اجازت ہے۔ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے اس استدلال کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ اگر آخری وقت میں تمہیں دیکھ لیتی تو اب تمہاری قبر پر آنے کا مجھے اتنا اشتیاق نہ ہوتا۔ اس لئے شاید نہ آتی اگرچہ آنا اس وقت بھی جائز ہوتا۔

حضرت عائشہ رضؓ اگر عورتوں کیلئے زیارتِ قبور سے مطلقاً نہی کی قائل ہوتیں تو شدتِ شوق کے باوجود بھی اپنے بھائی کی قبر پر نہ آتیں۔ حضرت عائشہ رضؓ کے ارشاد "لو شہدتک مازرتک" سے زیادہ سے زیادہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ آپ بغیر شدت اشتیاق کے زیارت نہیں کیا کرتی تھیں۔ شاید اس کو خلافِ مصلحت سمجھتی ہوں۔ واللہ اعلم۔

یاد رہے کہ یہ اختلاف صرف غیر انبیاء کی قبور کے بارہ میں ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی قبر شریف اس سے مستثنیٰ ہے۔ جن احادیث میں آپ کے روضۂ اطہر کی زیارت کے فضائل آ رہے ہیں وہ مطلق ہیں ان میں عورتوں کا استثناء نہیں۔ اور ضابطہ ہے کہ احکام شرعیہ خواہ مذکر کے صیغوں کے ساتھ ہی ہوں لیکن وہ عورتوں کو بھی شامل ہوتے ہیں جب کہ اختصاص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

عن ابی هریرۃ قال زار النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قبر أمه الخ

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے والدین کا اخروی حکم کیا ہے؟ اس میں اقوال مختلف ہیں احوط یہی ہے کہ اس مسئلہ میں سکوت کیا جائے۔[1]

---

[1] فتح الملہم ص ۱۱۵ ج ۲۔

کتاب الزکوٰۃ

زکوٰۃ کے لغوی معانی کئی آتے ہیں اس کا ایک معنی ہے طہارت، اسی طرح زکوٰۃ کا معنی ہے نماء. اس کی مناسبت شرعی معنی کے ساتھ ظاہر ہے کیونکہ زکوٰۃ ادا کرنے سے بقیہ مال پاک صاف ہو جاتا ہے نیز اس میں برکت اور نماء آجاتی ہے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ یمحق اللّٰہ الربٰو ویربی الصدقات۔

زکوٰۃ کی شرعی تعریف کنز الدقائق میں اس طرح کی گئی ہے ھی تملیك المال من فقیر مسلم غیر ھاشمی ولا مولاہ بشرط قطع المنفعۃ عن المملك من کل وجہ لِلّٰہ تعالیٰ۔ تملیک کا لفظ لا کر بتا دیا اباحت وغیرہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی. بلکہ زکوٰۃ ادا ہونے کے لئے فقیر کو مالک بنانا ضروری ہے. اگر مثلاً فقراء کے عام استعمال کیلئے کوئی عمارت بنادی تو یہ زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

المال پر الف لام عہد خارجی کا ہے. اس سے مراد بقدر نصاب نامی مال کا چالیسواں حصہ ہے یا سوائم کا مقرر کردہ حصہ ہے یا اس کی قیمت ۔

فقیر مسلم غیر ھاشمی غنی کو مالک بنانے سے، یا فقیر غیر مسلم کو مالک بنانے سے یا فقیر مسلم ہاشمی یا اس کے مولی کی تملیک زکوٰۃ نہیں سمجھی جائے گی۔

بشرط قطع المنفعۃ الخ یہ احتراز ہے اس صورت سے کہ کچھ عرصہ کے لئے کسی عین کے منافع کی تملیک کر دیتا ہے مثلاً ایک سال کیلئے بغیر کرایہ کے اپنے مکان میں رہنے کی اجازت دے دیتا ہے تو اس کو زکوٰۃ نہیں کہیں گے کیونکہ مملک سے منافع مکمل طور پر منقطع نہیں ہوئے۔

لِلّٰہ تعالیٰ یہ قید لگا کر بتا دیا کہ زکوٰۃ کیلئے نیت شرط ہے. بغیر نیت کے دیا تو وہ زکوٰۃ متصور نہیں ہوگی[1]

زکوٰۃ اسلامی عبادات میں سے ایک اہم عبادت ہے. عبادات کی تین قسمیں ہیں. (۱) عبادات بدنیہ (۲) عبادات مالیہ. (۳) وہ عبادات جو مالیہ و بدنیہ سے مرکب ہیں. عبادات بدنیہ میں سے سب سے افضل نماز ہے. عبادات مالیہ میں سے سب سے اہم زکوٰۃ ہے اور مرکبہ میں سے سب سے اہم حج ہے۔

قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں زکوٰۃ کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے. قرآن کریم نے بہت سی جگہوں پر

---

[1] تعریف و فوائد قیود دیکھئے کنز الدقائق مع البحر الرائق ص ۲۰۱ ج ۲.

زکوٰۃ کا ذکر صلوٰۃ کے ساتھ کیا ہے۔

آیات و احادیث کثیرہ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ بھی نماز، روزہ وغیرہ کی طرح ایک عبادت ہے اس کے احکامات مثلاً نصاب، واجب الأداء حصہ کی تعیین تعیین مصارف وغیرہ وغیرہ امور قرآن و سُنّت نے بیان کر دیئے ہیں ان منصوص و متفق علیہا مسائل میں حالاتِ زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ بعض لوگ یہ کہہ دیتے ہیں کہ زکوٰۃ کی حیثیت ایک ٹیکس کی ہے اس لئے تبدیلی حالات کے ساتھ ساتھ نصاب، واجب الاداء حصہ، مستحقین وغیرہ امور میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ نظریہ صریح زندقہ اور نصوصِ صریحہ کے سراسر مخالف ہے۔ کتاب و سُنّت کے بے شمار دلائل بتلا رہے ہیں کہ زکوٰۃ، اسلامی عبادات میں سے ایک اہم عبادت ہے۔ جس طرح نماز کی رکعات کی تعداد وغیرہ میں تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ میں بھی نہیں۔

زکوٰۃ کی مشروعیت کب ہوئی اس میں کئی اقوال ہیں بعض نے کہا کہ اس کی مشروعیت مکہ مکرمہ ہی میں ہو گئی تھی۔ بعض نے کہا کہ مدینہ منورہ میں ۲ھ میں ہوئی ہے۔ دونوں باتوں میں تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ زکوٰۃ کی نفس مشروعیت تو ہجرت سے پہلے ہی ہو گئی تھی۔ لیکن اس کے تفصیلی احکامات مدینہ منورہ میں نازل ہوئے۔

عن جرير بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتاكم المصدق فليصدر عنكم وهو عنكم راض ص۱۵۶

حکومتِ اسلامیہ چند لوگوں کو زکوٰۃ کی وصولی پر مقرر کرتی ہے ایسے لوگوں کو مصدق اور عامل وغیرہ کہا جاتا ہے اس حدیث میں زکوٰۃ دہندگان کو کہا گیا ہے کہ جب تمہارے پاس عامل آئیں تو انہیں خوش کر کے بھیجو۔ خوش کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جتنا مال اور جو مال وہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا چاہیں وہ ان کو دیدو زکوٰۃ کی ادائیگی میں غلط حیلہ سازی نہ کیا کرو۔

زکوٰۃ دہندگان اور وصول کنندگان کے متعلق صاحب مشکوٰۃ نے اس باب میں کچھ احادیث نقل کی ہیں۔ بعض میں مصدقین و عاملین کو سخت ڈانٹ پلائی گئی ہے اور بعض میں مالکین کو یہ کہا گیا ہے کہ عاملین اگر تم پر ظلم کریں پھر بھی ان کو خوش کرو۔ اور ان کی طرف سے متعین کردہ زکوٰۃ ادا کرو۔ اس کے متعلق یہ بات سمجھ لینی چاہیئے کہ جہاں بھی دو شخصوں یا دو فریقوں کے درمیان کوئی تعلق قائم ہوتا ہے تو اسلام دونوں پر کچھ حقوق و ذمہ داریاں عائد کرتا ہے۔ اور ہر فریق کو ان حقوق کی طرف زیادہ متوجہ کرتا ہے جو اس کے ذمہ واجب الأداء ہیں اگرچہ دوسرے فریق پر جو اس کے حقوق ہیں ان کے حصول کے لئے جائز کوشش سے بھی منع نہیں کرتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وصولیٔ حقوق سے زیادہ ادائیگیٔ حقوق پر زور دیا ہے۔ نیز یہ بھی اسلام

کا مزاج ہے کہ مسلمان کو اپنے ذمہ حقوق کی ادائیگی دوسرے کی ادائیگی پر موقوف نہیں کرنی چاہیئے یعنی یہ خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ جب تک دوسرا فریق میرے حقوق ادا نہیں کرے گا۔ اس وقت تک میں بھی اس کی حق تلفی کرتا رہوں گا۔ بلکہ ہر مسلمان کی یہ سوچ ہونی چاہیئے کہ حقوق کی ادائیگی ہر فریق پر واجب ہے۔ جو بھی اس میں کوتاہی کرے گا۔ وہ حق تعالیٰ کے سامنے جوابدہ ہوگا۔ اگر ایک فریق ادائیگی حقوق میں کوتاہی کرے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے فریق کے ذمہ سے سارے حقوق معاف ہوگئے۔

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے پاس بعض اوقات عاملین کی مختلف شکایات آجاتی تھیں۔ اسی طرح بعض اوقات مالکین کے متعلق بھی یہ شکایت ملتی تھی وہ عاملین کو تنگ کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک طرف تو عاملین کو یہ وصیت کی ہے کہ وہ لوگوں سے درمیانہ قسم کا مال وصول کریں۔ بہت بڑھیا یا بہت گھٹیا مال نہ لیں، اور ان کی بعض خامیوں پر آپ سخت ناراض بھی ہوئے ہیں۔ دوسری طرف مالکان کو یہ حکم فرمایا ہے کہ زکوٰۃ کی جو مقدار وہ بتلائیں وہ ادا کر دیا کرو۔ ان کی (مزعومہ) بداخلاقی کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کرو۔ اس لئے کہ یہ تمہارا فریضہ ہے باقی ان کی طرف سے اچھا معاملہ یہ ان کا فریضہ ہے اگر وہ اس کو پورا کریں گے تو ان کا اپنا فائدہ ہوگا اور اگر نہیں کریں گے تو ان کا اپنا نقصان ہوگا۔

فصل ثانی میں آرہا ہے کہ بعض بدوی لوگوں نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے عرض کیا تھا کہ عامل لوگ بعض اوقات ہم پر ظلم کرتے ہیں (اور زیادہ وصول کر لیتے ہیں) کیا ہم ظلم سے بچنے کے لئے اپنا کچھ مال چھپا لیا کریں تو آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا نہیں! یہاں یہ ضروری نہیں کہ وہ عامل واقعی ظلم کرتے ہوں۔ بلکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف سے بھیجے ہوئے عاملین پورا پورا ہی وصول کرتے ہوں گے لیکن عموماً ہوتا یوں ہے کہ جس سے مال وغیرہ وصول کیا جاتا ہے خواہ وہ کتنا ہی عدل وانصاف کے ساتھ وصول کیا جائے وہ یہی سمجھتا ہے کہ مجھ پر زیادتی ہوئی ہے اور مجھ سے زیادہ لیا گیا ہے اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمادیا کہ اگرچہ تمہارے زعم میں وہ ظلم ہی کریں۔ تب بھی تم اپنا مال ان سے نہ چھپاؤ۔

عن ابی حمید الساعدی قال استعمل النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رجلاً من الازد ص۱۵۶

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے کسی کو عامل بنا کر بھیجا انہوں نے واپس آکر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمت میں زکوٰۃ کا مال پیش کر کے عرض کیا ھٰذا لکم اور اس کے علاوہ کچھ اور مال تھا اس کے متعلق عرض کیا کہ یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے۔ اس موقع پر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خطبہ دیا اور اس میں یہ بھی فرمایا کہ میں بعض لوگوں کو عامل بنا کر بھیجتا ہوں۔ تو وہ واپس آکر یہ کہتے ہیں کہ یہ مال تو زکوٰۃ کا ہے اور یہ مجھے ہدیہ ملا ہے۔ اس کے بعد فرمایا فھلا جلس فی بیت ابیہ او بیت امہ فینظر ایھدی لہ ام لا یہ شخص اپنے گھر میں کیوں نہ بیٹھ رہا پھر دیکھتے کہ اس کو ہدیہ ملتا ہے یا نہیں؟ مقصد اس ہدیہ پر انکار کرنا تھا۔

جو انکو اسی خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے۔

قال الخطابی وفی قولہ ھلا جلس الخ امام خطابی نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد سے دو ضابطے مستنبط فرمائے ہیں۔

(۱) پہلا ضابطہ علامہ خطابی نے یہ اخذ فرمایا کہ جو چیز خود تو محظور اور ممنوع نہ ہو لیکن وہ وسیلہ بن رہی ہو کسی محظور کا وہ وسیلہ بننے والی چیز بھی ناجائز ہوگی۔ جیسے یہاں پر ہدیہ وصول کرنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن ایسے موقعوں پر غیر واقف سے ہدیہ وصول کرنا ذریعہ بن سکتا ہے۔ فرائض منصبی میں کوتاہی کا اس لئے ممنوع ہوا۔

(۲) دوسرا ضابطہ علامہ خطابیؒ نے یہ مستنبط فرمایا ہے کہ ایک عقد دوسرے کے ساتھ ملاکر کیا جارہا ہو تو اس کے جواز یا عدم جواز معلوم کرنے کا ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ دیکھا جائے کہ وہ عقد اگر اکیلا کیا جائے تو اس صورت میں بھی اس کی وہی حیثیت باقی رہتی ہے جو حالتِ اقتران میں تھی یا بدل جاتی ہے۔ اگر وہی رہتی ہے تو عقد جائز ہے ورگرنہ ناجائز۔

اس ضابطہ کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک شخص دوسرے سے قرض لیتا ہے۔ دائن اس پر سود وصول کرنا چاہتا ہے لیکن حیلہ کے ساتھ۔ حیلہ یہ کرتا ہے کہ شرط لگا دیتا ہے تم مجھ سے مثلاً بیس روپے قیمت کی کوئی چیز سو روپے میں خرید و۔ اب ایک عقد دوسرے میں دخیل ہوگیا۔ یہ ان دونوں عقدوں کی حالتِ اقتران ہے۔ اس کے جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ حالتِ انفراد میں بھی اس عقد کی یہی حالت رہتی ہے یا نہیں؟ اگر یہی حالت نہیں رہتی تو عقد ناجائز ہوگا۔ مثلاً یہ شخص جو چیز سو روپے کی بیچ رہا ہے اور مدیون اسے خرید رہا ہے اس کے متعلق دیکھا جائے گا کہ اگر مدیون کو قرض کی ضرورت نہ ہوتی اور وہ قرض نہ لیتا تب بھی وہ اس چیز کو سو روپے میں خریدنے کے لئے تیار ہوجاتا یا نہیں؟ اگر ایسی صورت میں وہ شخص سو روپے میں وہ چیز لینے کے لئے تیار نہ ہوتا ہو بلکہ اس کی قیمت مثلاً بیس روپے اداء کرتا ہو تو یہ عقد ناجائز ہوگا کیونکہ حالتِ انفراد میں عقد کی وہ حالت نہ رہی جو حالتِ اقتران میں تھی۔

حدیث میں بھی جس ہدیہ کی وصولی پر انکار فرمایا گیا ہے اس کی وجہ یہی ارشاد فرمائی گئی ہے کہ یہ ھدیہ اس خاص منصب کی وجہ سے ملا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو یہ ھدیہ نہ ملتا۔ گویا یہ عقد ھبہ اور عامل ہونا یہ دو چیزیں مقترن ہوگئی ہیں۔ حدیث کے مطابق اس میں دیکھا جائے گا کہ اس ھدیہ کی حیثیت حالتِ انفراد میں بھی یہی رہتی ہے یا نہیں؟ اگر حالتِ انفراد میں بھی یہی حیثیت رہتی ہے یعنی ہدیہ دینے والے کے ساتھ پہلے سے اتنی جان پہچان ہے کہ پتہ ہے کہ اگر یہ منصب نہ ہوتا تب بھی وہ اسی طرح ہدیہ دیتا تو یہ ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ اور اگر حالتِ انفراد میں اس کی حیثیت بدل جاتی ہے یعنی اس منصب پر نہ ہونے کی صورت میں اس کے ہدیہ دینے کی توقع نہیں

تھی تو ناجائز ہے۔ یہ ضابطہ علامہ خطابیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے مستنبط فرمایا ہے ھلا جلس فی بیت ابیہ او بیت أمہ فینظر ھل یھدی إلیہ أم لا۔

۲۵۹ عن ابن عباسؓ قال لما نزلت هذه الأیة والذین یکنزون الذهب والفضة الخ ص

صحابۂ کرام اولاً اس آیت کا مطلب یہ سمجھے تھے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہے اور اسی پر وعید بیان کی گئی ہے۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمادی کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم نہیں بلکہ مذموم اس وقت ہے جبکہ اس کے حقوق ادا نہ کئے جائیں۔ إن اللہ لم یفرض الزکوٰة إلا لیطیب ما بقی من أموالکم۔ یعنی اگر مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہوتا تو زکوٰۃ کا چالیسواں حصہ تم پر مقرر نہ ہوتا بلکہ حکم ہوتا کہ ضرورت سے زائد سارا مال فقراء کو دے دو۔ زکوٰۃ فرض کی ہی اس لئے گئی ہے۔ تم زکوٰۃ ادا کردو گے تو تمہارا مال پاک وصاف ہو جائے گا۔ اور تم آیت میں بیان کردہ وعید کے مصداق نہ رہوگے۔ و إنما فرض المواریث۔ یعنی اگر ضرورت سے زائد مال جمع کرنا مطلقاً مذموم ہوتا تو حق تعالیٰ میراث کے احکام نازل نہ فرماتے۔ میراث کے احکام نازل فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرورت سے زائد مال جمع کرنے کی فی الجملہ اجازت ہے۔

لتکون لمن بعدکم ای لتکون طیبۃ لمن بعدکم۔ یہ تعلیل ہے "فرض المواریث" کی یعنی میراث کے احکام نازل اس لئے کئے گئے ہیں کہ یہ مال تمہارے ورثہ کے لئے جائز اور پاکیزہ مال ہو خواہ ان کے پاس پہلے سے ضرورت کی بقدر مال موجود ہو یا نہ ہو۔ درمیان میں ذکر کلمۃ یہ جملہ معترضہ ہے اور راوی کا کلام ہے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر ایک اور بات بھی فرمائی جو انہیں یاد نہیں رہی۔

۱۵۶ عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا جلب ولا جنب الخ ص

دونوں جگہ نفی بمعنی نہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نہ جلب کی اجازت ہے نہ جنب کی۔ جلب اور جنب یہ دونوں لفظ کتاب الزکوٰۃ میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور کتاب الجہاد میں بھی۔ دونوں جگہ ان کی تفسیر الگ الگ ہے۔

بعض ساعی اور عامل ایک جگہ بیٹھ جاتے ہیں اور مالکان سے یہ کہتے ہیں کہ اپنے مویشی وغیرہ یہاں لے آؤ۔ یہیں حساب کرکے زکوٰۃ وصول کرلی جائے گی۔ اس کو جلب کہتے ہیں جلب کا لغوی معنیٰ ہے کھینچنا، یہاں بھی چونکہ جانوروں کو کھینچ کر لایا جاتا ہے اس لئے اس کو جلب کہدیتے ہیں۔ حدیث میں اس سے ممانعت کردی گئی ہے۔ ساعی کو خود ہر ایک کے ڈیرے پر پہنچنا چاہیئے۔ کیونکہ جلب سے مالکان کو تکلیف ہوتی ہے۔

بعض اوقات مالکان ساعیوں کو تنگ کرنے کے لئے یہ حرکت کیا کرتے ہیں کہ جب اس کے آنے کا وقت ہوتا ہے تو اپنا مال وغیرہ لے کر کہیں اور چلے جاتے ہیں۔ اس کو جنب کہتے ہیں۔ جنب کا لغوی معنیٰ ہے دور لیجانا۔

جنب بھی ناجائز ہے کیونکہ اس سے ساعیوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ یہ تفسیر اس وقت ہے جبکہ یہ لفظ کتاب الزکوٰۃ میں استعمال ہو۔ اس حدیث میں جلب وجنب کی یہی تفسیر ہے۔ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کے بعد فرمایا ہے ولا تؤخذ صدقاتہم إلافی دورہم" اس میں "تؤخذ" مجہول کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس کی وجہ سے اس کا تعلق جلب اور جنب دونوں کے ساتھ ہوگیا۔ یعنی زکوٰۃ مالکان کے گھروں ہی میں وصول کی جانی چاہیئے۔ ساعی کو چاہیئے کہ وہ گھر میں آکر وصول کرے اور مالک کو چاہیئے کہ وہ گھر ہی میں ادا کرے۔

جب یہ لفظ کتاب الجہاد میں استعمال ہوں تو اس کی اور تفسیر ہوتی ہے گھوڑ دوڑ میں بعض اوقات گھوڑا کبھی ایسا ہوتا ہے جو شور مچائے بغیر زیادہ تیز نہیں چلتا اس لئے بعض اوقات کوئی فریق اپنے ساتھ ایسا آدمی رکھتا ہے جو شور مچاتا رہتا ہے تاکہ گھوڑا تیز دوڑے اس کو جلب کہتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا کیا جاتا ہے کہ ایک فریق اپنے گھوڑے کے ساتھ ایک زائد گھوڑا رکھ لیتا ہے تاکہ اگر پہلا تھکنے لگے تو دوسرے پر سوار ہو جائے اس کو جنب کہتے ہیں۔ ان دونوں کی بھی اجازت نہیں ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم من استفاد مالا فلا زکوٰۃ علیہ حتی یحول علیہ الحول ص ۱۵۷

مال مستفاد کا حکم

مال مستفاد پر زکوٰۃ کے وجوب کیلئے حولان حول شرط ہے یا نہیں ؛ مال مستفاد کی کئی صورتیں ہیں۔ بعض کا حکم اتفاقی ہے بعض میں اختلاف ہے۔

(۱) پہلے ایک آدمی مالک نصاب نہیں تھا اب مالکِ نصاب ہوگیا اس صورت میں بالاتفاق سال کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔

(۲) پہلے مالک نصاب تھا، درمیان سال میں مثلاً چھ ماہ بعد اور مال مل گیا لیکن یہ دوسرا مال پہلے کی جنس سے نہیں مثلاً پہلے بکریوں کے نصاب کا مالک تھا چھ ماہ بعد اونٹوں کے نصاب کا بھی مالک ہوگیا۔ اس صورت میں بھی بالاتفاق نئے حاصل ہونے والے مال پر وجوب زکوٰۃ کے لئے حولان حول شرط ہے۔ دونوں قسم کے مالوں کا الگ الگ حساب چلے گا۔ مثلاً بکریوں کے نصاب کا مالک محرم کے شروع میں ہوا تھا اور رجب کے شروع میں اونٹوں کے نصاب کا مالک ہوگیا تھا تو بکریوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی اگلے سال محرم میں واجب ہوگی اور اونٹوں کی زکوٰۃ کی ادائیگی رجب میں۔

(۳) ایک شخص پہلے مالک نصاب تھا درمیان سال میں مزید مال مل گیا پہلے مال کی جنس سے مثلاً پہلے پانچ اونٹ سائمہ تھے اب دس ہوگئے اس تیسری صورت کی پھر دو شقیں ہیں :

(ا) مال مستفاد پرانے مال کی ارباح یا اولاد میں سے ہو تجارت کی وجہ سے پانچ کے دس بن گئے یا

پہلے پانچ نے بچے دیئے وہ بچے ملاکر دس بن گئے۔ یہ صورت بھی اتفاقی ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس مال مستفاد وجوب زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول شرط نہیں بلکہ ان ارباح واولاد کا حساب پہلے مال کے ساتھ ہی ہوگا۔ جب ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی ان پر بھی واجب ہوجائے گی۔

(ب) تیسری صورت کی دوسری شق یہ ہے کہ درمیان سال میں حاصل ہونے والا یہ مال پہلے مال کی جنس سے تو ہو لیکن مال قدیم کے ارباح یا اولاد میں سے نہ ہو بلکہ سبب جدید سے حاصل ہوا ہو۔ مثلاً پانچ نئے خرید لئے ہوں کسی نے ھبہ کردیئے ہوں یا وراثت میں ملے ہوں وغیرہ وغیرہ۔ اس صورت میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک ان پر وجوب زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول شرط ہے۔ پہلے مال کا الگ حساب ہوگا اور اس مال مستفاد کا الگ۔ حنفیہ کے نزدیک اس دوسری شق میں بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے حولانِ حول شرط نہیں۔ بلکہ یہ مال بھی پہلے مال کا تابع ہوگا اسی کے ساتھ اس کا حساب کیا جائے گا۔

اس حدیث میں ہے "من استفاد مالاً فلا زکوٰۃ علیہ حتیٰ یحول علیہ الحول" مال مستفاد کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق اس حدیث کا مصداق ہیں اور تیسری صورت کی شق الف بالاتفاق اس حدیث کا مصداق نہیں تیسری صورت کی شق ب میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ بھی اس حدیث کا مصداق نہیں اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ شق اس حدیث کا مصداق ہے اور حدیث اس کو شامل ہے۔

شق "الف" کے اس حدیث کا مصداق نہ ہونے یعنی اس کے مال قدیم کے تابع ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ مال مستفاد پہلے مال کی جنس سے ہے۔ ایک ہی جنس کے مالوں میں تمیز رکھنا اور ان کا الگ الگ حساب رکھنا مشکل ہے اس لئے اس نئے مال کو پہلے مال کے تابع کردیا گیا اور یہی علت شق "ب" میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے وہ بھی مال سابق کے تابع ہونا چاہیئے۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ أن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم خطب الناس فقال الخ ص۱۵۷

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ جس شخص کی پرورش میں کوئی یتیم بچہ ہو اور اس بچے کا مال بھی ہو تو اس کے سرپرست اور ولی کو چاہیئے کہ اس بچے کے مال کی تجارت کرتا رہے تاکہ کہیں اس مال کو صدقہ نہ کھاجائے۔

مالِ صبی پر زکوٰۃ کا حکم

نابالغ بچے کی ملکیت میں اگر نصاب کے برابر مال ہو تو آیا اس میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کا ولی اس میں سے زکوٰۃ ادا کرے گا۔ حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ مکلف نہیں۔

ائمہ ثلثہ کی ایک دلیل زیر بحث حدیث بھی ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذی کا قول نقل کیا ہے فی اسنادہ مقال لان المثنی بن الصباح ضعیف۔ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ یہاں صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ یتیم کے مال میں تجارت کرتے رہو تاکہ کہیں بچے کے نفقات و اخراجات اس مال کو کھا نہ جائیں۔ متعدد احادیث میں نفقہ پر صدقہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

یہاں صدقہ سے زکوٰۃ مراد لینا بہت مشکل ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ ہیں "حتی تأکله الصدقة"۔ اکل کا متبادر مفہوم یہ ہے کہ اس صدقہ کی وجہ سے پورا مال ختم ہو جائے اور یہ بات زکوٰۃ میں متحقق نہیں ہو سکتی اس لئے کہ زکوٰۃ تو چالیسواں حصہ نکالی جاتی ہے ہر سال چالیسواں حصہ نکالتے نکالتے بلوغ تک اس کا مال کیسے ختم ہو سکتا ہے نیز زکوٰۃ نکالتے نکالتے ایک وقت آئے گا کہ وہ مال نصاب سے کم رہ جائے گا۔ اب زکوٰۃ ائمہ ثلثہ کے نزدیک بھی واجب نہیں رہے گی۔ اکل متحقق نہ ہوا۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہ لی جائے بلکہ اس سے مراد نفقہ لیا جائے۔

عن عائشة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خالطت الزكوٰة قط إلا أهلكته ص۱۵۷

اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ جس مال کے ساتھ زکوٰۃ مل جائے وہ مال ہلاک ہو جاتا ہلاک ہونے سے مراد ہے برکات کا ختم ہو جانا، کبھی یہ مال حسی طور پر بھی ہلاک ہو جاتا ہے۔ اگر حسی طور پر نہ بھی ہلاک ہو اس کی برکت ضرور ختم ہو جاتی ہے۔ جس مقصد کے لئے مال حاصل کیا جاتا ہے وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔ کسی مال کے ساتھ زکوٰۃ مخلوط ہونے کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) ایک آدمی پر زکوٰۃ واجب الادا تھی اس نے نہ دی، اس نے جو مال زکوٰۃ میں نکالنا تھا اس کو زکوٰۃ کہا گیا ہے۔ یہ زکوٰۃ جب تک نہ نکالی جائے گی دوسرے مال کے ساتھ مخلوط رہے گی۔

(۲) صاحب مشکوٰۃ نے امام احمدؒ سے ایک اور تفسیر نقل فرمائی ہے۔ وہ یہ کہ ایک آدمی مالدار ہے۔ اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ پھر بھی وہ زکوٰۃ لے لیتا ہے یہ زکوٰۃ جو اس نے لی ہے اس کے دوسرے مال کے ساتھ مخلوط ہو گئی حدیث میں اس کو بے برکتی کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے یا نہیں؟

وقد احتج به من يرى تعلق الزكوٰة بالعين اس حدیث سے بعض حضرات نے ایک اختلافی مسئلہ میں اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔ استدلال سمجھنے سے پہلے اختلافی مسئلہ سمجھ لیا جائے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال سے ہوتا ہے یا نہیں بلکہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے۔ زکوٰۃ کے عین مال کے ساتھ متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جس چیز میں زکوٰۃ واجب

ہوتی ہے صرف اسی میں سے اداء کی جائے اس کی جگہ اتنی قیمت کی دوسری چیز دینا جائز نہ ہو ۔ اور زکوٰۃ کے واجب فی الذمہ ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بعینہٖ اسی چیز کا دینا ضروری نہیں ہوگا بلکہ اس کی جگہ اتنی قیمت کی کوئی اور چیز بھی دے سکتا ہے ۔ اس اختلاف کو یوں بھی تعبیر کردیا جاتا ہے کہ زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے یا نہیں ؟ حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ میں دفع القیم جائز ہے ۔ امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ۔ امام احمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں[1] ۔ امام بخاریؒ بھی اس مسئلہ میں حنفیہ کے ساتھ ہیں ۔ اپنی صحیح میں انہوں نے اس مسئلہ میں دلائل پیش کئے ہیں[2] ۔ حنفیہ کے دلائل اس مسئلہ میں بہت مضبوط ہیں مثلاً حنفیہ کی ایک دلیل اگلے باب " باب مایجب فیہ الزکوٰۃ " کی فصل اول میں ایک طویل حدیث آرہی ہے ۔ اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص پر بنتِ لبون واجب ہو لیکن اس کے پاس بنتِ لبون نہ ہو بنتِ مخاض ہو تو اس سے بنتِ مخاض لے لی جائے گی اور اس کے ساتھ بیس درہم یا دو بکریاں بھی دے گا ۔ ظاہر ہے بیس درہم یا دو بکریاں قیمت ہی کا بعض حصہ ہیں ۔ حنفیہ کے اور بھی دلائل ہیں ۔ جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ۔

صاحبِ مشکوٰۃ نے نقل فرمایا ہے کہ جو حضرات تعلق الزکوٰۃ بعین المال کے قائل ہیں یعنی جوازِ دفعِ قیم کے قائل نہیں ہیں ۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے ۔ اس حدیث کی دو شرحیں ذکر کی جاچکی ہیں انکا استدلال پہلی شرح سے ہے ۔ انکا استدلال اس طرح سے ہے کہ اس میں زکوٰۃ اداء نہ کرنے والے کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ اس کے مال کے ساتھ زکوٰۃ ملی ہوتی ہے ۔ یہ تبھی ہوسکتا ہے ۔ جب زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہو ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شرح کو اختیار نہیں کرتے ۔ ہمارے نزدیک اس حدیث کی دوسری تفسیر ہے جو امام احمد سے منقول ہے ۔ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے یہ حدیث کم از کم محتمل تو ہوگئی ۔ صریح اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ۔

باب مایجب فیہ الزکوٰۃ

عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ لیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ ولیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما خمس ذود من الابل صدقۃ
ص۱۵۸

[1] مذاہب از لامع الدراری ص ۵۰ ج ۵ ۔ [2] دیکھئے صحیح بخاری ص ۱۹۴ ، ۱۹۵ ج ۱ باب العرض فی الزکوٰۃ و عمدۃ القاری ص ۳ تا ۸ ج ۹ ۔

اس حدیث کے تین جملے ہیں آخری دو جملے تو بالکل واضح ہیں ان کی تشریح میں اختلاف بھی نہیں. پہلے جملہ کی تشریح میں اختلاف ہوا ہے. تشریح سمجھنے سے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لیں.

عشر کا نصاب

مذاہب زرعی پیداوار سے جو عشر وصول کیا جاتا ہے. اس کا کوئی نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک عشر کا کوئی نصاب مقرر نہیں عشری زمین میں جتنی بھی پیداوار ہو. خواہ کم یا زیادہ اس میں عشر واجب ہے. ائمہ ثلثہ کے نزدیک عشر کا نصاب مقرر ہے. پانچ وسق سے کم مقدار میں پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب نہیں پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو اس میں زکوٰۃ ہے.

امام صاحب کے دلائل (۱) قرآن پاک کی آیت کریمہ یا أیہا الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض." ومما أخرجنا لکم" سے مراد زرعی پیداوار ہے اس میں خرچ کرنے یعنی عشر دینے کا امر ہے. اس میں "ما" عام ہے جو قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے.

(۲) قرآن کریم میں ہے وآتوا حقہ یوم حصادہ، حصاد کا معنی ہے کھیتی کاٹنا کھیتی کاٹنے کے وقت جو حق واجب ہوتا ہے وہ عشر ہے. اس میں بھی کٹی ہوئی کھیتی میں سے عشر کا حکم دیا گیا ہے مطلقاً بغیر نصاب کی تعیین کے.

(۳) اگلے صفحہ (ص ۱۵۹) پر بخاری کے حوالہ سے ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث آرہی ہے. فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریًا العشر وما سقی بالنضح العشر. جس زمین کی کھیتی بارش سے ہوتی ہو یا چشمہ کے پانی سے سیراب کی جاتی ہو یا عشری ہو اس میں پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہے. اور جس زمین کو خود اونٹوں وغیرہ سے سیراب کیا جائے اس میں بیسواں حصہ واجب ہے. یہاں بھی "ما" دونوں جگہ عام ہے.

قیاسی دلیلیں (۴) قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عشر کا نصاب نہیں ہونا چاہیئے. اس لئے کفار سے زرعی پیداوار میں سے خراج لیا جاتا ہے اس میں کوئی نصاب مقرر نہیں لہٰذا عشر میں نصاب مقرر نہیں ہونا چاہیئے.

(۵) وجوبِ زکوٰۃ کے لئے دو شرطیں ہیں. (۱) ملکیتِ نصاب. (۲) حولانِ حول. عشر میں حولانِ حول کی شرط کسی کے نزدیک بھی نہیں اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری شرط بھی ساقط ہو جائے.

ایک مصلحت دلائل کے علاوہ اس وقت عالمی مصالح کا تقاضا بھی یہ ہے کہ عشر کے مسئلہ میں

امام صاحب کے موقف کو اختیار کیا جائے کیونکہ اس وقت پوری دنیا اقتصادی بحرانوں کی شکار ہے جس کی وجہ سے افلاس زدہ طبقہ اشتراکیت وغیرہ کی طرف مائل ہو رہا ہے اگرچہ یہ ان کی حماقت ہے لیکن اگر امام صاحب کے مسلک کے مطابق ہر قلیل وکثیر پیداوار میں سے عشر نکالا جائے اور اس کو صحیح انداز سے مستحقین تک پہنچایا جائے تو افلاس کے ختم کرنے میں کافی مدد مل سکتی ہے لیکن یہ ایک مصلحت ہے امام صاحب کے موقف کو ہم دلائل کی بنیاد پر ترجیح دے رہے ہیں مصلحت کی بنیاد پر نہیں۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ وصاحبین زیرِ بحث حدیث کے پہلے جملہ سے استدلال کرتے ہیں۔ لیس فیما دون خمسہ اوسق من التمر صدقۃ ۔ اس سے ان کا استدلال دو باتوں پر موقوف ہے (۱) صدقہ سے مراد عشر ہے زکوٰۃ نہیں ۔ (۲) تمر سے مراد اپنے باغ کی کھجوریں ہیں تجارت وغیرہ کی کھجوریں مراد نہیں۔ ان دُو باتوں کو لے کر یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس بات پر کہ پانچ وسق سے کم اپنے باغ کی کھجوریں ہوں تو ان پر عشر واجب نہیں ۔

جوابات

امام صاحب کی طرف سے اس استدلال کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں ۔

(۱) صاحب ہدایہ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں تمر سے مراد اپنی زمین کی کھجوریں نہیں بلکہ تجارت کی کھجوریں ہیں۔ اور صدقہ سے مُراد زکوٰۃ ہے ۔ بتلانا یہ مقصود ہے کہ اگر کسی شخص نے تجارت کے لئے کھجوریں رکھی ہوئی ہوں تو ان پر کب زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ۔ اس میں دوسری احادیث کی روشنی میں اصول یہ ہے کہ جب کھجوروں کی قیمت دوسو درہم چاندی کے برابر ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہے ۔ لیکن اس زمانہ میں عام طور پر دوسو درہم کی کھجوریں پانچ وسق ہوتی تھیں اس لئے فرمادیا کہ پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ واجب نہیں ۔ صدقہ سے مراد زکوٰۃ لینے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس کے بعد والے دوجملوں میں سب کے نزدیک صدقہ سے مُراد زکوٰۃ ہے ۔

(۲) مان لیں کہ التمر سے مُراد اپنی پیداواری کھجوریں ہیں اور صدقہ سے مُراد عشر ہے ۔ لیکن حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ اگر کھجوریں یا دوسری زرعی پیداوار پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں عشر واجب نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ حکومت کو اس میں سے وصول نہیں کرنا چاہیئے ۔ حکومت کو عشر تبھی وصول کرنا چاہیئے جبکہ پیداوار کی مقدار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو ۔ اس سے کم ہو تو مالک کو خود عشر ادا کرنا چاہیئے ۔

(۳) صدقہ سے مراد نوائب اور عوامی چندے ہیں ۔ بعض اوقات اسلامی حکومت کو کسی ہنگامی ضرورت کے لئے مثلاً دفاعی ضروریات کے لئے مالداروں سے چندہ وصول کرنے کی ضرورت پڑتی ہے ۔ یہ حدیث اس کے متعلق ہے ۔ یعنی ایسے حالات میں یہ چندہ انہی زمینداروں سے وصول کرنا چاہیئے جن کی پیداوار پانچ وسق سے کم نہ ہو ۔

(۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث عرایا پر محمول ہے یعنی عرایا میں سے عشر نہ لیا کرو۔ عرایا عریہ کی جمع ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی باغ کے میوے پکنے کا وقت آتا تو چند درختوں پر لگے ہوئے میوے کسی فقیر کو دے دیتے۔ عام طور پر ایسا ہوتا تھا مالک باغ کے اہل وعیال بھی باغ ہی میں رہتے تھے اور یہ فقیر بھی اپنے درختوں کی دیکھ بھال کیلئے بار بار آتا جس کی وجہ سے مالک کو تکلیف ہوتی۔ اس کا حل یہ کرتے تھے کہ فقیر سے کہہ دیتے تھے کہ سودا کرلو درخت پر لگے ہوئے پھل ہمیں دے دو اور اس کی جگہ ہم سے اتری ہوئی کھجوریں لے لو عرب کی عادت تھی کہ زیادہ سے زیادہ پانچ وسق کا اس طرح صدقہ کیا کرتے تھے۔ اب حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی فقیر کو اس طرح سے پانچ وسق بطور عریہ دے دیئے جائیں تو اس سے عشر وصول نہ کیا جائے۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم صدقة فى عبده ولا فى فرسه ص۱۵۸ غلام کی زکوٰۃ کے بارہ میں اتفاق ہے کہ غلام دو قسم کے ہیں، خدمت کے غلام اس میں کسی کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں دوسرے وہ غلام جو تجارت کیلئے رکھے گئے ہوں۔ ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے۔

گھوڑوں کی زکوٰۃ

گھوڑے تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ گھوڑے جو عام سواری یا جہاد کے لئے رکھے گئے ہوں۔ اس کو فرس الرکوب یا فرس الغازی کہتے ہیں۔ اس میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہیں۔ (۲) وہ گھوڑے جو تجارت کے لئے ہوں۔ ان میں بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہے (۳) وہ گھوڑے جو نہ رکوب کے لئے ہوں نہ تجارت کے لئے۔ صرف تناسل کیلئے رکھے گئے ہوں۔ اس تیسری قسم میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ان پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اس میں زکوٰۃ ہے۔

امام صاحبؒ کے مذہب کی وضاحت

امام صاحب کے مذہب کے متعلق دو وضاحتوں کی ضرورت ہے۔

(۱) گھوڑے رکھنے کی تین صورتیں۔ (۱) ذکور واناث مخلوط ہوں (۲) صرف اناث ہوں (۳) صرف ذکور ہوں۔ ان میں سے کونسی صورت میں زکوٰۃ ہے کونسی میں نہیں، اس میں امام صاحب کی تین روایتیں ہیں مشہور اور راجح روایت یہ ہے کہ صرف اختلاط والی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے انفراد اناث یا انفراد ذکور والی صورت میں واجب نہیں۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اختلاط اور انفرادِ اناث کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ انفرادِ ذکور کی صورت میں نہیں۔ تیسری روایت یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں واجب ہے۔ تیسری روایت سب سے زیادہ مرجوح ہے

(۲) دوسری وضاحت یہ ضروری ہے کہ امام صاحب کے نزدیک گھوڑے کی زکوٰۃ دینے کا طریقہ کیا ہے اس میں مالک کو دو اختیار ہیں یا تو ہر گھوڑے کے بدلہ میں سالانہ ایک دینار دے دیا کرے یا کل گھوڑوں کی قیمت لگا لیا کرے

امام صاحبؒ کی دلیل

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ اور اس کے یہ دو طریقے حضرت عمرؓ سے مروی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ قول حجت ہے صحابیؓ کا اثر غیر مدرک بالرای مسئلہ میں حکماً مرفوع ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے گھوڑوں میں زکوٰۃ کے ان دو طریقوں کی تخریج بہت سے محدثینؒ کی ہے۔ مثلاً احمد، طحاوی، طبرانی، دارقطنی حاکم وغیرہم لہ

امام صاحبؒ کی تائید اس طویل حدیث سے بھی ہوتی ہے جو مشکوٰۃ ص۱۵۵ پر گذر چکی ہے۔ اس میں گھوڑوں کے متعلق یہ لفظ بھی ہیں ثم لم ینس حق اللہ فی ظہورہا ولا رقابہا۔ گھوڑوں کی رقاب کا حق زکوٰۃ ہی ہوگی۔

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں لیس علی المسلم صدقۃ فی عبدہ ولا فی فرسہ، اسی طرح فصل ثانی میں حدیث آرہی ہے۔ اس میں ہے ولقد عفوت عن الخیل۔

جواب

① یہاں فرس سے مراد فرس الرکوب ہے۔ یہ لفظ اپنے عموم پر کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے۔ فرس التجارت کی ائمہ ثلثہ بھی تخصیص کرتے ہیں۔ ہم نے تیسری قسم کے گھوڑوں کی بھی تخصیص کرلی دوسرے دلائل کی وجہ سے اب فرس سے مراد صرف فرس الرکوب ہی ہے۔ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زیادہ تر رواج فرس الرکوب ہی کا تھا۔ تناسل کے لئے گھوڑے رکھنے کا زیادہ رواج نہیں تھا۔ اس لئے آپ نے اس کا حکم بیان کرنے پر بھی زور نہیں دیا۔

② حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ گھوڑوں کی زکوٰۃ حکومت جبراً وصول نہیں کرے گی۔ مالک اپنی صوابدید سے خود تقسیم کردیں۔

عن انس أن ابا بکر کتب لہ ھٰذا الکتاب لما وجھہ إلی الیمن الخ ص۱۵۸۔

اس حدیث میں سوائم کی زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ سائمہ ان جانوروں کو کہتے ہیں جو سال کا اکثر حصہ باہر چریں۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیل

اونٹوں کی عمریں

اونٹوں کی زکوٰۃ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے عمروں کے اعتبار سے ان کے مختلف القاب ذکر کئے جائیں گے ان کو سمجھ لینا مناسب ہے۔

لہ دیکھئے نصب الرایہ مع حاشیہ ص ۳۵۸ ج ۲۔

بنت مخاض وہ اونٹنی جو ایک سال کی ہوکر دوسرا سال شروع کر چکی ہو۔ مخاض حاملہ کو کہتے ہیں۔ ایک سال کے بعد چونکہ اس کی ماں حاملہ ہو سکتی ہے اس لئے اس کو بنت مخاض کہدیتے ہیں۔

بنت لبون وہ اونٹنی جو دو سال کی ہوکر تیسرا سال شروع کر چکی ہو۔ لبون کہتے ہیں دُودھ دینے والی اونٹنی کو جس وقت اس کی عمر دو سال کی ہوگی تو اس کی ماں دوسرے بچے کے ساتھ دُودھ والی ہو چکی ہوگی اس لئے اس کو بنت لبون کہدیتے ہیں۔

حقہ وہ اونٹنی جو تین سال کی ہوکر چوتھا سال شروع کر چکی ہو۔ اس کو حقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اب یہ سواری اور طروق کے قابل ہوگئی ہے۔

جذعہ وہ اونٹنی جو چار سال کی ہوکر پانچواں سال شروع کر چکی ہو۔ جذعہ اس انسان یا حیوان کو کہتے ہیں۔ جو قوی اور جوان ہو چکا ہو۔ اس عُمر میں اونٹ یا اونٹنی اپنی قوت کو پہنچ جاتے ہیں۔

یہ بھی ذہن میں رہے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ میں بالذات مؤنث ہی واجب ہوتی ہے۔ اگر مذکر دینا ہو تو قیمت کا حساب کر کے دیا جا سکتا ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کے دو حصے ہیں ایک حصہ ائمہ اربعہ کے ہاں اتفاقی ہے دوسرا اختلافی۔ اونٹوں کا نصاب پانچ عدد ہیں۔ اس سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ پانچ سے لے کر ایک سو بیس تک کے حساب میں ائمہ اربعہ کا کوئی اختلاف نہیں یہ وہی ہے جو حدیث میں صراحۃً مذکور ہے یعنی پانچ سے لے کر چوبیس تک ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری، پچیس سے لے کر پینتیس [۳۵] تک ایک بنت مخاض، چھتیس [۳۶] سے لے کر پینتالیس [۴۵] تک ایک بنتِ لبون چھیالیس [۴۶] سے لے کر ساٹھ تک ایک حقہ۔ اکسٹھ [۶۱] سے لے کر پچھتر [۷۵] تک ایک جذعہ، چھتر [۷۶] سے نوے تک دو بنت لبون۔ اکانوے [۹۱] سے ایک سو بیس [۱۲۰] تک دو حقے۔

ایک سو بیس تک کا یہ حساب ائمہ اربعہ اور جمہور کے ہاں اتفاقی ہے۔ ایک سو بیس کے بعد کیا حساب ہو گا۔ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ اس میں کئی مذاہب ہیں۔ صرف ائمہ اربعہ کے مذاہب نقل کئے جائیں گے۔

حنفیہ کا مذہب ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا۔ ایک سو پچاس [۱۵۰] تک۔ اس کو استیناف اوّل کہیں گے۔ ایک سو پچاس کے بعد ایک سو اکیاون سے پھر نئے سرے سے حساب چلے گا۔ اس کو استیناف ثانی کہیں گے۔ استیناف ثانی دو سو تک چلے گا۔ دونوں کی تفصیل یہ ہے۔

استیناف اوّل جب اونٹ ایک سو بیس سے پانچ زائد ہو جائیں یعنی ایک سو پچیس [۱۲۵] ہو جائیں تو دو حقوں کے ساتھ ایک بکری واجب ہو گی، اسی طرح ہر پانچ کے اضافہ کے ساتھ ایک بکری کا اضافہ ہوتا رہے گا چوبیس [۲۴] کے اضافہ تک یعنی ایک سو چوالیس اونٹ ہونے تک۔ جب پچیس کا اضافہ ہو جائے

یعنی ایک سو پینتالیس اونٹ ہوجائیں تو دو حقے اور ایک بنت مخاض۔ ایک سو انچاس تک یہی حساب چلے گا۔ جب ایک سو پچاس ہوجائیں تو تین حقے واجب ہوں گے۔ ہر پچاس اونٹ پر ایک حقہ ہوا۔

استیناف ثانی جب اونٹ ایک سو پچاس سے زائد ہوجائیں تو ہر پانچ کے اضافہ پر ایک بکری زیادہ ہوگی چوبیس کے اضافہ تک یعنی ایک سو چوہتر اونٹ ہونے تک۔ جب پچیس کا اضافہ ہوجائے یعنی کل اونٹ ایک سو پچھتر ہوجائیں تو تین حقوں کے ساتھ ایک بنت مخاض آئے گی۔ جب چھتیس زائد ہوجائیں یعنی ایک سو چھیاسی اونٹ ہوجائیں تو تین حقے اور ایک بنت لبون۔ پینتالیس کی زیادتی تک یعنی ایک سو پچانوے اونٹ ہونے تک۔ جب چھیالیس زیادہ ہوجائیں یعنی کل اونٹ ایک سو چھیانوے ہوجائیں تو ایک حقہ کا اضافہ ہوجائے گا۔ کل چار حقے ہوجائیں گے۔ دو سو تک یہی حساب رہے گا۔ دو سو کے بعد پھر استیناف ہوگا استیناف ثانی کی طرح۔ ہر پچاس کے بعد استیناف ہوتا رہے گا۔

استیناف ثانی کے حساب سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ چھتیس سے لے کر پینتالیس کے اضافہ تک ایک بنت لبون کا اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے ضمن میں یہ بات بھی صادق آگئی کہ چالیس پر ایک بنت لبون زیادہ ہوئی ہے۔ پھر چھیالیس کے اضافہ سے لے کر پچاس تک ایک حقہ کا اضافہ ہوا اس کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ پچاس کے اضافہ پر حقہ کا اضافہ ہوا۔

ائمہ ثلثہ کا مذہب ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک سو تیس سے اربعینات وخمسینات کا حساب شروع ہوگا۔ ہر اربعین میں ایک بنت لبون اور ہر خمسین میں ایک حقہ۔ ایک سو بیس سے ایک سو تیس تک ائمہ ثلثہ کا بھی کچھ اختلاف ہے۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں ہے۔ فاذا زادت علی عشرین و مائة ففی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حِقّة۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی منطبق ہے کما ذکرنا۔ ہمارے مذہب پر زیادہ سے زیادہ اتنا کہنا پڑے گا کہ یہاں اجمالاً صرف دہائیوں کو ذکر کردیا گیا ہے کسور کو حذف کردیا گیا ہے اور حذف کسور کلام عرب میں شائع ہے۔ ہمارے مذہب پر اس حدیث کا بالکلیہ ترک لازم نہیں آیا۔ جبکہ دوسری رائے کے مطابق ان دلائل کا ترک لازم آئے گا جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں۔

دلائل احناف (۱) ابوداؤد نے اپنے مراسیل میں، اسحٰق بن راہویہ نے اپنے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کے لئے کتاب الصدقات لکھوائی تھی اس میں اونٹوں کے حساب

کے متعلق یہ بھی تھا کہ ایک سو بیس کے بعد نیا حساب چلے گا اور پچیس سے کم کی زیادتی تک ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری (زائد) ہوگی۔ یہ حدیث صرف حنفیہ کے مذہب پر منطبق ہوتی ہے۔ حدیث کی سند وغیرہ کی تفصیلات نصب الرایہ میں دیکھی جاسکتی ہیں[1]

(۲) طحاوی میں ابن مسعودؓ کا اثر ہے جس کا مضمون تقریباً یہی ہے[2]

(۳) ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ اذا ازادت الإبل علی عشرین ومائة یستقبل بها الفریضة[3]

انصاف یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد اونٹوں کی زکوٰۃ کے دونوں طریقے عہد نبوت سے متوارث چلے آ رہے ہیں۔ دونوں پر سلف کا تعامل رہا ہے۔

فائدہ اس حدیث کے بہت سے اجزاء ایسے ہیں جو جوازِ دفع القیم کے مسئلہ میں حنفیہ کی تائید کرتے ہیں، مثلاً چوبیس اونٹوں تک ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا تعلق عین مال کے ساتھ نہیں تھا۔ اسی طرح بہت سی صورتوں میں یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ جس عمر کا جانور فرض تھا وہ اگر مالک کے پاس نہیں ہے تو اس کی جگہ دوسرا لیا جاسکتا ہے اور قیمت کی کمی بیشی کا حساب دوسرے طریقوں سے کیا جاسکتا ہے۔

ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ص۱۵۸

حدیث کے اس جملہ میں متفرق کو مجتمع کرنے سے اور مجتمع کو متفرق کرنے سے نہی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو جانور متفرق ہوں ان کو متفرق سمجھتے ہوئے ہی زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہئے اور جو جانور مجتمع ہوں ان کو مجتمع سمجھتے ہوئے زکوٰۃ کا حساب کرنا چاہئے۔ جمع و تفریق کس اعتبار سے مراد ہے؟ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک یہ جمع و تفریق باعتبار مکان کے بھی ہوسکتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہاں جمع و تفریق صرف باعتبار ملک مراد ہے۔ یہ ہے اس جملہ کا اجمالی سا مطلب۔ اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھ لینا چاہئے۔

خلطت کی اقسام اور اُن کا حکم

خلطت (بضم الخاء) کا معنی ہے شرکت۔ خلطۃ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خلطۃ الشیوع (۲) خلطۃ الجوار خلطۃ الشیوع کا مطلب یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان مویشی وغیرہ اس طرح سے مشترک ہوں کہ اس کے

---

[1] نصب الرایہ ص ۳۴۳ ج ۲ [2] ایضاً ص ۳۴۵ ج ۲ [3] ایضاً ص ۳۴۵ ج ۲

ہر ہر جزء میں دونوں شریک ہوں۔ سب مال دونوں میں مشاع ہو۔ اور خلطۃ الجوار کی صورت یہ ہے کہ دو آدمیوں کی ملکیت میں الگ الگ مویشی ہوں وہ دونوں انتظامی سہولت کی خاطر اپنے جانوروں کو ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں۔ ملکیت دونوں کی جُدا جُدا ہے صرف انتظامی امور میں اشتراک کر لیا گیا ہے۔

خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار کا حساب زکوٰۃ میں کوئی اعتبار ہے یا نہیں؛ اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حسابِ زکوٰۃ میں صرف ملکیت کا اعتبار ہے۔ خلطت کا اعتبار نہیں یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ کس شخص کی ملکیت میں کتنا مال ہے اسی حساب سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا حسابِ زکوٰۃ میں اعتبار ہوگا۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کے حسابِ زکوٰۃ میں مؤثر ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں۔ ان شرائط میں ان حضرات کا آپس میں اختلاف بھی ہے۔ مندرجہ ذیل امور میں اتحاد کا شرط ہونا منقول ہے۔

① مرعی ② مسرح ③ مراح ④ الفحل ⑤ الراعی ⑥ المشرب ⑦ المحلب (دودھ دوہنے کا برتن) ⑧ الحالب ⑨ الکلب۔ زیادہ سے زیادہ ان اشیاء میں اتحاد ائمہ ثلثہ کے نزدیک شرط ہے۔ اس کے علاوہ نیۃ الخلطۃ بھی شرط ہے[۱]۔

حاصل یہ ہے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک زکوٰۃ قطائع پر ہے حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ مُلّاک پر ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اس ریوڑ میں کتنے جانور ہیں اس حساب سے زکوٰۃ وصول ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک دیکھا جائے گا کہ ایک مالک کی ملکیت میں کتنے جانور ہیں۔ اسی حساب سے زکوٰۃ وصول ہوگی۔

ائمہ ثلثہ کے نزدیک شرح حدیث

ائمہ ثلثہ اور حنفیہ کے درمیان اس اختلاف کے پیش نظر حدیث کے اس جملہ کی تشریح بھی دونوں کے ہاں الگ ہو گی۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک "لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع" میں جمع و تفریق باعتبار مکان کے مراد ہوگی۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہوگا۔ کہ جو مال مکان اور ریوڑ کے اعتبار سے مجتمع ہو اس کو مجتمع سمجھ کر ہی زکوٰۃ کا حساب کیا جائے متفرق نہ تصور کیا جائے اور جو مال مکان کے اعتبار سے متفرق ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے اسکو مجتمع کر کے زکوٰۃ کا حساب کیا جائے

حنفیہ کے نزدیک حدیث کا مطلب

حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں جس جمع و تفریق سے نہی کی گئی ہے وہ جمع و تفریق باعتبار ملکیت مُراد ہے یعنی جو مال دو یا زیادہ آدمیوں کی ملکیت میں متفرق ہو اسکو ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع تصور کر کے زکوٰۃ کا حساب نہ کیا جائے اور جو مال ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع ہو اس کی زکوٰۃ کا حساب بھی اسی طرح کیا جائے اس کو کئی آدمیوں کی ملکیت میں متفرق سمجھ کر زکوٰۃ کا حساب نہ کیا جائے۔

---

[۱] معارف السنن ص ۱۸۶ ج ۵۔

مثالیں

حدیث میں دو چیزوں سے نہی ہے ایک جمع بین المتفرق سے دوسری تفریق بین المجتمع سے، حنفیہ کے نزدیک دونوں چیزوں سے نہی مالک کو بھی ہے اور ساعی کو بھی۔ اس طرح سے کل چار صورتیں بن گئیں (۱) جمع بین المتفرق سے نہی مالک کو۔ (۲) جمع بین المتفرق سے نہی ساعی کو۔ (۳) تفریق بین المجتمع سے نہی مالک کو (۴) تفریق بین المجتمع سے نہی ساعی کو۔ حنفیہ کی تشریح کے مطابق ان چاروں صورتوں کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ ائمہ ثلثہ کے مذہب پر مثالیں ادنی تامل سے معلوم کی جاسکتی ہیں۔

مثال نمبر ۱

فرض کیجئے دو آدمیوں کی ملکیت میں جُدا جُدا چالیس چالیس بکریاں ہیں چالیس ایک کی ہیں اور چالیس دوسرے کی۔ اب قاعدہ کی رو سے ہر مالک سے ایک بکری وصول کی جانی چاہیئے ایسی صورت میں زکوٰۃ کم کرنے کے لئے دونوں مالک مل کر یہ حیلہ کر سکتے ہیں کہ ساعی پر یہ ظاہر کریں کہ یہ اسّی بکریاں ایک ہی شخصیت کی ملکیت ہیں۔ ساعی ان کی بات کو تسلیم کرلے تو اسّی بکریوں میں سے صرف ایک بکری وصول کریگا۔ جبکہ صحیح بات بتانے کی صورت میں ان اسی بکریوں پر دو بکریاں آتی تھیں۔ مالکوں نے متفرق فی الملک کو مجتمع فی الملک ظاہر کیا ہے زکوٰۃ کے زیادہ ہونے کے خوف سے، حدیث میں اس سے نہی ہے۔

مثال نمبر ۲

دو آدمیوں کی ملکیت میں چالیس بکریاں تھیں۔ بیس ایک کی اور بیس دوسرے کی یہ بکریاں متفرق فی الملک ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی پر زکوٰۃ نہیں آنی چاہیئے کیونکہ دونوں کے پاس مال نصاب سے کم ہے۔ لیکن ساعی آکر انہیں تنگ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تم غلط بیانی سے کام لے رہے ہو۔ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے تم نے یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ بکریاں متفرق فی الملک ہیں حقیقت کے اعتبار سے یہ چالیس کی چالیس بکریاں ایک ہی آدمی کی ملکیت میں مجتمع ہیں۔ اس بناء پر ساعی ایک بکری وصول کر لیتا ہے۔ یہ ساعی نے جمع بین المتفرق کیا ہے اس ڈر سے کہ کہیں صدقہ فوت نہ ہو جائے اور خالی ہاتھ نہ جانا پڑے۔ حدیث میں اس سے بھی نہی ہے۔

مثال نمبر ۳

تفریق بین المجتمع سے نہی ہو مالک کو اس کی مثال یہ ہے کہ چالیس بکریاں ایک آدمی کی ملک تھیں۔ یہ مجتمع فی الملک ہوئیں، ان پر قاعدہ کی رو سے زکوٰۃ آنی چاہیئے۔ لیکن مالک نے زکوٰۃ سے بچنے کے لئے ان کو متفرق فی الملک ظاہر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ چالیس بکریاں ساری میری نہیں بلکہ بیس (مثلاً) میری ہیں اور بیس کسی اور کی ہیں۔ اب اگر ساعی اس کی بات مان لے تو اس سے زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا۔ یہاں مالک نے تفریق بین المجتمع کی ہے وجوب زکوٰۃ کے خوف سے حدیث میں اس سے بھی نہی ہے۔

مثال نمبر ۴

اسّی بکریاں ایک آدمی کی ملکیت میں مجتمع تھیں، قاعدہ کی رو سے ان پر ایک ہی بکری آنی چاہیئے۔ لیکن ساعی اسکو تنگ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ ساری بکریاں تمہاری نہیں بلکہ ان میں سے چالیس تمہاری ہیں اور چالیس فلاں کی۔ اسی بناء پر ساعی دو بکریاں لے جاتا ہے۔

یہاں ساعی نے مجتمع فی الملک کو متفرق فی الملک کر دیا زکوٰۃ کے کم ہونے کے ڈر سے حدیث میں اس سے بھی نہی ہے۔

خشیۃ الصدقۃ یہ مفعول لہٗ ہے۔ اس کا تعلق ان چاروں صورتوں کے ساتھ ہوگا۔ ہر صورت میں مضاف محذوف ہوگا۔ صورتِ اولیٰ میں تقدیرِ عبارت خشیۃ زیادۃ الصدقۃ ہ دوسری میں خشیۃ فوت الصدقۃ تیسری میں خشیۃ وجوب الصدقۃ اور چوتھی مثال میں خشیۃ قلۃ الصدقۃ ہوگی، ہر ایک کی وضاحت مثالوں کی تشریح کے ضمن میں ہو چکی ہے۔

وما کان من خلیطین فإنهما یتراجعان بینهما بالسویۃ۔ ص۱۵۹

یعنی اگر دو آدمیوں نے مال میں خلطۃ اور شرکت کر رکھی ہو اور مخلوط مال میں سے زکوٰۃ وصول کرلی جائے تو ہر شریک دوسرے سے اپنے حصّہ کے تناسب سے قیمت کا رجوع کرے گا۔ " ماکان من خلیطین" خلطۃ سے مُراد کون سی خلطت ہے۔ اس میں ائمہ ثلثہ کے نزدیک خلطۃ الجوار بھی مُراد لی جاتی سکتی ہے۔ حنفیہ کے یہاں خلطۃ الشیوع ہی مراد ہوگی۔ گویا یہاں بھی حدیث کی دو تفسیریں ہوگئیں ہر شرح پر مثال بھی الگ الگ ہوگی۔

ائمہ ثلثہ کی شرح کیمطابق مثال

دو آدمیوں کی ملکیت میں بیس بیس بکریاں تھیں۔ وہ دونوں ان میں خلطۃ الجوار کر لیتے ہیں اور چالیس بکریوں کا ایک ریوڑ بنا لیتے ہیں۔ اب ساعی آئے گا۔ تو ریوڑ کو دیکھتے ہوئے چالیس میں سے ایک بکری لے جائے گا۔ اب یہ بکری ظاہر ہے ایک کی ملک ہوگی۔ دوسرے کی نہیں کیونکہ املاک متمیز ہیں۔ مثلاً یہ بکری زید کی تھی، لیکن اسی بکری سے عمرو کی بھی زکوٰۃ اداء ہوئی ہے۔ اس لئے زید عمرو سے اس بکری کی آدھی قیمت وصول کرے گا۔

تشریح احناف کے مطابق مثال

ہمارے نزدیک اس سے مراد خلطۃ الشیوع ہے۔ اس میں تراجع کی ایک مثال یہ ہوگی کہ مثلاً زید اور عمرو نے مل کر اونٹ خریدے پچیس ہزار روپے زید نے اور چھتیس ہزار عمرو نے ملائے۔ کل اکسٹھ ہزار روپے ہوگئے۔ اس رقم کے دونوں نے اکسٹھ اونٹ خریدے۔ ہر اونٹ میں دونوں اس طرح مشترک ہیں کہ اس اونٹ کا ۲۵/۶۱ حصّہ زید کی ملکیت ہے۔ اور ۳۶/۶۱ حصّہ عمرو کی ملکیت، اب ساعی آیا اور اس نے ملکیت کے اعتبار سے زکوٰۃ کا حساب لگایا۔ زید کی ملکیت میں گویا ۲۵ اونٹ ہیں۔ اس لئے اس پر ایک بنت مخاض واجب ہوئی۔ عمرو کی ملکیت میں گویا ۳۶ اونٹ ہیں۔ اس لئے اس پر ایک بنتِ لبون واجب ہوئی۔ ساعی ان اکسٹھ اونٹوں میں سے ایک بنت مخاض اور ایک بنتِ لبون لے گیا۔ بنت مخاض سے زکوٰۃ تو اداء ہوئی زید کی لیکن اس میں ۳۶/۶۱ حصّہ عمرو کا بھی تھا۔ اس لئے عمرو بنت مخاض کی ۳۶/۶۱ قیمت وصول کرے گا زید سے۔ اور دوسری طرف بنتِ لبون سے زکوٰۃ تو اداء ہوئی عمرو کی لیکن اس میں ۲۵/۶۱ حصّہ زید کا بھی تھا۔ اس لئے

زید عمرو سے بنت لبون کی قیمت کا ۲۵/۹۱ حصہ وصول کرے گا. زید عمرو کی طرف رجوع کرے گا. اور عمرو زید کی طرف اپنے اپنے حصہ کے تناسب سے، یہ تراجع بالسویہ ہوا.

ظاہر حدیث حنفیہ والی اس تشریح کی زیادہ موافقت کرتا ہے. کیونکہ حدیث میں لفظ ہیں " یتراجعان" کے اور تراجع باب تفاعل سے ہے. جس کا بڑا خاصہ تشارک ہے. یعنی ہر حصہ دار دوسرے سے رجوع کرے. مذکورہ بالا مثال میں یہ چیز صاف طور پر صادق آرہی ہے. ائمہ ثلثہ والی مذکورہ بالا توجیہ کے مطابق رجوع تو ہوتا ہے ایک طرف سے لیکن تراجع نہیں ہوتا جبکہ حدیث میں تراجع کا لفظ ہے.

عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون او كان عثريًا العشر الخ ص۱۵۹

حاصل یہ ہے کہ تین قسم کی زمینوں کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب الأداء ہوتا ہے. (۱) بارانی زمین. (۲) چشموں کے پانی سے سیراب ہونے والی زمین، (۳) عشری زمین، عشری سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں.

ا. بعض نے کہا عشری سے مراد بارانی زمین ہے. لیکن یہ تفسیر زیادہ مناسب نہیں. اس لئے کہ اس میں تکرار لازم آتا ہے. بارانی زمین کا تذکرہ تو " فیما سقت السماء" میں ہی ہو چکا ہے.

ب. وہ زمین جس کے ارد گرد پانی کے تالاب وغیرہ ہوں. یہ زمین وہاں سے خود ہی پانی چوس لیتی ہو، خود پانی لگانے کی ضرورت نہ ہو.

ج. بعض زمینوں کا پانی زیادہ گہرا نہیں ہوتا زمین سے بالکل قریب ہوتا ہے. ان کو اوپر سے پانی لگانے کی زیادہ ضرورت نہیں ایسی زمین کو بھی عشری کہدیتے ہیں.

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العجماء جرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفى الركاز الخمس ص۱۵۹

اس حدیث کے چار جملے ہیں ہر ایک کی الگ الگ شرح کی جاتی ہے.

العجماء جرحها جبار اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی کا کوئی جانور اس کے نیچے دب کر کوئی شخص زخمی ہو جاتا یا مر جاتا ہے تو اس کے مالک پر اس کی دیت وغیرہ نہیں آئے گی. اسی طرح اگر کوئی جانور کسی کی کھیتی وغیرہ کو نقصان پہنچادے تو بھی مالک پر ضمان نہیں آئے گی. لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ اس جانور کے ساتھ راکب، قائد یا سائق نہ ہو. اگر ان میں سے کوئی اس کے ساتھ تھا اس کی لاپرواہی کی وجہ سے نقصان ہوا تو ضامن ہوگا.

اس مسئلہ میں دن اور رات کا بھی کوئی فرق ہے یا نہیں ؟ حنفیہ کی ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دن اور رات کا کوئی فرق نہیں۔ دونوں صورتوں میں ضمان نہیں آئے گی۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک اس مسئلہ میں دن اور رات کا فرق ہے۔ اگر دن کو ایسا نقصان ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گی۔ لیکن اگر رات کو ہو تو مالک پر ضمان آئے گی[1]۔ حنفیہ حدیث الباب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں رات اور دن کا فرق کرنے کے بغیر مطلقاً اسے جبار قرار دیا ہے۔ شافعیہ و مالکیہ استدلال کرتے ہیں ابوداؤد، نسائی وغیرہ کی ایک حدیث سے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ رات کو مویشیوں کی حفاظت کرنا ان کے مالکوں کی ذمہ داری ہے اور اگر رات کے وقت مویشی کوئی نقصان کردیں تو ان کے اہل پر اس کی ضمان ہو گی۔ اس حدیث کی سند صحیح نہیں۔ حافظؒ نے بھی کچھ علل کو قبول کرلیا ہے[2]۔

اس مسئلہ میں لیل و نہار میں عدمِ فرق والی روایت حنفیہ کی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن حاوی قدسی سے ایک دوسری روایت یہ بھی معلوم ہوتی ہے جو شافعیہ وغیرہ کے ساتھ ہے۔ گویا حنفیہ کی روایتیں بھی دو ہوگئیں اور حدیثیں بھی دو۔ ایک مطلقاً عدمِ ضمان والی اور دوسری دن اور رات میں فرق والی، دونوں میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کا عرف مختلف ہوتا ہے۔ بعض عرفوں میں رات کے وقت جانوروں کو باندھ کے رکھنا مالکوں کی ذمہ داری سمجھی جاتی ہے۔ ایسے علاقوں میں رات کو اتلاف کی صورت میں ضمان آئے گی۔ اور بعض عرفوں میں رات کے وقت مالک کی یہ ذمہ داری نہیں سمجھی جاتی وہاں ضمان نہیں آئے گی۔

البئر جبار۔ کسی شخص نے اپنی مملوکہ زمین میں یا مباح زمین میں کنواں کھدوایا اس میں کوئی شخص گر کر مر جاتا ہے تو یہ جبار اور ہدر ہے۔ یعنی اگر مزدور وغیرہ دب کر مر گیا تو کھدوائی کرانے والے پر دیت نہیں آئے گی۔

المعدن جبار۔ اس کا راجح مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی کسی کان کی کھدائی کے لئے مزدوروں کو لگایا۔ اس میں کوئی مزدور ہلاک یا زخمی ہو گیا تو مالک پر تاوان نہیں۔

وفی الرکاز الخمس۔ اگر کسی کو رکاز مل جائے تو اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں دینا پڑے گا باقی چار حصے واجد کے ہوں گے۔

اس حدیث کے آخری جملہ میں رکاز کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے۔ یہاں پر ملتے جلتے تین لفظ بولے جاتے ہیں۔ (۱) کنز (۲) معدن (۳) رکاز۔ کنز اس خزانہ کو کہتے ہیں جو

---

[1] مذاہب از معارف السنن ص ۲۴۰ ج ۵۔ [2] ایضاً۔

انسان نے زمین میں دبایا ہو۔ خلقۃً زمین کے اندر نہ ہو۔ معدن اس چیز کو کہتے ہیں جو حق تعالیٰ نے خلقۃً زمین کے اندر رکھی ہو کسی نے خود نہ دبائی ہو۔ رکاز کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک رکاز کنز اور معدن دونوں سے عام ہے اور دونوں کو شامل ہے۔ رکاز کا اطلاق ہر اس چیز پر آتا ہے جو زمین میں گاڑی گئی ہو خواہ خلقۃً زمین میں موجود ہو یا خود کسی نے دفن کی ہو۔ شافعیہؒ کے نزدیک رکاز صرف کنز کو کہتے ہیں، رکاز اور کنز دونوں مترادف ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک چونکہ رکاز عام ہے کنز اور معدن سے اس لئے ان کے ہاں اس حدیث کی روشنی میں کنز اور معدن دونوں میں خمس واجب ہوگا۔ کیونکہ حدیث میں رکاز کا لفظ ہی بولا گیا۔ "وفی الرکاز الخمس"۔ شافعیہ کے نزدیک صرف کنز میں خمس واجب ہوگا۔ معدن میں ان کے ہاں خمس نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے چند دلائل

① حنفیہ نے رکاز کا جو مطلب بیان کیا ہے وہ لغوی اعتبار سے بھی راجح ہے اس لئے کہ رکاز فعال کے وزن پر ہے بمعنی مفعول یعنی مرکوز رکز کا معنی ہے کسی چیز کو ثابت کرنا۔ رکاز کا معنی ہوگا۔ مثبت فی الارض۔ یہ عام ہے خواہ اس کا اثبات فی الارض خالق نے کیا ہو یا کسی مخلوق نے۔ اس کے عموم میں معدن اور کنز دونوں داخل ہیں۔

② امام محمدؒ اپنے مؤطا باب الرکاز میں فرماتے ہیں "قال محمد الحدیث المعروف أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی الرکاز الخمس قیل یا رسول اللہ وما الرکاز؟ قال، المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الأرض یوم خلق السموات والارض فی ھذہ المعادن ففیھا الخمس وھو قول ابی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا[1]۔ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ جو مال حق تعالیٰ نے خلقۃً زمین میں پیدا فرمادیا ہے وہ رکاز ہے۔ امام مالک اپنے موطا میں کچھ احادیث تعلیقاً پیش فرمادیتے ہیں۔ یہ تعلیقات علماء کے ہاں مقبول ہیں اسی طرح امام محمدؒ بھی بعض اوقات تعلیقاً کچھ حدیثیں پیش فرمادیتے ہیں۔ وہ بھی قابل استدلال ہوتی ہیں۔ یہاں پر امام محمدؒ نے اس حدیث سے استدلال بھی کیا ہے۔ استدلال کرکے گویا امام محمدؒ نے اس کا قابل استدلال ہونا بتادیا ہے۔

③ امام بیہقیؒ نے کتاب المعرفۃ میں حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے۔ اس میں یہ لفظ صراحۃً موجود ہیں "الرکاز الذی ینبت فی الأرض"[2]۔

④ امام ابویوسفؒ نے بھی کتاب الخراج میں ایک مرفوع حدیث کی تخریج کی ہے اس میں یہ بھی ہے "وفی الرکاز الخمس فقیل ما الرکاز یا رسول اللہ؟ فقال: الذھب والفضۃ الذی خلقہ اللہ تعالیٰ

---

[1] مؤطا امام محمد ص ۱۷۸ [2] نصب الرایہ ص ۳۸۰ ج ۲۔

فی الأرض یوم خلقت[۱]"

امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں اس حدیث کے جملہ "المعدن جبار" سے، اور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ معدن معاف ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں، لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مزدور معدن میں مر جائے یا زخمی ہو جائے تو اس کا تاوان نہیں آئے گا۔ یہ مطلب حدیث کے سیاق کے بھی مطابق ہے۔ اس لئے کہ "العجماء جرحها جبار" اور "البئر جبار" دونوں جگہ "جبار" سے مقصود نفی ضمان ہی ہے۔ یہاں بھی یہی مطلب ہونا چاہیئے۔ شافعیہ نے جو مطلب بیان کیا ہے۔ وہ سیاقِ حدیث سے اتنی مطابقت نہیں رکھتا نیز وہ ہمارے پیش کردہ دوسرے دلائل کے بھی خلاف ہے اس لئے حدیث کا یہ مطلب لے کر اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کرنا مناسب نہیں۔ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب لے کر اس کو حنفیہ کے خلاف پیش کیا ہے اور بھی کچھ دلائل پیش کئے ہیں[۲]۔ مسئلہ کی زیادہ تفصیل صحیح بخاری میں ہی کی جائے گی۔

الفصل الثانی

عن معاذ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما وجھہ إلی الیمن أمرہ أن یأخذ من البقرۃ من کل ثلثین تبیعًا الخ ص۱۵۹۔

گائے بیل کی زکوٰۃ کے بارہ میں اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نصاب تیس ہے۔ تیس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں، تیس ہو جائیں تو ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے۔ تبیع وہ بچھڑا جو ایک سال کا ہو کر دوسرا سال شروع کر چکا ہو۔ چالیس ہو جائیں تو ایک مسنہ واجب ہے یعنی وہ بچھڑا یا بچھڑی جو دو سال کا ہو کر تیسرا سال شروع کر چکا ہو۔ اس کے بعد اسی طرح ثلثین واربعین کا حساب چلتا رہے گا۔ ہر ثلثین پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ اس پر تو اتفاق ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ تیس اور چالیس کے درمیان جو اعداد ہیں۔ ان پر بھی کچھ واجب ہے یا نہیں؟ صاحبین کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہیں اور امام صاحب کی روایات مختلف ہیں، مشہور روایت یہ ہے کہ ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ جتنے عدد زائد ہوں حساب لگا کر اس کے مطابق قیمت اداء کر دی جائے مثلاً چالیس سے ایک زائد ہو تو ایک مسنہ اور ایک مسنہ کی قیمت کا چالیسواں حصہ اداء کرے۔

عن عتاب بن أسید أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکرم أنھا تخرص الخ ص۱۵۹

خرص کا معنی اور اس کا حکم

خرص کا لغوی معنی ہے اندازہ کرنا اور تخمینہ لگانا۔ یہاں خرص سے مراد یہ ہے کہ جب پھلوں وغیرہ کے پکنے کا وقت آجائے تو حکومت اپنے

[۱] کذافی السنن ص ۵۹ ج ۹ [۲] صحیح بخاری ص ۲۰۳ ج ۱۔

عامل بھیجتی ہے جو ہر باغ اور کھیتی وغیرہ دیکھ کر اندازہ لگائیں کہ اس میں کتنی پیداوار ہوگی، اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ حکومت کو نظام خرص قائم کرنا چاہیئے۔ لیکن اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ خارص کا خرص حجت ملزمہ ہے یا نہیں؟ بعض ائمہ کے ہاں یہ حجتِ ملزمہ ہے، یعنی عشر اسی حساب سے وصول کیا جائے گا، جتنی پیداوار کا خارص نے اندازہ لگایا تھا ــــ خواہ مالک یہی بتائے کہ اصل پیداوار اس سے کم ہوئی ہے حنفیہ کے نزدیک خرص حجت ملزمہ نہیں اگر مالک اتنی ہی پیداوار ظاہر کرتا ہے جتنی کا خارص نے اندازہ لگایا تھا تو فبہا اور اگر اس سے کم بتلاتا ہے تو خارص سے بینہ طلب کی جائے گی اس بات پر کہ واقعی اسکی پیداوار اتنی ہی ہوئی ہے جتنا اسکا اندازہ تھا اگر وہ بینہ پیش کردے تو اسی خرص کے مطابق عشر وصول کیا جائیگا اور اگر بینہ پیش نہ کرسکے تو مالک کا قول معتبر ہوگا مع یمینہ۔ زیر بحث حدیث اور اس کے بعد والی دو حدیثوں سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ خرص جائز ہے اس کے حنفیہ بھی قائل ہیں، حنفیہ اس کے حجتِ ملزمہ ہونے کے قائل نہیں اور یہ بات حدیث سے ثابت نہیں اس لئے ان احادیث کو حنفیہ کے خلاف نہیں پیش کیا جاسکتا۔ باقی یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب خرص کو حجتِ ملزمہ نہیں مانا تو اس کا فائدہ کیا ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر حجتِ ملزمہ مانے بھی اس میں فوائد ہیں۔ ایک فائدہ تو یہ کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ اس سال کتنا عشر وصول ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خرص کے ہوتے ہوئے مالک غبنِ فاحش نہیں کرسکتے۔ کیونکہ اگر وہ پیداوار تھوڑی ظاہر کرے گا تو خارص کی رپورٹ کی بنیاد پر تحقیق تو شروع کردی جائے گی۔ اگر خرص نہ ہوتا اس کے فراڈ پر شک ہی پیدا نہ ہوتا۔

عن ابن عمرؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی العسل فی کل عشرة أزق زق ص۱۵۹۔

شہد کا عشر

شہد میں عشر واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے[۱] مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک شہد میں عشر واجب نہیں۔ حنفیہ وحنابلہ کی دلیل زیرِ بحث حدیث ہے۔ اس کی سند پر اگرچہ کچھ کلام کی گئی ہے لیکن یہ حدیث درجۂ حسن کی ضرور ہے۔ پھر اس کی تائید بعض دوسری حدیثوں سے بھی ہوتی ہے[۲]۔ نیز اکثر اہل علم کا مذہب بھی یہی ہے[۲]۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان امرأتین أتتا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الخ ص۱۶۰

سونے اور چاندی کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک پہننے کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں، ائمہ ثلثہ کے اور بھی اقوال ہیں، وجوب زکوٰۃ والا قول حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ وغیرہ بہت سے صحابہؓ وتابعینؒ سے منقول ہے[۳]۔ بہت سی احادیث

---

[۱] دیکھئے، اعلاء السنن ص ۶۶ تا ۶۸ ج ۹۔ [۲] دیکھئے: جامع ترمذی مع معارف السنن ص ۲۱۷، ۲۱۸ ج ۵۔ [۳] معارف السنن ص ۲۲۷، ۲۲۹ ج ۵۔

ہیں جن سے زیورات پر زکوٰۃ کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں سے دو حدیثیں صاحب مشکوٰۃ نے بھی یہاں پیش کردی ہیں۔ ایک تو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ والی یہی زیر بحث حدیث جس کا حاصل یہ ہے کہ دو عورتیں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمت میں حاضر ہوئیں ان دونوں نے سونے کے کنگن پہن رکھے تھے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پوچھا کیا تم ان کی زکوٰۃ اداء کرتی ہو؟ انہوں نے عرض کیا نہیں! نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کیا تمہیں یہ بات پسند ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ تمہیں (موت کے بعد) آگ کے کنگن پہنائے۔ انہوں نے کہا نہیں! تو آپ نے ارشاد فرمایا فأدیا زکوٰته اس زیور کی زکوٰۃ اداء کیا کرو۔

دوسری حدیث حضرت اُم سلمہؓ کی ہے بحوالہ مالک والوداؤد حضرت اُم سلمہؓ نے سونے کا کچھ زیور پہن رکھا تھا، اس کے متعلق انہوں نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سوال کیا کہ کیا یہ وہ کنز ہے جس کی قرآن کریم میں مذمت کی گئی ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا ما بلغ أن تؤدی زکوٰته فزکی فلیس بکنز۔ ان کے علاوہ حضرت ابن مسعودؓ، عائشہؓ وغیرہ کی احادیث بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے۔[1]

صاحب مشکوٰۃ نے امام ترمذیؒ کا قول نقل کیا ہے لا یصح فی ھٰذا الباب عن النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم شیء، یہ امام ترمذی کا تسامح ہے۔ محدثین نے امام ترمذی کی اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس موضوع پر بعض احادیث کی محدثین نے تصحیح بھی کی ہے۔ اگر بالفرض منفرداً یہ حدیثیں صحیح نہ بھی ہوں تب بھی تعدد طرق سے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔

الفصل الثالث

لیس فی الخضراوات صدقة ص۱۶۰، سبزیوں ترکاریوں کی پیداوار پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلثہ وصاحبین کے نزدیک انمیں عشر نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک ان میں بھی عشر واجب ہے۔ امام صاحب کے دلائل وہی نصوص عامہ ہیں جن کا ذکر نصاب عشر میں کیا جا چکا ہے۔ ائمہ ثلثہ وصاحبین اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سبزیوں میں سے عشر حکومت کو وصول نہیں کرنا چاہیئے۔ مالک خود ان میں سے عشر نکالیں، حکومت کے وصول کرنے کی صورت میں یہ بھی خدشہ ہے کہ اگر عامل دیر سے آئے تو یہ چیزیں پڑی پڑی خراب ہو جائیں۔

---

[1] دیکھئے: اعلاء السنن ص ۵۱ تا ۵۳ ج ۹۔

عن طاؤس ان معاذ بن جبل أتى بوقص البقر الخ منا۱۶

اس سے معلوم ہوا کہ وقص البقر میں زکوٰۃ نہیں، وقص کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

① جانوروں کی وہ تعداد جو نصاب سے کم ہو۔ ان پر کسی کے نزدیک بھی زکوٰۃ نہیں ② وہ اعداد جو دو فریضوں کے درمیان میں آتے ہیں۔ مثلاً تیس اور چالیس کے درمیان جو اعداد آئیں گے وہ وقص کہلائیں گے۔ ان کے متعلق اختلاف بیان کیا جاچکا ہے۔

باب صدقۃ الفطر

صدقہ فطر کے اور بھی بہت سے نام ہیں مثلاً ① صدقۃ الصوم ② زکوٰۃ الصوم ③ زکوٰۃ رمضان۔ ④ صدقۃ الرؤس ⑤ زکوٰۃ الأبدان وغیرہ۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صدقہ فطر اداء کرنا ضروری ہے (اگرچہ ضروری ہونے کے شرائط میں اختلاف ہوا ہے) لیکن ضرورت کے درجہ میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک صدقہ فطر فرض ہے۔ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں ابن عمر کے اس ارشاد سے " فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ حنفیہ کہتے ہیں کہ چونکہ صدقہ فطر کے وجوب کے دلائل میں ظنیت ہے اس لئے اس سے ثابت ہونے والے امر کو فرض نہیں کہیں گے واجب کہیں گے۔

عن ابن عمر قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر صاعاً من تمر الخ منا۱۹

کافر غلام کیطرف سے صدقہ فطر

اس حدیث میں "من المسلمین" کے لفظ سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر بالغ نابالغ، آزاد اور غلام کی طرف سے اداء کرنا واجب ہے۔ والد وغیرہ نابالغ بچے کی طرف سے اداء کریں۔ مولی اپنے غلام کی طرف سے۔ اس بات پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ غلام کی طرف سے صدقہ فطر کے وجوب کے لئے غلام کا مسلمان ہونا بھی شرط ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ کافر غلام کی طرف سے بھی صدقہ فطر ادا کرنا ضروری ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر ضروری نہیں صرف مسلمان غلام کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے۔

اس حدیث میں لفظ "من المسلمین" کا استعمال ہوا ہے اس سے ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا ہے کہ "من المسلمین" کی قید مشہور روایات میں موجود نہیں. صرف امام مالک کی روایت میں ہے. لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ اوّل تو امام مالک کے اس زیادتی کو نقل کرنے میں متابع موجود ہیں دوسرے یہ کہ اگر امام مالک متفرد بھی ہوں تو امام مالک ثقہ ہیں اور زیادۃ ثقہ مقبول ہوتی ہے۔

بہتر بات یہ ہے کہ یہاں دو شخص ہیں ایک من تجب علیہ الصدقہ یعنی جس پر صدقہ اداء کرنا واجب ہے. دوسرے من تجب عنہ الصدقہ یعنی جس کی طرف سے اداء کرنا واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک من المسلمین والی قید کا تعلق من تجب عنہ الصدقہ کے ساتھ ہے۔ ہمارے نزدیک اس قید کا تعلق من تجب علیہ الصدقہ کے ساتھ ہے یعنی جس پر صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے جس کی طرف سے واجب ہے اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔

عن ابی سعید الخدری قال کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعًا من طعام الخ ص۱۶۱

مقدار صدقۃ الفطر

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جو اور کھجور میں سے صدقہ فطر اداء کرنا ہو تو اس کی مقدار ایک صاع ہے۔ اگر گندم سے صدقہ فطر اداء کرنا ہو. تو کتنی مقدار دینا واجب ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک گندم میں بھی ایک صاع واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک گندم میں نصف صاع واجب ہے. حنفیہ کی دلیل فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے۔ اس میں لفظ ہیں "او نصف صاع من قمح"۔ اسی طرح فصل ثالث میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے اس میں لفظ ہے "مدان من قمح" دو مد نصف صاع بنتے ہیں. اسی طرح فصل ثالث کی آخری حدیث ہے. اس میں یہ لفظ ہیں. "صاع من بر او قمح عن کل اثنین" یہ تینوں حدیثیں حنفیہ کی تائید کر رہی ہیں.

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں. اس میں لفظ ہیں. "کنا نخرج زکوۃ الفطر صاعًا من طعام الخ۔ وہ حضرات طعام سے مراد گندم لیتے ہیں. لیکن صحیح یہ ہے کہ طعام سے مُراد وہ چیز ہے جو خوراک کے طور پر زیادہ رائج ہو اور وہاں گندم کا زیادہ رواج نہیں تھا. کھجوریں وغیرہ خوراک میں زیادہ استعمال ہوتی تھیں. اس لئے طعام سے گندم مُراد لینا مشکل ہے. طعام سے گندم مُراد لینے کی تردید اس سے بھی ہوتی ہے. کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ والی روایت میں گندم کو طعام کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے. حاصل یہ کہ یہاں لفظ "طعام" گندم کے معنی پر صریح الدلالۃ نہیں ہے جبکہ ہم نے جو احادیث پیش کی ہیں. ان میں صراحۃً "قمح" وغیرہ کے لفظ آرہے ہیں. محتمل حدیث کو بھی ان احادیث صریحہ کی طرف لوٹانا چاہیئے۔

عن عائشة قالت کان فی بریرة ثلث سنن احدی السنن أنها عتقت فخیرت الخ[161]

حضرت بریرۃ ایک باندی تھیں، حضرت عائشہؓ نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ بریرۃ کی وجہ سے دین کے تین ضابطے معلوم ہوئے۔

① حضرت بریرۃؓ کا غلامی کی حالت میں نکاح کر دیا گیا تھا مغیث سے، جب یہ آزاد ہوئیں تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں نکاح برقرار رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار دیا۔ اس کو خیارِ عتق کہتے ہیں۔ اب جو بھی منکوحہ باندی آزاد ہوگی اس کو خیارِ عتق ملے گا۔ اس خیار کی ابتداء حضرت بریرۃؓ سے ہوئی۔ اس کی مزید تفصیل کتاب النکاح میں آئے گی۔

② حضرت بریرۃؓ مکاتبہ تھیں، حضرت عائشہؓ کے پاس بدل کتابت کے سلسلہ میں تعاون طلب کرنے کے لئے آئی تھیں۔ حضرت عائشہؓ نے ارادہ فرمایا خرید کر آزاد کرنے کا۔ ان کے مالک بیچنے پر راضی ہوگئے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ آزادی کے بعد ان کا ولاء انہیں بیچنے والوں کے لئے ہوگا۔ حضرت عائشہؓ نے اس کا ذکر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے کیا۔ آپ نے صریح اعلان فرمادیا "الولاء لمن اعتق" اس ضابطہ کے علم کا ذریعہ بھی حضرت بریرۃؓ بنیں۔

③ ایک مرتبہ حضرت بریرۃؓ کو کسی نے صدقہ کا گوشت دیا تھا۔ وہ گوشت ہنڈیا میں پک رہا تھا۔ آپ گھر تشریف لائے تو آپ کے سامنے روٹی اور کوئی معمولی سالن پیش کر دیا گیا تو آپ نے فرمایا ہنڈیا میں گوشت جو پک رہا تھا؟ گھر والوں نے عرض کیا یہ تو وہ گوشت ہے جو حضرت بریرۃؓ پر صدقہ کیا گیا اور آپ صدقہ کا گوشت تناول نہیں فرماتے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا ھو علیھا صدقة ولنا ھدیة یعنی جب یہ گوشت حضرت بریرۃؓ کو دیا گیا تو ان پر تو صدقہ تھا لیکن اپنی ملک میں آنے کے بعد جب ہمیں پیش کریں گی تو ہمارے لئے یہ ہدیہ ہوگا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد سے ایک تو صدقہ اور ہدیہ کا فرق معلوم ہوا کہ ہدیہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے لئے جائز ہے۔ دوسرا یہ ضابطہ معلوم ہوا کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے۔ گوشت وہی ہے لیکن جب حضرت بریرۃؓ کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا جب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف منتقل ہوا تو اس کی حیثیت تبدیل ہوگئی اب یہ ھدیہ کا گوشت بن گیا۔

باب من لا تحل له المسئلة ومن تحل له

عن عبد الله بن مسعودؓ قال قال رسول الله صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم من سأل وله ما یغنیه الخ

اقسامِ غنی

اس حدیث میں اور اس باب کی دوسری احادیث میں غنی کے باوجود سوال کرنے کی مذمت کی مذمت کی گئی ہے۔ غنیٰ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ایک آدمی نصاب نامی کا مالک ہے اور اس پر سال بھی گذر چکا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ، قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ زکوٰۃ مانگنا یا لینا اس کے لئے جائز نہیں۔

(۲) اتنا مال ہے جو ضروریاتِ اصلیہ سے زائد ہے اور مقدار نصاب کو پہنچتا ہے لیکن وہ نصاب نامی نہیں، اس پر زکوٰۃ فرض نہیں صدقہ فطر اور قربانی ضروری ہے۔ زکوٰۃ لینا یا سوال کرنا جائز نہیں۔

(۳) مالکِ نصاب تو نہیں ہے لیکن ضروریاتِ اصلیہ پوری ہو رہی ہیں۔ کوئی ضرورت اٹکی ہوئی نہیں ہے اس پر زکوٰۃ، صدقہ فطر اور قربانی واجب نہیں۔ سوال کرنا بھی اس کے لئے جائز نہیں اگر کوئی زکوٰۃ دے تو لینا جائز ہے۔ اس حدیث میں " مالیغنیہ " میں غنیٰ کی یہی تیسری صورت مُراد ہے۔ اس مالیغنیہ کی مقدار متعین نہیں کی جاسکتی ہر شخص کی ضروریات و حالات کے پیشِ نظر مختلف مقداریں ہوسکتی ہیں۔ کسی کی ضروریاتِ اصلیہ تھوڑی مقدار سے پوری ہوتی ہیں، کسی کی زیادہ سے۔ اس باب کی احادیث میں اس غنی کی مقداریں مختلف آرہی ہیں۔ اس اختلاف کی وجہ اختلافِ احوالِ مخاطبین ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مخاطب کی حالت دیکھ کر اس کے مناسب مالیغنیہ کی تعیین فرمادی۔

عن بریدۃ قال کنت جالسًا عند النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم إذ أتتہ امرأۃ الخ ص۱۶۳

نیابت فی العبادات کا حُکم

عبادات کی تین قسمیں ہیں۔ عبادات مالیہ، عبادات بدنیہ، اور عبادات مرکبہ، عباداتِ مالیہ اور عباداتِ مرکبہ میں بالاتفاق نیابت جائز ہے۔ عبادات بدنیہ محضہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ان میں نیابت جائز نہیں۔ خواہ اصل عاجز ہو یا قادر۔ لہٰذا کوئی دوسرے کی طرف سے نماز نہیں پڑھ سکتا اور نہ ہی روزہ رکھ سکتا ہے۔ امام احمد کے نزدیک عبادات بدنیہ میں بھی نیابت جائز ہے۔

جمہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے جو مشکوٰۃ ص۱۷۸ پر آرہی ہے۔ بحوالہ مالک لا یصوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد۔ یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن حکمًا مرفوع ہے اس لئے کہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے۔ امام احمد زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں آپ نے اس عورت کو فرمایا " صومی عنھا " ایک جواب یہ ہے کہ یہاں صوم سے مراد فدیۂ صوم ہے، یا یہ حدیث ایصالِ ثواب پر محمول ہے۔ یعنی روزے رکھ کر اس کا ثواب اپنی والدہ کو بخش دے اور عباداتِ بدنیہ کا ایصالِ ثواب ہمارے نزدیک ہوسکتا ہے۔

یاد رہے کہ عبادات مرکبہ میں نیابت کے لئے شرط ہے کہ اصل عاجز ہو۔ قادر ہونے کی صورت میں نیابت جائز نہیں اور عبادات مالیہ میں مطلقاً نیابت جائز ہے خواہ اصل قادر ہو یا عاجز لیکن اس میں اصل کا اذن ضروری ہے۔ خواہ صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

کتاب الصوم

صوم کا لغوی معنی ہے امساک یعنی کسی چیز سے رک جانا۔ اصطلاحِ شرع میں صوم کہتے ہیں۔ نیت کے ساتھ امساکاتِ ثلثہ کو امساک عن الطعام امساک عن الشرب امساک عن الجماع۔

رمضان کے روزوں کی فرضیت ۲ھ میں ہوئی ہے۔ اس سے پہلے عاشوراء کا روزہ فرض تھا، فرضیتِ رمضان کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ منہا باب یسمی باب الریان لاید خلہ إلا الصائمون ص۱۰۳ جنت کے آٹھ دروازوں میں سے ایک دروازے کا نام "باب الریان" ہے۔ اس میں سے صائمین جنت میں داخل ہوں گے صائمین سے مُراد وہ لوگ ہیں جن کی طبیعت پر روزہ کا زیادہ غلبہ ہو۔ ہر آدمی کی طبیعت اور مزاج مختلف ہوتا ہے فرائض و واجبات کی ادائیگی کے بعد کسی کا میلان نفل روزوں کی طرف زیادہ ہوتا ہے کسی کا نفل صدقہ کی طرف کسی کا نفل نمازوں کی طرف وغیرہ وغیرہ احادیث میں مختلف اعمال کے اعتبار سے جنت کے دروازوں کی جو تقسیم آرہی ہے وہ نوافل کے غلبہ کے اعتبار سے ہے جس عبادت کا زیادہ غلبہ ہوگا۔ اسی کے مناسب دروازہ سے داخل ہوگا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو جنت کے ہر دروازے سے پُکارا جائے گا۔ یہ آپ کی جامعیت کی دلیل ہے۔

ولخلوف فم الصائم اطیب الخ ص۱۷۳۔ یعنی روزہ دار کے منہ کی بدبو حق تعالیٰ کے ہاں کستوری سے بھی زیادہ محبوب و پاکیزہ ہوتی ہے۔ یہ روزہ دار کی انتہاء درجہ کی محبوبیت کی دلیل ہے انتہاء درجہ کی محبوبیت یہی ہوتی ہے کہ اپنے محبوب کی بدبو بھی خوشبو سے زیادہ قیمتی ہو۔ "خلوف" منہ کی اس بدبو کو کہتے ہیں جو معدہ کے خالی ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اس سے ایک اشکال بھی حل ہوگیا۔ جمہور کی رائے تو یہی ہے کہ روزہ کی حالت میں مسواک کرنا مستحسن ہے لیکن بعض کی رائے یہ ہوئی ہے کہ روزہ کی حالت میں مسواک نہیں کرنی چاہیئے اس لئے کہ اس سے منہ کی بدبو ختم ہو جاتی ہے۔ جو حق تعالیٰ کے ہاں بہت پسندیدہ ہے۔ اس کا جواب ہوگیا کہ مسواک کرنے سے وہ بدبو زائل نہیں ہوتی جس کو خلوف کہا جاتا ہے یہ تو اس وقت تک رہتی ہے جب تک معدہ خالی ہو۔

وتغل فیہ مردۃ الجن۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ رمضان میں جب شیاطین بند کر دیئے جاتے ہیں تو شیطانی کام بھی مکمل طور پر رک جانے چاہئیں حالانکہ مشاہدہ ہے کہ رمضان میں بھی بعض لوگ برائیاں کرتے رہتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں لفظ ہیں "مردۃ الجن" کے یعنی صرف سرکش اور زیادہ خطرناک قسم کے شیاطین بند ہوتے ہیں۔ چھوٹے موٹے بند نہیں ہوتے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال تب ہوتا جبکہ برائی کا محرک صرف شیطان ہوتا حالانکہ

ایسا نہیں ہے۔ برائی کے محرک دو قسم کے ہیں ایک بیرونی اور ایک اندرونی، بیرونی محرک تو شیطان ہے یہ رمضان میں قید ہوجاتا ہے اندرونی محرک نفس امارہ ہے۔ یہ قید نہیں ہوتا یہ بعض اوقات برائیاں کرواتا رہتا ہے۔ نیز بعض اوقات شیطان کی گیارہ مہینوں کی محنت کے اثرات بھی ظاہر ہوتے ہیں۔ بہرحال رمضان میں برائی کا ایک بہت بڑا محرک مقید کردیا جاتا ہے اس لئے اگر کوئی اپنی زندگی کو تبدیل کرنا چاہے تو اس مہینہ میں باقی مہینوں کی نسبت آسانی سے کرسکتا ہے۔

باب رؤیت الھلال

لا تصوموا حتی تروا الھلال ولا تفطروا حتی تروہ ص۱۷۲ صوم اور افطار کو معلق کیا گیا ہے رؤیت ہلال کے ساتھ یہی مضمون دوسری بہت سی روایات میں آرہا ہے مثلاً اسی باب میں حدیث آرہی ہے صوموا لرؤیتہ و أفطروا لرؤیتہ الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلامی مہینہ کی ابتداء کا مدار رؤیت ہلال پر ہے یا مہینہ کے تیس دن پورے ہونے پر۔ اگر انتیس کو رؤیت متحقق ہوجائے تو اگلا اسلامی مہینہ شروع ہوجائے گا۔ وگرنہ مہینہ کے تیس دن پورے کرنے کے بعد اگلا مہینہ شروع ہوگا۔ اسلامی مہینہ کی ابتداء کا مدار چاند کے افق پر موجود ہونے پر نہیں، لہٰذا اگر حسابات سے یہ بات معلوم ہوجائے کہ فلاں مہینہ کی انتیس کی شام کو چاند افق پر موجود ہوگا لیکن کسی بھی وجہ سے اس کو دیکھا نہ جاسکے تو اگلا اسلامی مہینہ شروع نہیں ہوگا۔

عن ابی بکرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شھرا عید لا ینقصان رمضان و ذو الحجۃ ص۱۷۲ رمضان کو بھی شہر عید کہا گیا یہ مجاز للمجاورہ کے قبیل سے ہے۔ رمضان کا چونکہ اتصال ہے عید سے اس لئے اس کو شہر عید کہدیا گیا ہے۔

اس حدیث کا بظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں ناقص نہیں ہوسکتے یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ ایک سال میں دونوں مہینے انتیس کے ہوں۔ ان میں سے ایک ضرور تیس کا ہوگا اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بعض اوقات اس کے خلاف بھی ہوجاتا ہے کہ دونوں ہی انتیس کے ہوجاتے ہیں، اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عام ضابطہ بیان نہیں فرمارہے ہے بلکہ اپنی زندگی کے بارہ میں بات کررہے ہیں کہ میری زندگی میں یہ دونوں مہینے ایک سال میں انتیس کے نہیں ہوں گے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دائمی ضابطہ بیان نہیں فرمارہے بلکہ اکثری حالت بتانا مقصود ہے کہ عام طور پر ان دونوں میں سے کوئی ایک ضرور تیس کا ہوتا ہے لیکن بہتر مطلب حدیث کا یہ ہے کہ یہاں نقصان سے مراد نقصان فی الأجر ہے یعنی یہ دونوں مہینے اگر دنوں کی تعداد کے اعتبار سے کم ہوبھی جائیں یعنی انتیس دن کے ہوں تب بھی ان کا اجر و ثواب پورا ہی ملتا ہے مثلاً رمضان انتیس کا ہوتا ہے

تب بھی تیس روزوں کا ملے گا۔

عن حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له ص۱۷۵ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ روزہ کی صحت کے لئے نیت شرط ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ کس وقت تک روزہ کی نیت کرلینا ضروری ہے امام مالکؒ کے نزدیک ہر قسم کے روزہ میں تبییت نیت ضروری ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ صبح صادق سے پہلے پہلے روزہ کی نیت کرچکا ہو۔ امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک نفل کے علاوہ باقی روزوں میں تبییت نیت ضروری ہے۔ نفل روزوں میں تبییت نیت ضروری نہیں۔ حنفیہ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ تین قسم کے روزوں میں تبییت نیت ضروری نہیں۔

(۱) رمضان کا روزہ۔ (۲) نذر معین کا روزہ (۳) نفل روزہ۔ ان کے علاوہ باقی اقسام میں تبییت نیت ضروری ہے۔ یعنی وہ روزے جو واجب فی الذمہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا بندے کی طرف سے اس کے دن کی تعیین نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر ائمہ کے نزدیک نفل روزہ بغیر تبییت نیت کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ مشکوٰۃ ص ۱۸۱۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ گھر تشریف لائے کھانے کے متعلق پوچھا جب پتہ چلا کہ گھر میں کھانے کے لئے کچھ نہیں ہے تو آپ نے روزہ کی نیت کرلی یہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے۔

امام مالکؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں مطلقاً کہا گیا ہے کہ جو شخص رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ ہی نہیں۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ "لاصیام لہ" میں لانفی کمال کیلئے ہے یعنی روزہ کامل نہیں ہوتا۔ کامل ثواب اس وقت ملے گا جبکہ رات سے ہی روزہ کی نیت ہو۔ حضرت گنگوہیؒ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ روزہ کے لئے ضروری ہے کہ رات سے روزہ کی نیت کی جائے یعنی دن کے وقت بھی نیت کرے تو یہ نیت کرے کہ میرا روزہ رات کے آخری جزء سے شروع ہو رہا ہے۔ اگر وقتِ نیت سے روزہ شروع کرنے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اب لا اپنے حقیقی معنی پر ہوگا۔

عنہ قال بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ جاءہ رجل فقال یا رسول اللہ هلکت الخ ص۱۷۶

اس اعرابی نے رمضان کے روزہ کی حالت میں متعمداً مجامعت کی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ کا حکم فرمایا ہے۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے روزہ میں جان بوجھ کر مجامعت کرلے تو قضاء اور کفارہ دونوں آئیں گے۔ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر کچھ کھا یا پی لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک اکل و شرب کی صورت میں صرف قضاء واجب ہوگی کفارہ نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک قضاء اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

ل مذاہب دیکھئے معارف السنن ص۲۰۵ ج ۵ و حاشیہ الکوکب الدری ص ۲۵۵ ج ۱۔

شافعیہ وحنابلہ کہتے ہیں کہ حدیث میں صرف مجامعت کی صورت میں کفارہ ثابت ہے اکل وشرب کی صورت میں کفارہ کسی نص سے ثابت نہیں اور حدود وکفارات وغیرہ قیاس سے ثابت نہیں ہوسکتے۔ یہ صرف نص صریح سے ثابت ہوتے ہیں۔ حنفیہ و مالکیہ اور جمہور کہتے ہیں کہ ہم اکل وشرب میں کفارہ قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ دلالۃ النص سے ثابت کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو کفارہ کا حکم دیا اس کی علت متبادر طور پر یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اس نے روزہ کا ایک رکن جان بوجھ کر فوت کیا ہے یعنی امساک عن الجماع۔ یہ علت اکل وشرب میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مجامعت میں تو کفارہ کا حکم بطور عبارت النص کے ثابت ہوگا اور اکل وشرب میں بطور دلالت النص کے۔ یہ قیاس نہیں ہے قیاس اور دلالت النص دونوں میں تعدیہ بالعلۃ ہوتا ہے لیکن دلالت النص میں علت ایسی ہوتی ہے جس کو عام زبان داں بھی سمجھ لیتا ہے اور قیاس میں علت سمجھنے کے لئے قوت اجتہادیہ کی ضرورت ہوتی ہے

اطعمہ اھلک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یہ کھجوریں گھر میں کھلانے کا حکم دیا، جمہور کے نزدیک گھر میں کھلانے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اس واقعہ کی مختلف توجیہات کی گئی ہیں۔

(۱) بعض نے کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو گھر والوں کو کھلانے کا حکم دیا وہ بطور کفارہ کے نہیں تھا بلکہ مطلب یہ تھا کہ فی الحال گھر کی ضروریات پوری کرو۔ جب توفیق ہو کفارہ ادا کر دینا۔

(۲) ہوسکتا کہ گھر میں کھلانا بطور کفارہ ہی ہو لیکن یہ اس کی خصوصیت ہو۔ اس حدیث میں ایک اور بات بھی اس کی خصوصیت ہے وہ یہ کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم جمہور کے نزدیک اس وقت ہے جبکہ وہ اعتاق اور صوم سے عاجز ہو۔ کوئی شرعی عذر ان سے مانع نہ ہو۔ کیا شبق (غلبہ شہوت) عذر ہے؟ ہمارے نزدیک شبق عذر نہیں[۲]۔ اس اعرابی کو شبق کی وجہ سے جو اطعام کی اجازت دی ہے وہ بھی اس کی خصوصیت پر محمول ہے۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فأفطر ص۱۷۶ قاء بمعنی "استقاء" ہے۔ غالباً یہ روزہ نفل ہوگا اور کسی ضرورت کی وجہ سے قے کی ہوگی۔

عن شداد بن اوس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی رجلا بالبقیع وھو یحتجم الخ ص۱۷۷ روزہ میں سینگی لگانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سینگی لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ امام احمدؒ کے نزدیک سینگی لگانے سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے[۳]۔ امام احمد اس زیر بحث حدیث سے

---

[۱] امام مالک تینوں میں تخییر کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ جمہور کا مذہب وہی ہے جو یہاں ذکر کیا (معارف السنن ص ۳۹۵ ج ۵) [۲] شافعیہ کے نزدیک عذر ہے (معارف السنن ص ۳۹۷ ج ۵۔

[۳] بدایۃ المجتہد ص ۲۱۲ ج ۱۔

استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک آدمی کو سینگی لگاتے ہوئے دیکھ کر فرمایا۔ افطر الحاجم والمحجوم۔ جمہور کی دلیلیں وہ حدیثیں ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا روزہ کی حالت میں خود سینگی لگوانا آرہا ہے۔ جیسے فصل اوّل میں ابن عباس کی متفق علیہ حدیث گذر چکی ہے۔ اس کے علاوہ فصل ثالث میں بعض حدیثیں آ رہی ہیں مثلاً حضرت ابو سعید خدری کی حدیث ثلث لا یفطرن الصائم الحجامۃ والقیء والاحتلام۔ اسی طرح حضرت انس کی روایت بحوالہ بخاری اس میں حضرت انس فرما رہے ہیں کہ ہم آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں صائم کے لئے سینگی لگوانا صرف اس لئے ناپسند کرتے تھے کہ اس سے ضعف ہو جاتا ہے۔ زیر بحث حدیث کی جمہور کی طرف سے مختلف توجیہات کی گئی ہیں مثلاً:

(۱) ایک توجیہ محی السنہ نے نقل فرمائی ہے کہ افطر کا معنی ہے تعرض للافطار۔ یہ افطار کے درپے ہو گئے ہیں عنقریب روزہ توڑنے پر مجبور ہو جائیں گے۔ محجوم تو اس لئے کہ اس کو ضعف اتنا ہو جائے گا کہ روزہ نبھا نہیں سکے گا اور حاجم اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے جوف میں کوئی قطرہ چلا جائے اور اس کا روزہ ٹوٹ جائے۔

(۲) بعض نے فرمایا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

(۳) امام طحاویؒ[۱] وغیرہ بعض حضرات نے بعض روایات کی روشنی میں یہ توجیہ کی ہے کہ وہ حاجم اور محجوم دونوں غیبت کر رہے تھے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے غیبت کی وجہ سے فرمایا کہ انہوں نے اپنے روزے کا ثواب ختم کر لیا ہے۔ حجامت کی وجہ سے نہیں فرمایا۔

باب صوم المسافر

اس بات پر اتفاق ہے کہ سفر شرعی میں رمضان کا روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے۔ کیا مسافر کے لئے روزہ رکھنا بہتر ہے یا نہ رکھنا؟ اس میں روایات حدیث مختلف ہیں۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا بہتر ہے قرآن کریم میں بھی ہے۔ وأن تصوموا خیر لکم اور بعض روایات سے مسافر کیلئے روزہ رکھنے سے نہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ مختلف احادیث مختلف احوال و اشخاص پر محمول ہیں۔ اگر کوئی شخص روزہ نبھا سکتا ہو۔ زیادہ مشقت کا خطرہ نہ ہو اور نہ ہی دوسروں پر بوجھ بننے کا خطرہ ہو تو روزہ رکھ لینا بہتر ہے اور اگر خطرہ ہو کہ روزہ نبھا نہیں سکوں گا۔ بہت زیادہ مشقت ہو گی یا خواہ مخواہ دوسرے ہمسفروں پر بوجھ بنوں گا۔ تو ایسی صورت میں روزہ نہ رکھنا چاہیئے، خاص طور پر جبکہ سفر جہاد

---

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۷۷، ۲۷۸ ج ۱ امام شافعیؒ سے بھی یہ بات منقول ہے (معارف السنن ص ۴۸۶ جلد ۵۔)

میں ہو اور روزہ کی وجہ سے جہاد کے معمولات میں خلل پڑتا ہو تو روزہ نہ رکھنا چاہیئے۔ اس تقریر سے سفر میں روزہ کا حکم بھی معلوم ہو گیا اور مختلف احادیث میں تطبیق بھی ہو گئی۔

عن معاذة العدوية أنها قالت لعائشة ما بال الحائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلوٰة الخ[۶۸]

حائضہ عورت حالت حیض میں نہ روزہ رکھ سکتی ہے نہ نماز پڑھ سکتی ہے۔ لیکن روزہ کے بارہ میں حکم ہے کہ وہ ایام طہر میں قضاء کرے نماز کی قضاء ضروری نہیں، معاذہ عدویہ نے حضرت عائشہ رضؓ سے نماز اور روزہ میں اس فرق کی وجہ پوچھی ہے حضرت عائشہ رضؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا کان یصیبنا ذلک فنؤمر بقضاء الصوم و لا نؤمر بقضاء الصلوٰۃ۔ حضرت عائشہ رضؓ نے اس کی کوئی حکمت بیان نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ روزوں کی قضاء ہم اس لئے کرتے ہیں کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں ہمیں اس کا حکم دیا گیا تھا اور نماز کی قضا اس لئے نہیں کرتے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں ہمیں قضاء کا حکم نہیں دیا گیا، مقصد یہ ہے کہ نماز اور روزہ میں اس فرق کی حکمت جو بھی ہو لیکن وہ حکمت ہمارے عمل کی اصل وجہ نہیں ہے بلکہ ہم عمل تو صرف اس لئے کرتے ہیں کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ہمیں تعلیم ہی اسی طرح دی ہے۔ شریعت کے کسی مسئلہ پر عمل کرنا اس کی حکمت جاننے پر موقوف نہیں ہونا چاہیئے۔

حضرت عائشہ رضؓ نے اس جواب میں علماء کو ایک بہت بڑا سبق دیا ہے کہ عوام کے اس قسم کے سوالوں کا جواب دینے کا التزام نہیں کرنا چاہیئے۔ اور نہ ہی انکو احکام کی حکمتوں میں زیادہ الجھانا چاہیئے اسمیں شک نہیں کہ دین کے ہر ہر مسئلہ میں بے شمار حکمتیں اور بے شمار مصلحتیں ہیں لیکن ضروری نہیں کہ ان حکمتوں کا علماء کو ضرور ہی علم ہو ان حکمتوں کا احاطہ تو کوئی عالم بھی نہیں کر سکتا اور پھر یہ ضروری نہیں کہ ہر حکم کی حکمتیں عوام کو سمجھائی بھی جائیں بلکہ بعض اوقات عوام کو حکمتوں میں الجھانا نقصان دہ بھی ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حکمت اور علت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ علت تو کسی حکم کا مدار ہوتی ہے۔ اس میں اطراد و انعکاس ہوتا ہے لیکن حکمت میں یہ بات نہیں لیکن عام آدمی علت اور حکمت میں فرق نہیں کر سکتا اس لئے وہ حکمت ہی کو اس حکم کا مدار سمجھ لیتا ہے اور جہاں بظاہر وہ حکمت نظر نہیں آتی یا وہ حکمت کسی اور ذریعہ سے بھی حاصل ہو رہی ہوتی ہے تو اس حکم کا ہی انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح حکمتیں بتانا بعض اوقات مضر بھی ہوتا ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض لوگوں کے لئے حکمتوں کا جاننا مفید بھی ہوتا ہے۔ لیکن حکمت بتانے کے ساتھ ساتھ ان کی حیثیت بھی ضرور واضح کر دینی چاہیئے۔ اس موقع پر حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہٗ کے مواعظ و ملفوظات میں اور المصالح العقلیہ کے شروع میں کافی مواد موجود ہے۔

عن ابی قتادة أن رجلا أتی النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال کیف تصوم فغضب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ[۶۹] اس شخص نے آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے روزہ کے متعلق معمولات کے بارہ میں سوال کیا تھا آنحضرت صَلَّى اللهُ نے اس پر ناراضگی کا اظہار فرمایا کیونکہ اس شخص کے سوال کا انداز نامناسب تھا اس نے سوال کیا ہے کیف تصوم؟ اس کی بجائے اس کو یوں سوال کرنا چاہیئے تھا کیف أصوم؟ یعنی

میں کیسے روزہ رکھوں۔ اس لئے کہ ہر شخص کی ہمت وطاقت اور حالات الگ الگ ہوتے ہیں یہ ضروری نہیں کہ جو معمولات نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبھاہ سکتے ہوں وہ دوسرا بھی نبھاہ لے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی مقبول شخصیت کے نفل معمولات دیکھ کر ویسے ہی اس پر عمل نہیں شروع کر دینا چاہیئے بلکہ اپنے ذاتی حالات مصروفیات اور ہمت وغیرہ کا جائزہ لے کر نفل معمولات مقرر کرنے چاہئیں۔ اس میں حالات بتا کر کسی شیخ سے مشورہ بھی کر لینا چاہیئے۔

عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صائما في العشر قط ص۱۷۹

" العشر" سے مراد ذی الحجہ کے پہلے نو دن ہیں۔ ان نو دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت خصوصاً غیر حاجی کے لئے نو ذی الحجہ کے روزہ کی فضیلت بہت سی احادیث سے ثابت ہے اور آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے بھی ان دنوں کا روزہ رکھنا ثابت ہے لیکن اس حدیث میں حضرت عائشہ رضؓ فرما رہی ہیں کہ آپ نے ان دس دنوں میں روزہ نہیں رکھا، اس کی توجیہ کی ضرورت ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہے کہ یہاں حضرت عائشہ رضؓ نفس صوم کی نفی نہیں فرما رہیں بلکہ اپنی رؤیت اور اپنے علم کی نفی فرما رہی ہیں کہ مجھے آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے روزہ رکھنے کا علم نہیں ہوا۔

عن ابی هريرة قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يصوم احدكم يوم الجمعة الخ ص۱۷۹

اس حدیث میں صرف جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے نہی کی گئی ہے۔ اگلی حدیث کا بھی تقریباً یہی مضمون ہے۔ اس میں صرف جمعہ کی رات کے قیام سے بھی نہی ہے۔ اور اس میں یہ بھی ہے کہ اگر کسی کا کسی خاص تاریخ کو روزہ رکھنے کا معمول ہو اور وہ تاریخ جمعہ کے دن پڑ رہی ہو تو صرف جمعہ کا روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے نہی کا کیا مطلب اور مقصد ہے۔ اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نہی اس وقت ہے جبکہ جمعہ کے دن روزہ رکھنے میں کسی خاص ثواب کا اعتقاد ہو یا اعتقاد کا اندیشہ ہو، ایسی صورت میں صرف جمعہ کے دن روزہ نہیں رکھنا چاہیئے بلکہ اس کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا بھی ملا لینا چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ جمعہ کا دن بڑا مبارک دن ہے۔ لیکن کسی دن میں کسی خاص عبادت کا زیادہ ثواب ملنا یہ بات صرف وحی سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس بات کا اہتمام فرمایا ہے کہ کسی بھی وقت یا دن کی ایسی خصوصیت کا اعتقاد نہ ہو جو وحی سے ثابت نہیں۔ جمعہ کا دن چونکہ برکات کا دن ہے۔ اس لئے اس میں روزہ کا معمول بنا لینے کی اجازت دینے سے ایسی خصوصیت کے اعتقاد کا خطرہ تھا اس لئے اس سے منع فرما دیا۔ اگلے صفحہ پر حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے۔ قلما كان يفطر يوم الجمعة اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خود بھی جمعہ کے دن کا روزہ رکھ لیا کرتے تھے۔

جمعہ کے دن کا منفرداً روزہ رکھا جائے اس کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا روزہ نہ رکھا جائے تو کیا حکم ہے اس میں ائمہ کا بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے امام مالک کا قول مشہور بھی یہی ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ مکروہ ہے امام ابویوسف کا بھی یہی مذہب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے

ہیں کہ اگر صرف جمعہ کے دن کا روزہ رکھنے کا منشاء فسادِ اعتقاد ہو تو نہیں رکھنا چاہیئے ورنہ رکھ لینا چاہیئے۔ اس سے روایات حدیث ـــــــ اور روایات فقہیہ میں تطبیق ہو جاتی ہے[1]۔

عن عبد الله بن بسر عن اخته الصماء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم السبت الخ ص۱۸۰۔

اس حدیث میں فرض روزوں کے علاوہ ہفتہ کے دن روزہ رکھنے سے نہی ہے۔ یہ نہی بھی اس وقت ہے جبکہ صرف سنیچر کا روزہ رکھا جائے اس کے ساتھ کسی اور دن نہ رکھا جائے پھر یہ نہی بھی جمہور کے نزدیک تنزیہی ہے تحریمی نہیں اور اس کا مقصد یہود کی مخالفت کرنا ہے۔ اس حدیث میں ہے۔ إلا فيما افترض عليكم اس میں تمام وہ روزے شامل ہیں جن کی شریعت میں کسی اعتبار سے اہمیت بیان کی گئی ہے خواہ وہ فرض ہو واجب ہو یا سنت وغیرہ

باب

نفل روزہ رکھ کر توڑنے کے متعلق دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے یا نہیں دوسرا یہ کہ اگر نفل روزہ توڑ لیا جائے تو اس کی قضاء واجب ہے یا نہیں۔ دوسرے مسئلہ کی قدرے وضاحت کتاب الایمان میں ہو چکی ہے[2] پہلے مسئلہ میں حنفیہ کی ظاہر الروایہ یہ ہے کہ بغیر عذر کے نفل روزہ توڑنا جائز نہیں۔ عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ اعذار میں سے ایک عذر ضیافت بھی ہے۔ پھر ضیافت اور دوسرے اعذار کی تفصیل میں مشائخ احناف کا بھی کچھ اختلاف ہے۔ حاکم شہید رح کی "المنتقی" کی روایت یہ ہے کہ بغیر عذر کے بھی نفل روزہ توڑنا جائز ہے۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ نفل روزہ توڑنا جائز تو ہے لیکن ناپسندیدہ عمل ہے[3]۔

اس باب کی بعض احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نفل روزہ توڑنا آرہا ہے جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے۔ یہ احادیث عذر پر محمول ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی وجہ سے افطار کیا ہے۔ پہلی حدیث والے واقعہ میں یہ عذر بیان کیا جا سکتا ہے کہ کئی دن کا فاقہ تھا۔ بھوک کی شدت کی وجہ سے افطار فرمایا ہے۔

اس باب کی پہلی فصل میں حضرت ابوہریرہ کی حدیث ہے بحوالہ مسلم اذا دعي احدكم فليجب فإن كان صائما فليصل وإن كان مفطرا فليطعم۔ یہ حدیث ظاہر الروایہ کی دلیل بن سکتی ہے۔

---

[1] معارف السنن ص ۱۲۲ ج ۵۔ [2] دیکھئے اشرف التوضیح ج ۱ ص ۱۸۹ - ۱۹۰۔

[3] دیکھئے معارف السنن ۴۰۸، ۴۰۹ ج ۵۔

یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسوقت فرمائی جب

فقال الصائم المتطوع أمير نفسه الخ۔ اُم ہانی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عطا کردہ برتن میں سے کوئی مشروب روزہ کی حالت میں پی لیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے عطا کردہ مشروب رد نہ فرما سکیں یہ ان کے لئے عذر تھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استغفار کی درخواست کی ہے۔ آنحضرت نے سوال کیا کہ کیا یہ قضاء کا روزہ تھا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فلا یضرك إن كان تطوعاً" یعنی نفل روزہ تم نے ایک عذر کی وجہ سے توڑا ہے اس لئے تمہیں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ اس میں قضاء کی نفی نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا الصائم المتطوع أمير نفسه الخ۔ یعنی نفل روزہ کے بارہ میں آدمی کو اختیار ہے چاہے روزہ رکھے یا نہ رکھے جب یہ روزہ ابتداءً فرض یا واجب نہیں تھا۔ اس کو عذر کی وجہ سے توڑ دیا ہے اس لئے زیادہ پریشان ہونے کی ضرورت نہیں۔

باب الاعتکاف

اعتکاف کا لغوی معنی ہے "الحبس علی الشئ ولزومه" اصطلاح شرع میں اعتکاف کا معنی ہے "المكث في المسجد ولزومه على وجه مخصوص"۔ اعتکاف کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اعتکافِ واجب یہ وہ اعتکاف ہے جو نذر کی وجہ سے واجب ہوا ہو۔

(۲) اعتکافِ سُنّت، یہ وہ اعتکاف ہے جو رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں کیا جاتا ہے۔ یہ اعتکاف سُنّت مؤکدہ علی الکفایہ ہے، یعنی اگر کسی بستی یا محلہ میں ایک آدمی بھی کرلے تو سب کی طرف سے سُنّت اداء ہو جائے گی وگرنہ سارے سُنّتِ مؤکدہ کے تارک سمجھے جائیں گے۔

(۳) اعتکافِ مستحب، پہلی دو قسموں کے علاوہ ہر قسم کا اعتکاف اعتکافِ مستحب ہے۔ اعتکاف مستحب کی اقل مدت کتنی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اعتکاف مندوب کی اقل مدت ایک دن ہے اس سے کم کا اعتکاف نہیں ہو سکتا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی مدت اکثر یوم ہے۔ امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک اقل مدت کی کوئی تعیین نہیں ایک ساعت کا بھی ہو سکتا ہے[1]۔ امام صاحب کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[2]۔

عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر الخ ص۱۸۳۔ اعتکافِ مسنون کس وقت سے شروع ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی کے

---

[1] دیکھئے معارف السنن ص ۵۱۵ ج ۵۔ [2] در المختار بہامش رد المختار ص ۱۴۲ ج ۲۔

نزدیک اعتکاف مسنون کا وقت بیس رمضان کے غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے۔ غروب آفتاب سے پہلے معتکف کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔ امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت اور بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ اعتکاف مسنون اکیسویں کی فجر سے شروع ہوتا ہے[۱] یہ حضرات زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتکاف کا ارادہ ہوتا تو فجر کی نماز پڑھ کر اپنے معتکف میں داخل ہوتے۔ جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے اس حدیث میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کے بعد اپنے معتکف میں داخل ہوتے تھے۔ اس سے پہلے مسجد میں داخل ہونے کی نفی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ آپ اکیسویں رات شروع ہونے سے پہلے مسجد میں تشریف لے آتے ہوں۔ اور رات کو اپنے معتکف میں نہ جاتے ہوں بلکہ معتکف سے باہر ہی عبادت فرماتے ہوں، صبح کو فجر کے بعد آرام کے لئے معتکف میں تشریف لے جاتے ہوں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکیس رمضان کی فجر کو معتکف میں تشریف لاتے تھے ہو سکتا ہے کہ آپ بیس ہی کی صبح کو معتکف میں تشریف لے آتے ہوں[۲]۔

جمہور کی دلیل اس باب کی پہلی متفق علیہ حدیث ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یعتکف العشر الأواخر من رمضان" اس مضمون کی اور بھی حدیثیں ہیں۔ ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے کا معمول ذکر کیا گیا ہے۔ اور آخری عشرہ اکیسویں شب ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ نیز اعتکاف کا ایک اہم مقصد لیلۃ القدر کی تلاش ہے اور اکیسویں رات میں بھی لیلۃ القدر کا احتمال ہوتا ہے۔ اس لئے اغلب یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ شب بھی اعتکاف ہی میں گذارتے ہوں گے۔

وعنها قالت كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعود المریض وهو معتكف فیمر كما هو الخ ص۱۸۳

حنفیہ کے نزدیک اعتکاف مسنون میں نماز جنازہ یا عیادت مریض کے لئے مسجد سے نکلنا جائز نہیں ہے ہاں اگر کسی اور ضرورت مبیحہ للخروج کی وجہ سے نکلا ہو اور راستہ میں چلتے چلتے کسی کا حال پوچھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس حدیث میں بھی حضرت عائشہ رضی یہی فرما رہی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کے دوران مریض کی بیمار پرسی کر لیا کرتے تھے لیکن اس حالت میں کہ چلتے رہتے تھے اور بیمار پرسی کے لئے ٹھہرتے نہیں تھے۔ جن احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت اعتکاف میں عیادت کرنا یا نماز جنازہ میں شرکت فرمانا آ رہا ہے ان کی ایک توجیہ امام ابو یوسف رح سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ احادیث اعتکاف تطوع پر محمول ہیں[۳]۔

---

[۱] معارف السنن ص ۵۱۶ ج ۵۔ [۲] بذل المجہود میں دوسرے جواب کو ترجیح دی گئی ہے (ص ۱۸۷ ج ۴)

[۳] بذل المجہود ص ۱۹۰ ج ۴۔

وعنها قالت السنة علی المعتکف أن لا یعود مریضًا ولا یشھد جنازۃ الخ ص۱۸۳

ولا اعتکاف إلا بصوم۔ اعتکاف منذور کے بارہ میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے روزہ شرط ہے۔ امام احمد امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ اعتکاف منذور کے لئے بھی روزہ شرط نہیں[1]۔

نفل اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے یا نہیں؛ اس میں حنفیہ کی روایتیں دونوں طرح کی ہیں محقق ابن الہمام نے ترجیح اس کو دی ہے کہ نفل اعتکاف کے لئے بھی روزہ شرط ہے[2]۔ لیکن دوسرے بہت سے فقہاء نے ظاہر الروایہ اسی کو قرار دیا ہے کہ نفل اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں[3]۔ علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا نفل اعتکاف پورے ایک دن کا ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ تقدیر الاعتکاف بیوم والی روایت کے مطابق روزہ شرط ہوگا۔ اور عدم تقدیر والی روایت کے مطابق روزہ شرط نہیں ہوگا[4]۔

اعتکاف مسنون چونکہ عام طور پر روزہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے بغیر روزہ کے اس کا وجود بہت کم ہے اس لئے کتب مذہب میں اس سے تعرض کم کیا گیا ہے۔ لیکن علامہ شامی کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اعتکاف مسنون کے لئے بھی روزہ شرط ہے[5]۔ تو حنفیہ کے نزدیک دو قسم کے اعتکافوں کیلئے روزہ شرط ہوا زیر بحث حدیث عائشہ میں ہے "لا اعتکاف إلا بصوم" یہ بھی اعتکاف نذر اور اعتکاف مسنون پر محمول ہوگی۔

ولا اعتکاف إلا فی مسجد جامع، اس بات پر ائمہ اربعہ کا تقریبًا اتفاق ہے کہ مرد کے اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اعتکاف غیر نفل کے لئے کس قسم کی مسجد شرط ہے اس میں امام صاحب کے نزدیک مسجد جماعت ہونا شرط ہے یعنی ایسی مسجد ہو جس میں پانچ وقت کی نماز ادا کی جاتی ہو جمہور کے نزدیک ہر قسم کی مسجد میں اعتکاف جائز ہے خواہ اسمیں پانچ وقت کی نماز ہوتی ہو یا نہ؛ البتہ امام مالک کے نزدیک جس پر جمعہ واجب ہے اس کے لئے ایسی مسجد میں اعتکاف کرنا ضروری ہے جس میں جمعہ ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک خروج للجمعہ سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] معارف السنن ص ۵۱۵ ج ۵۔ [2] کذا فی معارف السنن ص ۵۱۴ ج ۵۔

[3] دیکھئے البحر الرائق ص ۳۰۰، ۳۰۱ ج ۲۔ [4] رد المختار ص ۱۴۱ ج ۲۔

[5] ایضًا و منحۃ الخالق ص ۳۰۰ ج ۲۔ [6] مذاہب از بذل المجہود ص ۱۹۱ ج ۴۔

کتاب فضائل القرآن

عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الم تر آیات انزلت اللیلۃ الخ ص۱۸۶ اس حدیث میں معوذتین کے بارہ میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ان کی مثل نہیں دیکھی گئی یہی مضمون اگلے صفحہ پر حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں سورۂ فاتحہ کے متعلق آرہا ہے۔ والذی نفسی بیدہ ما انزلت فی التوراۃ ولا فی الإنجیل ولا فی الفرقان مثلها۔ دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اسی طرح اعظم السور یا اعظم الآیات میں بھی بعض روایات بظاہر متعارض ہیں۔ اس کا حل یہ ہے کہ مختلف سورتوں کی افضلیت دوسری سورتوں پر مختلف جہات سے ہے، کوئی سورت یا آیت ایک جہت سے سب سے بڑھ کر ہے دوسری سورت یا آیت دوسری جہت سے مثلاً معوذتین شر ورفتن سے پناہ مانگنے کے مضمون میں بے نظیر ہیں، سورۂ اخلاص توحید کے مضمون میں سب سے بڑھ کر ہے سورۂ فاتحہ اس اعتبار سے بے مثل اور القرآن العظیم ہے کہ اس میں سارے قرآن کریم کا خلاصہ آگیا ہے

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ قرآن کریم کی بعض سور یا آیات کو دوسری سور یا آیات پر فضیلت حاصل ہے یا نہیں، امام ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان وغیرہ بعض حضرات نے تفضیل کا انکار کیا ہے، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ قرآن کی بعض سورتوں یا آیتوں کو دوسری سورتوں یا آیتوں پر فضیلت حاصل ہے۔ ظواہر احادیث کا تقاضا بھی یہی ہے۔ احادیث صحیحہ کثیرہ میں قرآن کریم کی بعض سورتوں یا آیتوں کی فضیلت بیان کی گئی ہے جو دوسروں کو حاصل نہیں۔ جو حضرات عدم تفضیل کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ سارا قرآن کلام اللہ ہے نیز بعض کو بعض پر فضیلت دینے سے مفضول کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان سورتوں میں یہ تفاضل کامل اور ناقص کا نہیں بلکہ کامل اور اکمل کا ہے نیز نصوصِ صریحہ کے مقابلہ میں اس قسم کے عقلی دلائل سے استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تمہارے پاس اتنا نورِ بصیرت نہ ہو کہ تم آیت الکرسی اور آیت المداینہ میں اور سورۂ اخلاص اور سورۂ تبت میں فرق محسوس کر سکو تو تم صاحب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی تقلید کر کے مان لو آپ پر یہ قرآن نازل ہوا ہے اور آپ ہی نے ان آیات و سورتوں میں تفاضل بیان فرمایا ہے[1]

عن الحارث الأعور قال مررت فی المسجد فإذا الناس یخوضون فی الأحادیث الخ ص۱۸۶ خوض فی الأحادیث پر حضرت علیؓ نے انہیں ڈانٹا ہے۔ یہاں "الاحادیث" سے مراد احادیثِ نبویہ نہیں بلکہ اس

---

[1] از مرقات ص ۳۳۲ ج ۴

سے مراد عام دنیا کی باتیں یا فضول قصے اور حکایات ہیں یہ لوگ تلاوت قرآن چھوڑ کر ان چیزوں میں لگے ہوئے تھے اس پر حضرت علیؓ نے انہیں ڈانٹا ہے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کے متعلق فرمایا۔ ھٰذا حدیث اسنادہ مجہول وفی الحارث مقال۔

عن عقبۃ بن عامر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لو جعل القرآن فی اھاب ثم اُلقی فی النار ما احترق ص۱۸۶

اگر قرآن کریم کو چمڑے میں رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ نہیں جلے گا۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے اس کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے کہ واقعی چمڑے میں قرآن کریم کو رکھ کر آگ میں ڈال دیا جائے تو وہ آگ اس کو نہیں جلائے گی، یہ ایک معجزہ ہوگا لیکن یہ معجزہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص تھا آپ کے انتقال کے بعد ہمیشہ اس طرح ہونا ضروری نہیں۔ البتہ بعض اوقات حق تعالیٰ اپنی قدرت سے مصحف کو آگ سے محفوظ رکھ بھی لیتے ہیں۔

(۲) قرآن سے مراد مصحف نہیں بلکہ اس سے مراد قرآن کے الفاظ و معانی ہیں اور اہاب سے مراد انسانی جسم ہے۔ اور "النار" سے مراد دوزخ کی آگ ہے، حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص قرآن کا حافظ یا اس کا عالم ہوگا قرآن کے الفاظ و معانی اس کے دل و دماغ کے اندر ہوں گے۔ ایسے جسم کو حق تعالیٰ دوزخ کی آگ سے محفوظ رکھیں گے۔

وعن ابن عباس وأنس بن مالک قالا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن الخ ص۱۸۸۔

مطلب یہ ہے کہ سورہ "اذا زلزلت" کی تلاوت کا اجر فضلی بعض اوقات پورے قرآن کی تلاوت کے اجر اصلی کے نصف کے برابر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سورۂ اخلاص کی تلاوت کا اجر فضلی تلاوت قرآن کے اجر اصلی کے ثلث تک پہنچ جاتا ہے۔ سورۃ الکافرون کی تلاوت کا اجر فضلی بعض اوقات پورے قرآن کی تلاوت کے اجر اصلی کے ربع تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ سورۂ زلزال دو مرتبہ یا سورۂ اخلاص تین مرتبہ یا سورۃ الکافرون چار مرتبہ پڑھ لینے کے بعد پورے قرآن کی تلاوت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لئے کہ پورے قرآن کریم کی تلاوت کا اجر اور اس کی برکات الگ ہیں جو صرف ایک سورت کی بار بار تلاوت سے حاصل نہیں ہو سکتیں۔

عن عثمٰن بن عبد اللہ بن أوس الثقفی عن جدہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قراءۃ الرجل القرآن فی غیر المصحف ألف درجۃ وقراءتہ فی المصحف تضعف علی ذلک الی ألفی درجۃ ص۱۸۹۔ قرآن کریم کی تلاوت مصحف میں دیکھ کر کرنا افضل ہے یا زبانی افضل ہے۔

بعض علماء نے مصحف میں دیکھ کر تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا ہے اس حدیث کی وجہ سے اور بعض نے حفظاً تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا معمول زبانی تلاوت کرنے کا تھا۔ لیکن اسمیں بہتر بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی کو بغیر دیکھے تلاوت میں خشوع وخضوع اور تدبر زیادہ حاصل ہوتا ہو یا حفظ کے لئے بغیر دیکھے تلاوت کرنا زیادہ مناسب ہو تو بغیر دیکھے تلاوت کرنی چاہیئے ورنہ دیکھ کر تلاوت کرنا افضل ہے۔ حدیث سے بھی اس کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ اس میں دو عبادتیں جمع ہو جاتی ہیں ایک تلاوت قرآن دوسری نظر فی المصحف۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں دیکھ کر تلاوت کرنے کو افضل قرار دیا گیا ہے[۲]۔ لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ زبانی تلاوت کا کوئی مرجح موجود نہ ہو۔

باب

عن ابن مسعود قال قال رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بئسما لأحد هم أن يقول نسيت آية كيت وكيت الخ ص۱۹۱

قرآن کریم یا اس کا کچھ حصہ یاد کر کے اپنے اختیار سے بھلا دینا گناہ ہے۔ اختیار میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کی نگہداشت میں سستی کرنے کی وجہ سے بھول جائے، ہاں اگر غیر اختیاری عذر کی وجہ سے بھول جائے مثلاً کوئی مرض ایسا لاحق ہو جائے، جس کی وجہ سے یاد نہ رہے تو یہ معصیت نہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو یہ نوبت ہی نہیں آنے دینی چاہیئے کہ وہ یوں کہہ سکے کہ میں نے فلاں فلاں آیت بھلا دی ہے۔ اگر بالفرض اختیاری یا غیر اختیاری طور پر بھول بھی جائے پھر بھی یوں نہیں کہنا چاہیئے "نَسِيتُ" کہ میں نے بھلا دیا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیئے "نُسِّيتُ" بھلا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اپنے اختیار سے بھلانا ایک گناہ ہے اور اس کا اعلان کرتے پھرنا اور جسارت سے کام لینا دوسرا گناہ ہے۔

وعنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما أذن الله لشئ ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به ص۱۹۱

قرآن کریم کی تلاوت میں جہر افضل ہے یا اسرار، اعلاء السنن میں بہت سی احادیث کی روشنی میں یہ لکھا ہے کہ اصل تو تلاوت میں جہر ہی ہے[۱] بعض عوارض کی وجہ سے اسرار کو ترجیح ہو جاتی ہے مثلاً جہر کی صورت میں ریا کا خوف ہو کسی مصلی یا نائم کو تکلیف ہوتی ہو۔ زیر بحث حدیث سے بھی جہر کی مطلوبیت ثابت ہوتی ہے۔ اسی باب کی بہت سی احادیث میں تحسین صوت کی ترغیب دی گئی ہے تحسین صوت اسرار میں نہیں ہو سکتی، اسی طرح آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا بعض صحابہؓ کے رات کو جہراً تلاوت پر تحسین کرنا آرہا ہے مثلاً حضرت ابوموسیٰ اشعری اور دوسرے

---

[۱] كذا في اعلاء السنن ۱۵۹ ج ۴۔

[۲] وفي الهندية الأفضل في قراءة القرآن خارج الصلوٰة الجهر (ص ۳۱۶ ج ۵)

اشعریین کی تلاوت کی آپ نے تعریف فرمائی ہے اس قسم کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ عام حالات میں جہر افضل ہے کسی عارض کی وجہ سے اسرار بھی افضل ہو سکتا ہے۔ لیکن یاد رہے کہ جہر سے مراد جہر مفرط نہیں ہے۔

وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يتغن بالقرآن منا۱۹

تغنی بالقرآن کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

(۱) قرآن کی وجہ سے دنیا سے مستغنی ہونا۔ حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جس شخص کو حق تعالیٰ نے قرآن جیسی نعمت سے نوازا ہو اس کی نظر پھر بھی دنیا کی چیزوں پر رہے اور قرآن کو کسبِ دنیا کا ذریعہ بنا لے تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اس بہت بڑی نعمت کی ناقدری کی ہے۔

(۲) تغنی بالقرآن سے مراد تحسین صوت ہے۔ یعنی جس شخص نے اپنے بس میں جتنی تحسین صوت تھی اتنی بھی نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں یعنی اس نے ہماری سُنت پر عمل نہیں کیا۔

بہت سی احادیث میں قرآن کریم کی تلاوت کے وقت تحسین صوت کی ترغیب دی گئی ہے اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ اگر تجوید کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے آواز اور لہجہ سنوارنے کی کوشش کی جائے اور اس میں گانے کا انداز بھی نہ ہو اور دنیا طلبی بھی مقصود نہ ہو تو یہ ایک مستحسن امر ہے اور قرآن کریم کا ایک ادب ہے۔ لیکن اگر تحسین صوت اس انداز سے کی جائے کہ مخارج وصفات یا دوسرے قواعد تجوید کی رعایت نہ رہے، یا گانے کا انداز اختیار کر لیا جائے، یا اس کو دنیا طلبی کا ذریعہ بنا لیا جائے تو یہ مذموم ہے۔ تحسین صوت میں بھی ایسی آواز ہونی چاہیئے جس سے خشیت ٹپک رہی ہو مدا۱۹ کے آخر میں حضرت طاؤس کی مرسل حدیث ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا ای الناس احسن صوتا للقرآن واحسن قراءۃ؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من إذا سمعته يقرأ أريت أنه يخشى الله۔ امام محمدؒ کتاب الآثار میں فرماتے ہیں "والقراءة عندنا كما روى طاؤس قال إن من احسن الناس قراءة الذى إذا سمعته يقرأ حسبته يخشى الله"۔ یہ تو اعلیٰ درجہ ہے حسنِ صوت کا۔ اگر یہ حاصل نہ ہو تو حدود کے اندر رہتے ہوئے جتنی بھی تحسین صوت کرلی جائے بہتر ہے۔

عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو منا۱۹۔ یہ نہی اس وقت ہے جبکہ وہاں لے جانے کی صورت میں قرآن کریم کی اہانت کا خطرہ ہو۔ اگر اہانت کا خطرہ نہ ہو تو مصحف کو دار الحرب میں لے جانا جائز ہے۔

عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم يفقه من قرأ القرآن فى اقل من ثلث منا۱۹۔ قرآن کریم کم سے کم کتنے دنوں میں ختم کرنا چاہیئے اس میں اسحاق بن راہویہ

لہ دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۵۸ ج ۴۔ سہ اعلاء السنن ۱۵۶ ج ۴۔

اور بعض حنابلہ کا یہ مذہب ہوا ہے کہ کم از کم چالیس دن میں ایک قرآن ختم کرنا ضروری ہے[1]۔ لیکن اس رائے پر کوئی وزنی دلیل موجود نہیں۔ امام بخاریؒ نے بھی اس رائے کی تردید کی ہے امام بخاری کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی تحدید نہیں[2]۔ البتہ فتاویٰ عالمگیریہ میں لکھا ہے کہ حافظ کے لئے بہتر یہ ہے کہ کم از کم چالیس دن میں ایک قرآن تو ختم کر ہی لے۔ نیز یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص سال میں ایک مرتبہ بھی قرآن شریف ختم کرلے وہ ہاجر للقرآن نہیں سمجھا جائے گا[3]۔

قرآن کریم زیادہ سے زیادہ کتنی مدت میں ختم کرنا چاہیئے اس میں سلف کے اقوال بھی مختلف ہیں اور معمول بھی، روایات حدیث میں بھی اختلاف ہے۔ زیر بحث حدیث میں ہے۔ لایفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلث، حضرت عبداللہ بن عمروؓ ہی کی ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں سات دن میں ایک مرتبہ قرآن ختم کرنے کا کہا تھا اور فرمایا ولا تزد علی ذلک یعنی ایک دن میں سُبع قرآن سے زیادہ نہ پڑھو[4]۔ انہی کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تین دن میں ایک مرتبہ قرآن شریف ختم کرنے کی اجازت دی تھی۔ ایسی روایات کے پیش نظر بعض اہل ظواہر کا یہ مذہب ہوا ہے کہ تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا ناجائز ہے۔ لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی کوئی تحدید نہیں[5]۔ بلکہ اپنے حالات کے مطابق قرآن کریم کی تلاوت کے حقوق اداء کرتے ہوئے تدبر کے ساتھ جتنے دن میں سہولت سے ختم کرسکتا ہو کرلے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن عمروؓ کے لئے جو خاص دنوں کی تحدید فرمائی تھی وہ ان کے حالات کے پیش نظر فرمائی تھی سلف سے اس سلسلہ میں جو مختلف اقوال یا معمولات منقول ہیں وہ بھی اختلاف احوال پر محمول ہیں۔

رعایت حقوق اور تدبر کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کی جائے تو عموماً تین دن سے کم میں ختم کرنا مشکل ہوتا ہے۔ عام حالات ایسے ہوتے ہیں کہ اگر تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کیا جائے تو اس میں غور وفکر نہیں کیا جاسکتا۔ زیر بحث حدیث لم یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلاث۔ کا بھی یہی مطلب ہے۔ اس میں عمومی حالت کا بیان کیا گیا ہے، اسی کے پیش نظر یہ کہدیا جاتا ہے کہ عام آدمی کے لئے تین دن سے کم میں قرآن شریف ختم کرنا مناسب نہیں، لیکن اللہ کے بعض بندے ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے وقت میں حق تعالیٰ ایسی برکت عطاء فرماتے ہیں کہ وہ تھوڑے ہی وقت میں پورے تدبر کے ساتھ بہت زیادہ کر لیتے ہیں چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت داؤد علیہ السلام کے بارہ میں آرہا ہے کہ آپ سواریوں پر زین لگانے کا حکم دیتے اور جتنی دیر زین لگانے میں لگتی اتنی دیر میں زبور کی ایک مرتبہ تلاوت فرما لیتے۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۵۷ ج ۲۰۔ [2] دیکھئے صحیح البخاری ص ۷۵۵ ج ۲۔

[3] فتاویٰ عالمگیریہ ص ۳۱۷ ج ۵۔ [4] صحیح البخاری ص ۷۵۶ ج ۲ عبداللہ بن عمروؓ کی مختلف روایات دیکھئے عمدۃ القاری ص ۵۹ ج ۲۰ [5] ارشاد الساری ص ۴۸۴ ج ۷۔

اسی طرح اس اُمت کے بھی بہت سے اکابر سے تین دن سے کم میں قرآن کریم ختم کرنا منقول ہے۔ ان میں بہت سے ایسے حضرات بھی ہیں جن کے تفقہ پر پوری اُمت متفق رہی ہے، صحابہؓ و تابعینؒ میں سے مندرجہ ذیل حضرات سے بھی ایک رکعت میں یا ایک رات میں قرآن شریف ختم کرنا ثابت ہے۔ (۱) حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ (۲) حضرت عبداللہ بن زبیرؓ (۳) تمیم داری (۴) سعید بن جبیر (۵) علقمہ، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک رکعت میں قرآن شریف ختم کرنا منقول ہے، یہ ان حضرات کے اوقات میں برکت تھی کہ تدبر کے ساتھ تلاوت کرنے کے باوجود ایک ہی رات میں قرآن کریم ختم کرلیا کرتے تھے

یہاں پر شارحین نے یہ بھی تنبیہ فرمائی ہے کہ حدیث میں ہے۔ لم یفقہ من قرأ القرآن فی اقل من ثلث۔ اس کا مفاد صرف اتنا ہے کہ عام آدمی تین دن سے کم میں قرآن شریف ختم کرے تو اس کو اچھی طرح سمجھ نہیں سکتا، اس میں صرف فہم اور فقہ کی نفی کی گئی ہے ثواب کی نفی نہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص تلفظ کی رعایت رکھ کر اس طرح سے تلاوت کرتا ہے تو بغیر فہم کے بھی اس کو تلاوتِ قرآن کا ثواب ملے گا۔ البتہ معانی پر غور کرنے کی صورت میں جو مزید ثواب ملتا تھا وہ نہیں ملے گا، تلاوت کا ثواب الگ ہے اور تدبر کا الگ، تلاوت کے ثواب کے لئے الفاظِ قرآن کا تلفظ ہی کافی ہے فہم معانی شرط نہیں۔

عن زید بن ثابت قال أرسل إلی ابوبکر مقتل أهل الیمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده الخ ص۷۴۵ ۔ اس حدیث میں حضرت زید بن ثابت جمع قرآن کا قصہ بیان فرمارہے ہیں، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بعد خلافتِ راشدہ کے دور میں قرآن کریم دو مرتبہ جمع کیا گیا ہے ایک عہد صدیقی میں دوسرا عہد عثمانی میں۔ جمع صدیقی کا کچھ تذکرہ زیر بحث حدیث میں موجود ہے۔ اسی طرح جمع عثمانی کی کچھ تفصیل اگلی حدیث میں آرہی ہے مزید تفصیلات علوم القرآن کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہاں صرف حاصل اس موضوع کا پیش کیا جاتا ہے۔

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں قرآن کریم کی حفاظت کا زیادہ تر دار و مدار حفظِ صدر پر تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو قرآن کریم یاد کرانے اور یاد رکھوانے کا حق تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہوا تھا، لاتحرك به لسانك لتعجل به ان علینا جمعه وقرآنه نیز ارشاد ہے۔ سنقرئك فلا تنسی إلا ما شاء الله وغیرهما من الآیات صحابہ کرامؓ کی بھی ایک اچھی خاصی تعداد موجود تھی جو قرآن کریم کی حافظ تھی لیکن حفظِ صدر کے ساتھ ساتھ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم

لہ حضرت عثمان، سعید بن جبیر اور علقمہ کے آثار دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۵۰۲، ۵۰۳ ج ۲ و شرح معانی الآثار ص ۲۴۱ ج ۱ عبداللہ بن زبیر اور تمیم داری کے آثار دیکھئے شرح معانی الآثار ص ۲۴۱ ج ۱ باب جمع السور فی رکعت،

نے حفظِ کتابت کا ——— بھی اہتمام فرمایا، جب بھی کوئی آیت نازل ہوتی کسی صحابیؓ کو بلاکر وہ آیت پتھر، ہڈی چمڑا یا کسی اور چیز پر لکھوا لیتے، جن صحابہؓ سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مختلف اوقات میں کتابت وحی کا کام لیا کرتے تھے ان کی تعداد ملا علی قاریؒ نے چوبیس نقل کی ہے[۱]۔ ان میں سے اہم صحابی حضرت زید بن ثابتؓ بھی ہیں، اس کے علاوہ اور بھی بعض صحابہؓ نے قرآن کریم کی مختلف سورتیں یا آیات لکھ کر اپنے پاس رکھی ہوئی تھیں، اس طرح سے عہدِ رسالت میں ہی قرآن کی کتابت ہو گئی تھی، لیکن اس زمانہ میں پورا قرآن لکھا ہوا یکجا جمع نہیں تھا، مختلف چیزوں پر مختلف حصّے لکھے ہوئے تھے زیادہ زور ضبطِ صدر پر تھا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قرآن کریم کو مرتب شکل میں جمع نہ کرنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ کے زمانہ میں ہر وقت نئی آیات کے نزول اور بعض آیات کے نسخ کا احتمال رہتا تھا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ابتدائی دور میں مرتدین کے ساتھ مختلف جنگیں ہوئی ہیں ان میں سے ایک جنگ یمامہ بھی ہے جو مسیلمہ کذاب کے ساتھ لڑی گئی تھی۔ اس میں قرآن کریم کے حفاظ کی بہت بڑی تعداد شہید ہو گئی اس پر حضرت عمرؓ کو خیال ہوا کہ اگر اسی طرح جنگوں کا سلسلہ چلتا رہا اور ان میں حفاظ و قراء شہید ہوتے گئے تو کہیں حفاظتِ قرآن خطرہ میں نہ پڑ جائے یہ خدشہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں پیش کیا اور یہ تجویز پیش کی کہ قرآن کریم کو یکجا مرتب شکل میں جمع کرا دیا جائے، حضرت ابوبکرؓ کو پہلے تو اس سلسلہ میں تردد پیش آیا کہ جو کام آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نہیں کیا وہ میں کیسے کر دوں، لیکن طویل گفتگو کرنے کے بعد حضرت ابوبکر بھی اس کی ضرورت کے قائل ہو گئے، اس سلسلہ میں حضرات شیخین کی گفتگو کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً حضرت ابوبکر صدیقؓ اس اقدام سے اس لئے ہچکچا رہے تھے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کام کو نہیں کیا۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بعض خاص اسباب کی وجہ سے جمع قرآن نہیں فرمایا اب اس وقت جمع قرآن کرنا منشائے رسالت کے خلاف نہیں بلکہ عین مطابق ہے، اس کے بغیر آئندہ حفاظتِ قرآن مشکل ہو جائے گی۔ بعد میں حضرت ابوبکر نے بھی حضرت عمر کی رائے کی طرف رجوع کر لیا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس مقصد کے لئے حضرت زید بن ثابت کو مقرر کیا اور ان کے ساتھ حضرت عمرؓ کو بھی لگا دیا تھا۔ اور اس کام کے لئے حضرت ابوبکرؓ نے ان کو رہنما اصول بھی دیئے تھے ان کا اجمالی تذکرہ زیرِ بحث روایت میں اس طرح سے ہے۔ فتتبعت القرآن اجمعه من العسب و اللخاف وصدور الرجال میں نے قرآن کی آیات کو کھجور کی شاخوں اور پتھر کی تختیوں اور لوگوں کے سینوں سے تلاش کیا۔ مطلب یہ ہے کہ کسی آیت کے ثبوت کے دو طریقے ہو سکتے تھے ایک یہ کہ وہ آیت لوگوں کے سینوں میں

[۱] مرقات ص ۲۵ ج ۵

محفوظ ہو اور اس کو تواتر کے ساتھ نقل کر رہے ہوں دوسرا یہ کہ وہ آیت لکھی ہوئی مل جائے اور اس کے ساتھ یہ شہادت بھی مل جائے کہ یہ آیت آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے سامنے لکھی گئی تھی، ثبوتِ آیت کے لئے پہلا طریقہ ہی کافی تھا لیکن انہوں نے ایک طریقہ پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ہر آیت کو اس وقت درج کیا ہے جب دونوں طریقوں سے اس کا ثبوت مل گیا یعنی وہ آیت لکھی ہوئی بھی مل گئی اور صدورِ رجال سے بھی۔

حضرت زید فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں مجھے سورۂ براۃ کی آخری دو آیتیں صرف حضرت ابوخزیمہ انصاری کے پاس ملی ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ آیت ان کے علاوہ کسی اور کو یاد نہیں تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ لکھی ہوئی صرف ان کے پاس ملی ہے، یاد تو خود حضرت زید اور ان کے علاوہ اور بہت سے صحابہؓ کو تھی، یہ آیت بھی متواتر تھی لیکن چونکہ یہ التزام کر رکھا تھا کہ صرف صدورِ رجال سے ثبوت پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ خواہ یہ رجال کتنے ہی کیوں نہ ہوں۔ اس لئے تلاش تھی کہ یہ آیت کسی کے پاس لکھی ہوئی بھی مل جائے، اور آیات تو متعدد صحابہؓ کے پاس لکھی ہوئی مل گئیں۔ یہ آیت صرف ابوخزیمہ انصاری کے پاس لکھی ہوئی ملی۔

اس سے اگلی روایت میں جمع عثمانی کا اجمالی تذکرہ آرہا ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں لوگوں کی سہولت کے لئے قرآن کریم کو مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت دیدی گئی تھی۔ حضرت عثمان کے زمانہ تک لوگوں میں اس اجازت کی وجہ سے طرح طرح کے اختلافات پیدا ہونے لگ گئے تھے بعض لوگ اپنے ہی انداز قراءت کو سب سے بہتر خیال کرنے لگ گئے تھے۔ یہ صورتِ حال کسی قدر مدینہ میں بھی پائی جاتی تھی لیکن دور دراز کے نئے مفتوح علاقوں میں اس قسم کے اختلافات زیادہ پائے جاتے تھے۔ حضرت حذیفہؓ نے ارمینیا اور آذربائیجان کے علاقہ میں اس قسم کی صورتِ حال دیکھی تو واپس آکر حضرت عثمان کو اس طرف توجہ دلائی، حضرت عثمان نے سب لوگوں کو ایک قرأت پر متفق کرنے کا ارادہ فرمایا، آپ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا جمع کردہ مصحف جو اُمّ المؤمنین حفصہ کے پاس محفوظ تھا منگوایا اور صحابہؓ کی ایک جماعت کو دوبارہ جمع قرآن پر لگایا ان میں حضرت زید بن ثابت، عبداللہ بن زبیر، سعید بن العاص اور عبداللہ بن الحارث شامل تھے اس مقصد کے لئے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں جمع کردہ نسخہ جو حضرت اُمّ حبیبہؓ کے پاس محفوظ تھا منگوالیا گیا۔ صحابہؓ کی اس جماعت نے پوری تحقیق و تدقیق کے ساتھ قرآن کریم کا ایک نسخہ دوبارہ تیار کیا اس مرتبہ اس نئے نسخہ کا تقابل عہدِ صدیقی والے نسخہ کے ساتھ بھی کیا گیا اور مختلف صحابہؓ کے پاس آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے زمانہ میں لکھے گئے مختلف حصے جو موجود تھے ان کو دوبارہ جمع کیا گیا اس مرتبہ سورۂ احزاب کی آیت "من المؤمنین رجال صدقوا ما عاھدوا اللہ علیہ" لکھی ہوئی صرف حضرت خزیمۃ بن ثابت انصاری کے پاس ملی۔ یہ نسخہ تیار کرنے کے بعد اس کی کئی نقلیں تیار کرا کے مختلف علاقوں میں بھیج دیئے گئے اور لوگوں کو انہی مصاحف کے مطابق تلاوت کا پابند کر دیا گیا۔

اور ان کے علاوہ باقی مصاحف کو جلانے کا حکم دے دیا گیا۔ یہ جلانا اساءۃ ادب میں داخل نہیں کیونکہ یہ کام قرآن ہی کی حفاظت کے لئے کیا گیا تھا، حضرت عثمانؓ کی اس کوشش سے اُمت ایک بہت بڑے فتنے سے محفوظ ہو گئی۔

جمع صدیقی اور جمع عثمانی میں بہت سے فرق ہیں مثلاً ایک فرق یہ ہے کہ دونوں جمعوں کا محرک دواعی اور مقصد الگ الگ تھا، جمع صدیقی کا مقصد قرآن حکیم کو ایک جگہ کتابی شکل میں جمع کرنا تھا اور جمع عثمانی کا مقصد باقی لغات کو ختم کر کے صرف لغت قریش پر جمع کرنا تھا، دوسرا فرق جو اسی پر متفرع یہ ہے کہ عہد صدیقی میں قرآن کریم کو مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت برقرار رکھی گئی تھی، عہد عثمانی میں صحابہؓ کرام کے مشورہ سے یہ بات طے ہوئی تھی کہ مختلف لغات پر پڑھنے کی اجازت چونکہ ایک وقتی اور عارضی ضرورت کی وجہ سے تھی، اب اس اجازت کی ضرورت نہیں رہی بلکہ اس کے نقصانات ظاہر ہونے لگے ہیں اس لئے اب یہ اجازت ختم کر دینی چاہیئے، صحابہؓ کرام کی نظر میں منشائے رسالت یہی تھا کہ ایسی صورت میں یہ اجازت ختم کر دی جائے اس لئے اب صرف لغت قریش ہی باقی رہ گئی۔

عن ابن عباس رضؓ قال قلت لعثمان ما حملکم علی أن عمدتم إلی الأنفال الخ ص۱۹۲۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے حضرت عثمانؓ سے سورۂ انفال و براءۃ کی مصحف میں کتابت کے متعلق تین سوال کئے ہیں۔

(۱) قرآن کریم کی جن سورتوں کی آیات سو یا اس سے زائد ہیں وہ مئین کہلاتی ہیں اور جن کی آیات اس سے کم ہیں وہ مثانی کہلاتی ہیں، اس اعتبار سے سورۂ براءۃ مئین میں سے ہے اور سورۂ انفال مثانی میں سے۔ سوال یہ ہے کہ مصحف عثمانی کی ترتیب میں سورۂ انفال کو جو مثانی میں سے ہے اس سورت کے ساتھ کیوں ملا دیا جو مئین میں سے ہے، ان دونوں میں ربط اور مناسبت ہونی چاہیئے۔

(۲) قرآن کریم کی ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ لکھی گئی ہے۔ سورۂ براءۃ کے شروع میں بسم اللہ کیوں نہیں لکھی۔؟

(۳) قرآن کریم کی پہلی سات لمبی سورتوں کو السبع الطوال کہا جاتا ہے یہ سورتیں بقرہ سے لے کر سورۂ انفال تک بنتی ہیں سورۂ انفال کا شمار سبع طوال میں سے ہے ــــــــــ سورۂ براءۃ ان میں سے نہیں حالانکہ سورۂ براءۃ زیادہ لمبی ہے اس کا شمار سبع طوال میں ہونا چاہیئے تھا اور یہ اس صورت میں ہوتا جبکہ اس کو سورۂ انفال پر مقدم کیا جاتا، سورۂ انفال کو سورۂ براءۃ پر کیوں مقدم کیا گیا؟

حضرت عثمانؓ نے ان سوالوں کے جو جواب دیئے ہیں وہ بالترتیب یہ ہیں۔

(۱) پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ دونوں سورتوں کا مضمون ملتا جلتا ہے (قصتها شبيهة بقصتها) لہٰذا دونوں کو اکٹھا رکھا گیا۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کوئی نئی آیت نازل ہوتی تو کسی صحابی کو بلاکر لکھوالیتے اور انہیں یہ بھی فرمادیتے کہ یہ آیت فلاں سورت کی فلاں آیت کے ساتھ لکھ دو. جب کسی آیت کے ساتھ بسم اللہ بھی نازل ہوتی تو یہ دلیل ہوتی تھی اس بات کی کہ یہاں سے نئی سورت شروع ہو رہی ہے. گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی بھی آیت نازل ہوتی تو اس کے بارہ میں دو احتمال ہوتے ایک یہ کہ وہ کسی سابقہ سورت کا جزء ہو دوسرا یہ کہ یہاں سے مستقل سورت شروع ہو رہی ہو اگر کسی آیت سے پہلے بسم اللہ بھی نازل ہوجاتی تو دوسرا احتمال متعین ہوجاتا اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالتصریح فرمادیتے کہ اس کو فلاں سورت میں لکھ لو. تو پہلا احتمال متعین ہوجاتا ہے سورۂ براءت کی ابتداء کے متعلق بھی یہی دونوں احتمال تھے. لیکن باقی آیات میں تو کسی ایک احتمال کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی ہوگئی تھی لیکن یہاں کوئی احتمال متعین نہیں ہو یہ بھی متعین نہ ہوا کہ یہ مستقل سورت ہے کیونکہ بسم اللہ نازل نہیں ہوئی اور یہ بھی متعین نہ ہوا کہ سورۂ انفال کا جزء ہے کیونکہ جزئیت کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح نہیں فرمائی دونوں احتمال باقی رہے ہم نے بھی ترتیب میں دونوں احتمالوں کی رعایت کی کوشش کی ہے. چونکہ سورۂ انفال کی جزئیت کا بھی احتمال تھا اس لئے ان دونوں کے درمیان بسم اللہ نہیں لکھی، اور چونکہ مستقل سورت ہونے کا بھی احتمال تھا اس لئے دونوں سورتوں کے درمیان ایک سطر چھوڑ دی گئی.

سورۂ براءت کے شروع میں بسم اللہ نہ لکھنے کی اصل وجہ وہی ہے جو اس روایت سے معلوم ہوئی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سورت کے شروع میں بسم اللہ نازل نہ ہونا اور اس کی وجہ سے احتمال جزئیت کا بھی باقی رہ جانا. باقی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اس سورت کے شروع میں بسم اللہ کیوں نازل نہیں ہوئی، اس میں مختلف حکمتیں بیان کی جاسکتی ہیں مثلاً بعض مفسرین نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ بسم اللہ امان کے لئے ہے اور سورۂ براءت میں عدم امان اور براءت کا اعلان ہے اس لئے اس موقعہ پر بسم اللہ نازل نہیں ہوئی لیکن یہ محض حکمت ہے.

(۳) تیسرے سوال کے دو جواب اس روایت سے سمجھ میں آتے ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ سورۂ انفال مدنی زندگی کے ابتدائی دور میں نازل ہوئی ہے اور سورت براءت مدنی زندگی کے

آخری دور میں، گویا سورۂ انفال ترتیب نزولی میں سورۂ براءت سے مقدم ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف سے کسی فرمان کے بغیر ترتیب نزولی کو بدلا نہیں جاسکتا اس لئے اسی ترتیب کو باقی رکھا گیا دوسرا جواب یہ ہے کہ سورۂ براءت کے بارہ میں اشتباہ تھا سورۂ انفال کے جزء ہونے کا. اگر اس کو سورۂ انفال پر مقدم کر دیتے اور بسم اللہ نہ لکھتے تو شبہ ہوتا سورۂ اعراف کے جزء ہونے کا (اور بسم اللہ لکھتے تو بھی درست نہ ہوتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بسم اللہ نہیں لکھوائی)

اس بات پر علماء کا اجماع ہے کہ سورتوں کی آیات کی ترتیب توقیفی اور سمعی ہے، قرآن کریم کی سورتوں کے بارہ میں راجح یہ ہے کہ ان کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ جمہور کی یہی رائے ہے۔

کتاب الدعوات

الدعوات دعوۃ کی جمع ہے بمعنی دعاء۔ دعاء کا معنی ہے "طلب الأدنیٰ من الأعلیٰ شیئاً علی وجہ الاستکانۃ" اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ جب کوئی ضرورت پیش آئے تو دعاء کرنا افضل ہے یا سکوت اکثر علماء وصوفیاء امت کی رائے یہ ہوئی ہے کہ دعاء کرنا افضل ہے بعض صوفیہ کی رائے یہ ہوئی ہے کہ سکوت اور تفویض افضل ہے۔ حق تعالیٰ کے فیصلہ پر راضی رہنا چاہیئے خود کچھ نہیں مانگنا چاہیئے۔ صحیح رائے جمہور ہی کی ہے اس لئے کہ کتاب وسنت کی بے شمار نصوص دعاء کی افضلیت پر دلالت کر رہی ہیں۔ قرآن کریم نے بہت سے انبیاء کی دعائیں نقل کی ہیں، دعاء کرنا تفویض کے منافی نہیں ہے۔ حق تعالیٰ سے دعاء بھی کرنی چاہیئے حق تعالیٰ کا حکم سمجھ کر اور اپنے آپ کو محتاج سمجھ کر اور اس کے ساتھ دل میں تفویض وتوکل کے جذبات بھی ہونے چاہئیں کہ حق تعالیٰ جس حالت میں بھی رکھیں گے راضی رہوں گا۔ جب مانگنے کی حالت میں بھی کیفیت قلبی یہ ہے کہ حق تعالیٰ جو معاملہ فرمائیں گے اسی پر مطمئن رہوں تو فضیلت دعاء اور تفویض جمع ہوگئیں ان میں کوئی منافات نہیں ہے۔

بعض نصوص سے دعاء نہ کرنے کی مذمت معلوم ہوتی ہے یہ مذمت اس وقت ہے جبکہ دعاء نہ کرنے کا منشاء استکبار ہو۔ اگر تفویض کے غلبہ کی وجہ سے دعاء نہیں کرتا تو اس پر یہ وعید نہیں ہے ایسے ہی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ جس شخص کو قرآن کریم میں مصروفیت کی وجہ سے یا ذکر اللہ میں مصروفیت کی وجہ سے دعاء کا موقعہ نہ ملے تو حق تعالیٰ اس کو بغیر مانگے ہی بہت کچھ عطاء فرما دیتے ہیں۔

الدعاء هو العبادة ص۱۹۴ یہاں مسندین معرفہ ہیں اور مسندین کا معرفہ ہونا مفید حصر ہوتا ہے۔ یہاں پر حصر مبالغہ کے لئے ہے مطلب یہ ہے کہ اصل عبادت ہے ہی دعاء۔ عبادت کا معنی ہے اپنے آپ کو کسی عظیم ترین ہستی کے سامنے انتہاء درجہ مٹا دینا اور انتہاء درجہ ذلیل کر دینا اور دعاء میں یہ چیز سب سے زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ بندہ جب حق تعالیٰ سے دعاء کرتا ہے تو وہ اقرار کرتا ہے اپنی بے بسی اور عاجزی کا کہ میں کچھ نہیں کر سکتا اور دوسری مخلوقات بھی کچھ نہیں کر سکتیں بنانے اور بگاڑنے والی ذات صرف حق تعالیٰ کی ہے۔ دعاء کرنے والے نے اپنے آپ کو بھی اپنی نظروں سے گرا دیا اور دوسری مخلوقات کو بھی۔ یہی تذلیل روح ہے عبادت کی جو دعاء میں بدرجہ اتم موجود ہے۔

یہی مضمون اگلی حدیث میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ الدعاء مخ العبادة دعاء عبادت کا مغز ہے۔

ثم قرأ وقال ربکم ادعونی استجب لکم۔ اس آیت کریمہ میں وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دعاء کرو میں قبول کروں گا۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات انسان دعاء کرتا ہے لیکن وہ دعاء قبول نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دعاء قبول نہ ہونے کی وجہ بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ اس میں دعاء کے شرائط و آداب موجود نہیں ہوتے۔ اگر پورے شرائط و آداب کے ساتھ دعاء کی جائے تو ضرور قبول ہوتی ہے۔ البتہ قبولیت کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض اوقات قبولیت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ اس کو وہی چیز عنایت فرما دیتے ہیں جو اس نے مانگی ہوتی ہے اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو چیز بندہ نے مانگی ہوتی ہے حق تعالیٰ کے علم میں وہ اس کے لئے مفید نہیں ہوتی بندہ کا علم ناقص ہے اس کو اپنے نفع نقصان کا علم نہیں ہوتا۔ بعض اوقات اس کی دعاء بعینہ قبول کر لینا خود اس کے حق میں مضر ہوتا ہے ارشاد ربانی ہے ولو اتبع الحق اھوائھم لفسدت السموات والأرض ومن فیھن اس لئے ایسے موقعہ پر وہ خواہش پوری نہ کرنا ہی قبولیت دعاء ہے۔ لیکن حق تعالیٰ صرف اسی پر کفایت نہیں فرماتے بلکہ اپنی رحمت سے بعض اوقات اس دعاء کے بدلہ میں اس سے کوئی ایسی مصیبت اور بلا ٹال دیتے ہیں۔ جو اس پر نازل ہونے والی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کی یہ دُعاء آخرت کے لئے ذخیرہ کر کے رکھ لیتے ہیں آخرت میں اس کو اس کا ثواب عطاء فرمائیں گے۔

عن سلمان الفارسی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرد القضاء إلا الدعاء ولا یزید فی العمر إلا البر ص۱۹۵۔

اس حدیث میں ہے تقدیر صرف دعاء ہی سے ٹلتی ہے۔ اس پر اشکال ہے کہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک تقدیر تو ٹل نہیں سکتی پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہو گا اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ کلام بنا بر فرض و تقدیر ہے، مقصود دعاء کا اثر سمجھانا ہے مطلب یہ ہے کہ دعاء اتنی موثر چیز ہے کہ اگر بالفرض تقدیر کسی چیز سے ٹل سکتی ہوتی تو وہ دعاء ہوتی۔

(۲) تقدیر کی دو قسمیں ہیں تقدیر معلق اور تقدیر مبرم۔ تقدیر معلق وہ ہوتی ہے جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے۔ مثلاً اگر فلاں نے یہ چیز کھائی تو فلاں بیماری لگ جائے گی اور تقدیر مبرم وہ ہوتی ہے جو کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو۔ یہاں القضاء سے مُراد تقدیر معلق ہے تقدیر معلق میں تبدیلی ہو سکتی ہے مثلاً یہ لکھا ہوتا ہے کہ اگر فلاں شخص نے دعاء نہ کی تو اس پر فلاں مصیبت نازل ہو گی، اب اگر وہ دُعاء کر لیتا ہے تو اس پر یہ مصیبت نازل نہیں ہوتی۔

(۳) رد قضاء سے مُراد ہے اس کو آسان کر دینا اور اس میں تخفیف کر دینا، یعنی بعض اوقات کسی پر کوئی مصیبت مقدر ہوتی ہے وہ اس پر نازل ہو کے رہتی ہے، البتہ اگر وہ حق تعالےٰ سے دُعاء کر لیتا ہے تو حق تعالیٰ اس مصیبت

کو برداشت کرنا اس پر آسان کر دیتے ہیں، بعض اوقات وہ مصیبت کو اتنی آسانی سے برداشت کر لیتا ہے کہ گویا اس پر مصیبت نازل ہوئی ہی نہیں تھی۔ اب اس حدیث کا معنی اگلی حدیث إن الدعاء ینفع مما نزل ومما لم ینزل کے قریب قریب ہوگا۔ کیونکہ نازل شدہ مصیبت میں دعاء کے نافع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو دعاء کی برکت سے حق تعالیٰ اس مصیبت کو جلدی دور فرما دیتے ہیں یا پھر برداشت میں سہولت پیدا فرما دیتے ہیں۔

ولا یزید فی العمر إلا البر ص۱۹۵۔

صرف نیکی ہی سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے۔ اس پر بھی اشکال ہے کہ دوسری نصوص سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ موت کا جو وقت حق تعالیٰ نے مقرر کر رکھا ہے اس سے نہ آگے ہو سکتی ہے نہ پیچھے إذا جاء اجلهم لا یستاخرون ساعة ولا یستقدمون۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس کی جو عمر مقرر ہے اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔

(۱) یہ کلام بھی بناء بر فرض و تقدیر کے کی گئی ہے۔ یعنی اگر بالفرض کوئی ایسی چیز ہوتی جو عمر کو زیادہ کر سکتی ہوتی تو وہ بر اور نیکی ہوتی۔

(۲) یہاں عمر سے مراد وہ عمر ہے جو معلق ہو کسی شرط کے ساتھ۔ مثلاً اگر یہ حسن سلوک کرے گا تو اس کی عمر ستر برس کی ہوگی اور اگر نہیں کرے گا تو ساٹھ برس کی، وہ تقدیر کے مطابق حسن سلوک کر لیتا ہے اور اس کی عمر ستر برس کی ہو گئی تو ساٹھ کی بجائے ستر برس کی عمر دینے والے تو حق تعالیٰ ہی ہیں لیکن چونکہ یہ دس سال معلق تھے بر کے ساتھ اس لئے اس زیادتی کی نسبت مجازاً بر کی طرف کر دی گئی۔

(۳) عمر میں زیادتی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ حسی زیادتی ہو جائے مثلاً ساٹھ کی بجائے ستر سال کی عمر ہو جائے دوسری صورت زیادت فی العمر کی یہ ہے کہ عمر تو اس کی ساٹھ برس کی ہی رہے لیکن حسن سلوک کی وجہ سے عمر میں اتنی برکت ہو جائے کہ اس میں وہ اتنا کام کر جائے جو عام آدمی مثلاً اسی سال میں کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ حسن سلوک کرنیوالے کی عمر ضائع نہیں ہوتی۔ عربی زبان میں بعض اوقات بے کار زندگی کو موت اور باکار زندگی کو حیات سے تعبیر کر دیتے ہیں ارشاد ربانی ہے۔ اومن کان میتاً فاحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها۔

وعنه قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه فی الدعاء حتی یری بیاض ابطیه ص۱۹۶۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعاء کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا احادیث کثیرہ سے ثابت ہے۔ آپ ہاتھ کہاں تک اور کس طرح اٹھاتے تھے اس میں صاحب مشکوٰۃ نے بھی مختلف روایات پیش کر دی ہیں، اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول تقریباً سینہ کے برابر تک ہاتھ اٹھانے کا تھا اس طرح سے کہ ہاتھ کا اندرونی حصہ منہ کی طرف ہو بعض اوقات آپ نے اس سے بھی زیادہ اٹھائے ہیں بعض اوقات ہاتھ آگے بڑھا کر منہ کے برابر تک اٹھائے ہیں یہاں تک کہ آپکی بغلوں کی سفیدی بھی نظر آنے لگی۔ اسیطرح آپنے ہاتھ کا اندرونی حصہ نیچے کی طرف کر کے بھی دعاء کی ہے حضرت ابن عباسؓ اسی کو دعاء ابتہال کہہ رہے ہیں، اس طرح سے آپ نے کبھی کبھار کیا ہے الحاح وزاری کے جوش میں وگرنہ عام حالات میں آپ کا معمول سینہ کے برابر ہاتھ اٹھانے اور ہاتھ کے اندرونی حصہ کو منہ کی طرف کرنے کا تھا حضرت ابن عمرؓ سینہ سے اوپر ہاتھ اٹھانے کو بدعت فرما رہے ہیں یہ اس وقت کی بات کر رہے ہیں جبکہ آدمی اس کو اپنی مستقل اور عمومی عادت بنالے۔

عن ابی بن کعب قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا ذکر أحداً فدعا له بدأ بنفسه ص۱۹۶۔

اگر کسی دوسرے مسلمان بھائی کے لئے دعاء کرنی ہو تو اس کا ایک ادب یہ بھی ہے کہ اس کے لئے دعاء کرنے سے پہلے اپنے لئے دعاء کرلے مثلاً یوں کہے "اللّٰھم اغفرلی وله" اس لئے کہ پہلے اپنے لئے دعاء نہ مانگنا اس میں استغناء کی صورت پائی جاتی ہے گویا وہ اپنے آپ کو محتاج نہیں سمجھ رہا۔ نیز دوسرے مسلمان کا بھی اسی میں فائدہ زیادہ ہے کہ پہلے اپنے لئے دعاء کرلی جائے کیونکہ مثلاً اللّٰھم اغفرلی وله کہے گا تو پہلے اپنے لئے مغفرت کی دعاء کر چکا ہوگا اب مغفور زبان کے ساتھ دوسرے مسلمان کے لئے دعاء کرے گا تو قبولیت کی زیادہ توقع ہوگی۔

باب الاستغفار والتوبة

استغفار باب استفعال کا مصدر ہے اس کا معنی ہے طلب المغفرت، مغفرة مصدر میمی ہے اس کا معنی ہے ڈھانپنا چھپالینا، یہاں مغفرت سے مراد ہے محو الذنب وازالة اثره ووقاية شره[1]۔
توبہ مصدر ہے تاب یتوب کا۔ اس کا معنی ہے رجوع کرنا لوٹنا، توبہ کی نسبت کبھی عبد کی طرف ہوتی ہے اور کبھی حق تعالیٰ کی طرف۔ اگر اس کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کی جائے اور کہا جائے۔ تاب اللہ تو مطلب ہوتا ہے۔ تاب اللہ عن القهر الی الرحمة۔ پہلے حق تعالیٰ کا معاملہ بندے کے ساتھ قہر والا تھا اب حق تعالیٰ نے معاملہ تبدیل کرلیا اور رحمت والا معاملہ شروع کردیا۔ اسی طرح کبھی تاب اللہ کا معنی ہوتا ہے وفق اللہ للتوبة، تقبل توبة۔ جب توبہ کی نسبت بندے کی طرف کی جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے۔

[1] دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۹۴ ج ۳

کفروشرک سے ایمان کی طرف رجوع کرنا، معصیت سے اطاعت کی طرف رجوع کرنا وغیرہ وغیرہ یعنی کسی بھی ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت کی طرف رجوع کرنا بعض حضرات نے توبہ کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے "الرجوع عن المعصية والندم عليها من حيث أنها معصية مع صدق العزم بقلبه على أن لا يعود وقضاء مافات فيما يمكن قضاءه في حقوق الله ورد المظالم في حقوق العباد" اس میں توبہ کی حقیقت اور اس کی شرائط وغیرہ کو جمع کر دیا گیا ہے۔ توبہ کے لئے ضروری ہے کہ آدمی اس گناہ سے باز آجائے اور پہلے کئے پر شرمندگی ہو اس حیثیت سے کہ اس نے حق تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔ اگر گناہ کو ترک نہ کیا ہو اور بظاہر لفظوں سے توبہ کے کلمات کہہ رہا ہو تو یہ توبہ شمار نہیں ہوگی، اسی طرح اگر گناہ چھوڑ دیا لیکن پہلے کئے پر کسی درجہ میں بھی ندامت نہیں ہے تو بھی توبہ معتبر نہیں ہوگی، اسی طرح کسی معصیت کی وجہ سے کوئی دنیوی نقصان ہوگیا اس پر پشیمان ہے دل میں یہ احساس بالکل نہیں ہے کہ میں نے حق تعالیٰ کی نافرمانی کی ہے۔ صرف ایسی ندامت ہے جیسی جائز ظاہری اسباب کے اختیار کرنے پر نقصان کی صورت میں ہوتی ہے تو یہ ندامت بھی توبہ کا حصہ شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس معصیت پر ندامت معصیت کی حیثیت سے نہیں، توبہ کے لئے تیسری چیز یہ ضروری ہے کہ آئندہ کے لئے یہ معصیت نہ کرنے کا دل میں سچا عزم ہو، اگر بظاہر توبہ کر رہا ہے لیکن دل میں خیال ہے دوبارہ یہ معصیت کرنے کا تو یہ توبہ نہیں ہوگی۔ توبہ کے متممات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کچھ فرائض یا واجبات چھوٹے ہوئے ہوں تو حسب ہمت وفرصت ان کی قضاء شروع کر دے اور اگر حقوق العباد میں سے کوئی حقوق ذمہ میں ہوں تو ان کی ادائیگی کا بھی اہتمام کرے یا صاحب حق سے معاف کرائے

ترجمۃ الباب میں استغفار اور توبہ دونوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ دونوں کا ایک ہی معنیٰ ہے یا دونوں میں کچھ فرق بھی ہے۔ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر صرف استغفار یا صرف توبہ کا لفظ بولا جائے تو دونوں کا معنیٰ تقریباً ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر دونوں لفظ اکٹھے مذکور ہوں تو ان میں فرق ہونا چاہیئے۔ فرق کی تقریریں مختلف ہوسکتی ہیں۔ مثلاً فرق کی ایک تقریر یہ بھی ہے کہ استغفار کا معنیٰ ہے "وقاية شر ما مضى" یعنی جو گناہ پہلے ہو چکے ہیں ان پر ندامت کے ساتھ ان کے دنیوی یا اخروی برے اثرات سے پناہ مانگنا اور توبہ کا معنیٰ ہے "طلب وقاية شر ما يخافه في المستقبل" یعنی مستقبل میں معصیت کے صدور سے پناہ مانگنا، یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ استغفار سے مراد ہے سابقہ گناہ پر ندامت وشرمندگی اور توبہ سے مراد ہے آئندہ کے لئے اس سے باز رہنے کا عزم دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے استغفار سے مراد ہے معصیت چھوڑ دینا اور توبہ سے مراد طاعت

---

(۱) دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۹۴ ج ۳۔

والا راستہ اختیار کرلینا، ان سب تقریرات میں استغفار کا مرحلہ پہلے ہے اور توبہ کا بعد میں، قرآن کریم سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے ارشاد ہے " استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ "۔

توبہ و استغفار کے کئی مواقع ہیں اور ہر موقع پر اس کی اہمیت بھی دوسرے سے مختلف ہے، مثلاً توبہ استغفار کی ایک صورت یہ ہے کہ کفر و شرک سے باز آجائے اس سے توبہ کرلے، یہ توبہ خلود فی النار سے بچنے کے لئے اور دخول فی الجنۃ کے لئے شرط ہے، اسی طرح کوئی معصیت سرزد ہوجائے اس سے بھی توبہ کرنا ضروری ہے اس کے بغیر دخول فی النار کا خطرہ ہے اسی طرح مکروہ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کاموں پر بھی استغفار کرنا چاہیئے، ان مواقع کے علاوہ ایک اور موقعہ پر بھی استغفار مستحب ہے۔ اور وہ موقعہ ہے طاعات سے فراغت کا۔ کسی نیک کام سے فارغ ہونے کے بعد بھی استغفار مستحسن ہے۔ اس استغفار کے استحسان پر کتاب وسنّت کی بہت سی نصوص دلالت کررہی ہیں مثلاً قرآن کریم میں ایک جگہ نیک اور متقی لوگوں کے اوصاف بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے والمستغفرین بالأسحار۔ اسی کی وضاحت دوسری جگہ اس طرح سے کی گئی ہے کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون وبالأسحار ھم یستغفرون، یہاں ساری رات عبادت کرنے کے بعد استغفار کرنے کی تحسین فرمائی جارہی ہے، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو سورۂ نصر میں منصبِ رسالت کے فرائض کی تکمیل کے بعد استغفار کا حکم دیا گیا ہے، اسی طرح حدیث میں وضوء کے بعد کی جو دعائیں آرہی ہیں ان میں بھی توبہ؁ استغفار موجود ہے، اشھد أن لا إلہ الا أنت استغفرك وأتوب الیك اور اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین نماز کے بعد آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تین بار " استغفر اللہ " فرمایا کرتے تھے ان ساری باتوں سے معلوم ہوا کہ جس طرح کسی نامناسب کام سرزد ہوجانے پر ________ استغفار کیا جاتا ہے اسی طرح طاعات پر بھی استغفار کرنا مستحسن امر ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ خواہ کتنی ہی بلندیوں پر پہنچ جائے اور وہ طاعت و عبادت کے حقوق کی رعایت کی کتنی ہی کوشش کرلے وہ حق تعالیٰ کی شایان شان کوئی طاعت انجام نہیں دے سکتا، حق تعالیٰ واجب ہیں اور بندہ ممکن ہے اس کے ہر ہر فعل میں امکان کی خامیاں اور کمزوریاں موجود رہیں گی طاعت کے بعد جو استغفار کیا جاتا ہے وہ انہی خامیوں اور کمزوریوں پر کیا جاتا ہے جو ہر ممکن کے لئے لازم ہیں۔

اس باب کی پہلی حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا ارشاد آرہا ہے کہ میں دن میں ستر سے زیادہ مرتبہ استغفار کرتا ہوں، مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ استغفار آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم

لہ فرق کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو التعلیق الصبیح ص ۹۴، ۹۵، ج ۳۔

کی عصمت کے منافی نہیں کیونکہ استغفار صرف کسی گناہ کے سرزد ہونے پر ہی نہیں کیا جاتا بلکہ طاعت کے بعد بھی استغفار کرنا مستحسن ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا استغفار بھی کسی معصیت کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ یہ استغفار استغفار من الطاعۃ کے قبیل سے تھا۔ اس کی وضاحت "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں بھی ہو چکی ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے استغفار کی اور بھی توجیہات کی گئی ہیں مثلاً بعض نے یہ فرمایا ہے کہ آپ کا استغفار امت کی تعلیم کے لئے تھا یعنی مقصد یہ بتلانا ہے کہ جب نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جو کہ گناہوں سے معصوم ہیں صرف طاعات پر اتنا استغفار کرتے ہیں تو اُمتی جن سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہوتے رہتے ہیں۔ انہیں تو بدرجہ اولیٰ استغفار کی کثرت کرنی چاہیئے۔

ص۲۰۳ وعن الأغر المزنی قال قال رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم انہ لیغان علی قلبی الخ

غین بمعنی غیم ہے بادل، بعض نے کہا کہ غین ہلکے بادل کو کہتے ہیں، یہاں غین سے مراد مطلق تغطیہ ہے مظاہر حق[1] میں "لیغان علی قلبی" کا ترجمہ کیا گیا ہے "البتہ پردہ کیا جاتا ہے دل میرے پر" اشعۃ اللمعات[2] میں ترجمہ کیا گیا ہے "ہر آئینہ پردہ کردہ میشود بردل مَن" حدیث میں جس غین کا ذکر ہے اس سے کیا مراد ہے اس میں مختلف اقوال ہیں

① یہ حدیث متشابہات میں سے ہے، اتنی بات مان لینی چاہیئے کہ آپ کے قلب مُبارک پر غین ہوتا تھا۔ یہ غین کیا ہوتا تھا اس سے سکوت اختیار کرنا چاہیئے۔

② غین سے مراد خلافِ اولیٰ کاموں اور اجتہادی غلطیوں کا غین ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ انبیاء علیہم السلام صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں لیکن بعض اوقات کسی کام کے افضل طریقہ کو چھوڑ کر فاضل اختیار کر لیتے ہیں یا ان سے اجتہادی غلطی ہو جاتی ہے۔ نبی اتنی سی بات پر سخت پریشان ہو جاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے قلب پر اس کا بہت اثر پڑا ہے اسی اثر کو یہاں غین سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس غین کو دور کرنے کے لئے آپ استغفار فرمایا کرتے تھے۔

③۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم طاعات اور نیکیوں پر استغفار فرمایا کرتے تھے، اس استغفار کا منشا ذوقِ طاعت کی بلندی اور اس بات کا شدید احساس ہے کہ میں حق تعالیٰ کی عظمتِ شان کے لائق حقِ طاعت ادا نہیں کر سکا۔ بندہ حق تعالیٰ کے جتنا قریب ہوتا چلا جاتا ہے اور جتنا حق تعالیٰ کی معرفت... ان کی عظمت کے احساس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اتنا ہی بندے کا یہ احساس شدید ہوتا رہتا ہے کہ میں ان کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہوں ص۲۰۶ پر حضرت ابنِ مسعودؓ کا یہ ارشاد آ رہا ہے کہ مؤمن

---

[1] مظاہرِ حق ۲۹۴ ج ۲ [2] اشعۃ اللمعات ص ۲۳۶ ج ۲۔

(کامل، اپنے گناہوں کے متعلق یوں خیال کرتا ہے کہ گویا اس پر ایک بہت بڑا پہاڑ ہے جس کے اس پر گرنے کا خطرہ ہے اور فاجر آدمی گناہ کر کے یہ سمجھتا ہے کہ کوئی مکھی ناک پر بیٹھی تھی۔ اس نے ہاتھ سے اُڑا دی یعنی فاجر اپنے گناہوں کو کچھ بھی نہیں سمجھتا اور مؤمن کامل اپنے گناہ کو پہاڑ سمجھتا ہے، اس فرق کی وجہ دونوں کے اندر حق تعالیٰ کی معرفت اور احساسِ عظمت میں فرق ہے۔ مؤمن میں چونکہ معرفت اور عظمت حق کا احساس زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ اپنی کوتاہی پر بہت زیادہ پشیمان ہو جاتا ہے نبی چونکہ حق تعالیٰ کی معرفت میں سب سے آگے ہوتے ہیں اس لئے ان کو سارا وقت عبادت میں صرف کرنے کے باوجود اور ہر قسم کے صغیرہ وکبیرہ گناہوں سے معصوم ہونے کے باوجود اس بات کا شدید احساس رہتا ہے کہ میں حق تعالیٰ کی عظمت شان کے لائق ادائیگی حقوق میں کوتاہ ہوں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا لہ۔ تقوی اللہ اور علم باللہ کو جمع کر کے شاید اسی بات کی طرف اشارہ مقصود ہو۔ قرآن کریم میں بھی ارشاد ہے انما يخشى الله من عباده العلماء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم باللہ، معرفتِ حق اور احساسِ عظمتِ حق کی وجہ سے جو شدید قسم کا احساس پیدا ہوتا تھا اپنی کوتاہی کا اس کو غین سے تعبیر کیا جا رہا ہے۔

(۴) عام سالک کی بھی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر وقت مشاہدۂ حق میں مصروف رہے، ہر وقت اپنے محبوبِ حقیقی کے ساتھ راز و نیاز رہے، اپنی اس کیفیت میں کسی ضرورت کی وجہ سے بھی کمی ہو جاتی ہے تو اس پر یہ بات بہت شاق ہوتی ہے اور اس کی یہ حالت ہوتی ہے۔

؎ بر دل سالک ہزاراں غم بود   گر ز باغ دل خلالے کم شود

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم محبتِ حق میں سب سے بڑھے ہوئے ہیں اس لئے آپ مشاہدۂ حق کی لذت سے بھی سب سے زیادہ آشنا ہیں آپ نہیں چاہتے کہ ایک لمحہ بھی اشتغال بالمخلوق میں گزارا جائے لیکن تعلیم وتبلیغ کی ذمہ داریاں پوری کرنے کے لئے آپ کو مخلوق کے ساتھ بھی اشتغال رکھنا پڑھتا تھا۔ گویہ اشتغال بھی حق تعالیٰ ہی کے حکم سے تھا اور مخلوق کے ساتھ تعلق کے وقت بھی حق تعالیٰ سے غافل نہیں رہتے تھے۔ بلکہ مخلوق کو آئینہ بنا لیتے تھے مشاہدۂ باری تعالیٰ کا نظر ان مشاغل میں بھی حق تعالیٰ کی طرف رہتی تھی لیکن واسطہ کے کے ساتھ آپ پر یہ واسطہ بھی بہت گراں تھا۔ اور یہ تڑپ تھی کہ سارا وقت حق تعالیٰ کے ساتھ بلا واسطہ راز و نیاز کے ساتھ گزار لیا جائے۔ آپ معمولی سے واسطہ اور آئینہ کو بھی غین، پردہ اور حجاب سمجھتے تھے اسی طرح آپ کو ضرورت کی وجہ سے بہت سے مباحات اکل شرب وغیرہ میں بھی مشغول ہونا پڑتا تھا۔

لہ صحیح البخاری ص ۷ ج ۱۔

یہ مباحات بھی آپ کے قلب مبارک کو حق تعالیٰ سے غافل نہیں کرسکتی تھیں۔ لیکن بہرحال ایک واسطہ تو آجاتا تھا آپ اس کو بھی غین سمجھتے تھے اور اس پر استغفار کیا کرتے تھے۔

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم والذی نفسی بیده لو لم تذنبوا لذهب الله بکم ولجاء بقوم یذنبون الخ ص۲۰۳۔

حق تعالیٰ نے اس کائنات کو اپنی صفات کا مظہر بنایا ہے، حق تعالیٰ کی صفات میں سے "الستار" "الغفار" وغیرہ بھی ہیں، ان صفات کے مظاہرہ کے لئے حق تعالیٰ نے ایسی مخلوق پیدا کی جس میں خیر اور شر دونوں مادے ہیں یہ مخلوق انسان ہے، انسان پر کبھی شر کا مادہ غالب آجاتا ہے اور اس سے شر کا صدور ہوجاتا ہے پھر دوبارہ خیر کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اپنی شرارت پر نادم ہوکر اس سے معافی مانگ لیتا ہے حق تعالیٰ اس کی پردہ پوشی بھی فرماتے ہیں اور اس کو معاف بھی فرمادیتے ہیں۔ اس طرح سے حق تعالیٰ کی ان صفات کا مظاہرہ بھی ہوجاتا ہے۔ اگر سارے انسان بھی فرشتوں کی طرح معصوم ہوتے اور ان سے معصیت کا صدور ناممکن ہوتا تو انسان کی تخلیق کا مقصد حاصل نہ ہوتا، حدیث کا یہی مطلب ہے کہ یہ بات خلاف حکمت تھی کہ تمہارے اندر سے شر اور معصیت کا مادہ ہی ختم کردیا جاتا اور تم سے معصیت کا صدور ناممکن ہوجاتا، یہ مادہ حق تعالیٰ کی صفت غفار کے مظاہرہ کے لئے تمہارے اندر رکھا گیا ہے، اس لئے تم اول تو یہی کوشش کیا کرو اس مادہ کو مغلوب رکھنے کی، اس مجاہدہ پر بڑا اجر ملے گا۔ اور بالفرض یہ مادۂ شر غالب آجائے اور معصیت کا صدور ہوجائے تو فوراً یہ سوچ لیا کرو کہ اس مادۂ شر کے پیدا کرنے کا مقصد کیا ہے فوراً اس مقصد کی طرف متوجہ ہوجایا کرو۔ اس مادہ کے پیدا کرنے کا مقصد حق تعالیٰ کی صفتِ مغفرت کا مظاہرہ ہے اس لئے فوراً اس گناہ پر مغفرت طلب کرلیا کرو۔ استغفار کرلیا کرو۔

حاصل یہ کہ معصیت تشریعی اعتبار سے تو قبیح ہی قبیح ہے لیکن تکوینی اعتبار سے اس میں حکمتیں ہیں۔ انسان چونکہ تشریعی امور کا مکلف ہے اس لئے قبح تشریعی پر نظر کرتے ہوئے اس سے بچنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی معصیت سرزد ہو ہی جائے تو رحمتِ حق سے مایوس نہیں ہونا چاہیئے بلکہ اس گناہ کے تکوینی منافع حاصل کرنے چاہئیں یعنی آئندہ گناہ نہ کرنے کا عزم کرکے توبہ کرلینی چاہیئے مقصد یہ ہے کہ حدیث میں گناہ کرنے کی ترغیب دینا مقصود نہیں کیونکہ یہ تو بعثتِ انبیاء کے مقصد ہی کے خلاف ہے بلکہ اپنی حماقت کی وجہ سے گناہ سرزد ہوجانے کی صورت میں جلدی توبہ واستغفار کی طرف توجہ کی ترغیب دینا مقصود ہے اور توبہ کرلینے کی صورت میں حق تعالیٰ کی طرف سے مغفرت ومعافی کی اُمید دلانا مقصود ہے کہ استغفار کے وقت یہ خیال نہ کرو کہ پتہ نہیں حق تعالیٰ معاف بھی فرمائیں گے یا نہیں، اگر صحیح انداز سے توبہ کرلی تو وہ ضرور معاف کریں گے۔

انہوں نے اس مادہ شر کو پیدا ہی جب صفتِ مغفرۃ کے مظاہرہ کے لئے کیا ہے تو پھر اس طرف متوجہ ہونے کی صورت میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ معاف نہ کریں۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربہا تاب اللہ علیہ، ص۲۰۳

اس حدیث میں قبول توبہ کی حد بیان کی گئی ہے لوگوں کی توبہ اس وقت تک قبول ہوتی رہے گی۔ جب تک سورج مغرب سے طلوع نہیں ہوگا، جب قیامت کے قریب سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہو جائے گا تو توبہ کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اس کے بعد توبہ قبول نہیں ہوگی۔ تقریباً یہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں بھی وارد ہوا ہے یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانہا لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا (الاعراف) اس حدیث سے اتنی بات تو واضح ہے کہ طلوع الشمس من مغربہا کے وقت جو لوگ موجود ہوں گے۔ اور اصول و فروع اسلام کے مکلف ہوں گے ان کی توبہ یا کسی کافر کا ایمان اس کے بعد مقبول نہیں ہوگا لیکن جو لوگ اس وقت کے بعد پیدا ہوں گے یا جو لوگ اس وقت نابالغ ہوں بعد میں بالغ ہوئے ہوں ان کی توبہ بھی قبول ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ طلوع الشمس من مغربہا کے بعد قیامت تک توبہ کا دروازہ بند رہے گا۔ اس کے بعد کسی کی بھی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عدم قبول توبہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو طلوع الشمس من مغربہا کا مشاہدہ (بحالتِ تکلیف) کریں گے، لہٰذا جو لوگ اس کے بعد پیدا ہوں گے یا اس واقعہ کے بعد بالغ ہوں گے۔ ان کی توبہ قبول ہوگی بعض حضرات نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ بعد میں پیدا ہونے والے لوگوں میں سے اگر کسی کو تواتر کے ساتھ اس واقعہ کی خبر پہنچ گئی اور اس کو اس کے وقوع کا یقینی علم ہو گیا تو اس وقت سے اس کی توبہ قبول نہیں ہوگی۔ جن کو یقینی طور پر اس واقعہ کی اطلاع نہیں ملے گی ان کی توبہ قبول ہوتی رہے گی[1]۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ نے بیان القرآن میں روح المعانی کا حوالہ دیتے ہوئے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ جب لوگ اس واقعہ کو بھول جائیں گے اور اس کی یہ ہولناکی ذہنوں سے نکل جائے گی تو توبہ دوبارہ قبول ہونی شروع ہو جائے گی[2] (واللہ اعلم)

---

[1] التعلیق الصبیح ص ۱۰۶ ج ۳۔

[2] بیان القرآن سورۃ الاعراف تحت قولہ تعالیٰ ھل ینظرون إلا أن تأتیھم الملائکۃ الخ۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن اللہ یقبل توبۃ العبد ما لم یغرغر ص۲۰۴

غرغرہ سے مراد ہے وہ وقت جبکہ روح حلق تک پہنچ جائے۔ یا اس سے مراد ہے وہ وقت جب اپنی موت کا یقین ہوجائے موت کے فرشتے نظر آنے لگیں، موت کے قریب انسان کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

(۱) حالت یأس، یعنی وہ وقت جب انسان ظاہری اسباب کے درجہ میں زندگی سے مایوس ہوچکا ہوتا ہے لیکن عالم برزخ کے احوال وغیرہ اس پر منکشف نہیں ہوئے ہوتے، اس وقت میں بالاتفاق کافر کا ایمان اور عاصی کی توبہ مقبول ہے۔

(۲) حالت بأس یعنی نزع کی حالت جبکہ دوسرے عالم کے حالات بھی نظر آنے شروع ہوجاتے ہیں، ان میں سے کس موقعہ پر کس نوعیت کی توبہ قبول ہوتی ہے اسمیں اقوال مختلف ہیں لیکن بیان القرآن میں ترجیح اس بات کو دی گئی ہے کہ پہلی حالت میں، عاصی کی توبہ اور کافر کا ایمان دونوں مقبول ہیں اور دوسری حالت میں دونوں غیر مقبول[۱]

عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اللہ تعالیٰ یا عبادی کلکم ضال إلا من هديت الخ ص۲۰۵

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے گمراہ ہے۔ جبکہ دوسری حدیث میں ہے کل مولود یولد علی الفطرۃ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر انسان استعداد اسلام پر پیدا ہوتا ہے۔ مظاہر حق میں اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری حدیث میں "الفطرۃ" سے مراد توحید ہے یعنی اگر کسی انسان کو دوسرے مؤثرات سے محفوظ کر کے محض بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ توحید ہی کو قبول کریگا اور زیر بحث حدیث میں جس ضلالت کا تذکرہ ہے اس سے مراد ہے تفصیلی احکام سے جہالت۔

ما نقص ذلك من ملكی إلا كما لو أن أحدكم مر بالبحر الخ مطلب یہ ہے کہ جسطرح اگر کوئی ایک بہت بڑے سمندر میں سوئی ڈبو کر نکال لے تو اس سے سمندر میں جو کمی آتی ہے وہ بالکل ہی کالعدم ہوتی ہے اسی طرح پوری دُنیا کے لوگ مل کر حق تعالیٰ سے اپنی ساری مرادیں مانگیں اور حق تعالیٰ عنایت فرمادیں تو اس سے حق تعالیٰ کے خزانوں میں ذرہ برابر بھی کمی نہیں ہوگی۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال رجل لم یعمل خیراً قط الخ ص۲۰۶ اس شخص نے ساری عمر گناہ کرنے کے باوجود آخر میں غلبہ خشیت میں اپنے بیٹوں کو یہ وصیت کی تھی کہ میری لاش جلاکر راکھ کردی جائے اور آدھی راکھ سمندر میں ڈال دی جائے اور آدھی جنگل میں اُڑا دی جائے حق تعالیٰ نے اس کی اس خشیت کی وجہ سے اسے معاف کردیا، اس حدیث میں اس کے

[۱] بیان القرآن سورۃ النساء تحت قولہ تعالیٰ ولیست التوبۃ للذین یعملون السیئات الخ.

یہ لفظ بھی آرہے ہیں۔ لئن قدر اللہ علیہ لیعذبنہ عذابًا لا یعذب بہ أحدًا من العالمین۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس نے یہاں لفظ "إن" استعمال کیا ہے یہ لفظ اس وقت لایا جاتا ہے کہ جبکہ شرط کے وقوع میں شک ہو۔ یہاں شرط ہے "قدر اللہ" اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کو حق تعالیٰ کی قدرت میں شک تھی اور جس کو اللہ تعالیٰ کی قدرت میں شک ہو وہ کافر ہوتا ہے تو اس شخص کی قدرتِ باری میں شک کے باوجود مغفرت کیسے ہوگئی، اس اشکال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہاں "قدر" قدرت سے مأخوذ نہیں بلکہ "قدر" سے مأخوذ ہے جس کا ایک معنی تنگی کرنا بھی آتا ہے جیسے حق تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے اللہ یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر، مطلب یہ ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے میرے ساتھ تنگی والے معاملہ کا ارادہ کیا تو مجھے بہت سخت عذاب ہوگا۔

(۲) "قدر" یہاں بمعنی "قدّر" ہے ای قضی، یعنی حق تعالیٰ نے اگر میرے خلاف فیصلہ کیا تو مجھے سخت عذاب دیا جائے گا۔

(۳) اس شخص نے یہ بات غلبۂ حال میں کہی تھی غلبۂ حال کا مطلب یہ ہے کہ کوئی خاص کیفیت دل پر اتنی چھا جائے کہ دوسری طرف کا دھیان نہ رہے، اس نے یہ بات غلبۂ خشیت میں کہی ہے، غلبۂ حال میں آدمی معذور ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی خشیت اس پر اتنی چھاگئی تھی کہ اس کو یہ بھی احساس نہ رہا تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں۔

بابٌ جامع الدُّعاء

عن عثمان بن حنیف قال إن رجلاً ضریر البصر أتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ صـ۲۱۹

مسئلہ توسل

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنے توسل کے ساتھ دعاء کرنے کا حکم فرمایا، توسل کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) کسی زندہ یا مردہ سے مافوق الاسباب مرادیں مانگی جائیں مطلوب منہ حق تعالیٰ کی بجائے کوئی اور ہو، یہ شرک ہے کسی کے ہاں بھی جائز نہیں۔

(۲) کسی مسلمان سے یہ درخواست کی جائے کہ میرے لئے دُعا کردیں۔ زندوں سے تو دعاء کرانا بالاتفاق جائز ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو فرمایا تھا لا تنسنا یا أخی فی دعائك، موت کے بعد یہ مسئلہ موقوف ہوگا سماع موتی کے مسئلہ پر جو حضرات سماع موتی کے قائل ہیں ان کے ہاں جائز ہوگا اور جو عدم سماع کے قائل ہیں انکے ہاں یہ فعل عبث ہوگا لیکن سلف میں مُردوں سے دُعا کی درخواست کا معمول نہیں رہا اس لئے نہ کرنا ہی اولیٰ ہے۔ لیکن انبیاء کرام

اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کا سماع بھی متفق علیہ مسئلہ ہے اور عند القبر ان سے طلب شفاعت بھی بالاتفاق جائز ہے۔
کسی مخلوق کے وسیلہ سے حق تعالیٰ سے دعاء کرنا اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنے نیک اعمال کا واسطہ دیکر دعاء کی جائے یہ بھی باتفاق اُمّت جائز ہے اس کی دلیل صحیحین کی وہ مشہور حدیث ہے جس میں تین آدمیوں کے غار میں بند ہو جانے کا واقعہ آیا ہے، ان میں سے ہر ایک نے اپنے خاص عمل صالح کے وسیلہ سے دُعاء کی تو وہ غار کھل گیا تھا، آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کی یہ دُعا بلغیر نکیر کے نقل فرمائی ہے۔ یہ اسکے جواز کی دلیل ہے۔
دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مقبول شخصیت کے وسیلہ سے دُعاء کی جائے جمہور علماء اُمّت کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔ حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کے جواز کا انکار کیا ہے، ان کی اس رائے کے متعلق علامہ شامیؒ نقل فرماتے ہیں۔ قال السبکی یحسن التوسل بالنبی إلی ربہ ولم ینکرہ أحد من السلف ولا الخلف إلا ابن تیمیۃ فابتدع مالم یقلہ عالم قبلہ[۱] یہ ایک شافعی عالم کی بات ایک حنفی فقیہ بلغیر تردید کے نقل فرما رہے ہیں۔
جمہور جس توسل بالأعیان کے قائل ہیں اس کا مطلب سمجھ لینا بھی ضروری ہے، حضرت حکیم الأمت تھانویؒ نے اس کا مطلب اس طرح سے بیان کیا ہے۔ حاصل توسل فی الدعاء کا یہ ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ آپ کا مورد رحمت ہے اور مورد رحمت سے محبت اور اعتقاد رکھنا بھی موجب جلب رحمت ہے اور ہم اس سے محبت اور اعتقاد رکھتے ہیں پس ہم پر بھی رحم فرما[۲]" علامہ سبکیؒ نے بھی تقریباً یہی مطلب بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔ وفی العادۃ من کان لہ عند الشخص قدر بحیث انہ اذا شفع عندہ قبل شفاعتہ فاذا انتسب إلیہ شخص فی غیبتہ و توسل بذالك وتشفع بہ و إن لم یکن حاضرا ولا شافعا الخ[۳]۔ مقصد ان کے کہنے کا یہ ہے کہ جب کسی شخصیت کا کسی کے ہاں کوئی مقام ہوتا ہے اور وہ اس شخصیت کی سفارش قبول کر لیتا ہو تو اگر کوئی شخص ویسے ہی اس کے سامنے یہ ظاہر کرے کہ میں فلاں شخصیت سے تعلق رکھنے والا ہوں تو بھی وہ اس کے ساتھ اچھا معاملہ کرے گا، ایسے ہی توسل بالنبی وغیرہ میں بھی دُعاء کرنے والے کو حق تعالیٰ کی مقبول شخصیت کے ساتھ جو تعلق اور محبت ہوتی ہے اس کے وسیلہ سے دُعاء کرتا ہے، تو توسل بالأعیان کا مآل بھی توسل بالأعمال ہی ہے۔
حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی توسل بایں معنی کو جائز سمجھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔ أما التوسل بالإیمان بہ ومحبتہ وطاعتہ والصلاۃ والسلام علیہ وبدعائہ وشفاعتہ ونحو ذلك مما ھو من افعالہ وأفعال العباد المأمورین بھا فی حقہ فھو مشروع باتفاق المسلمین[۴] الخ

---

[۱] رد المختار ص ۲۸۱ ج ۵ [۲] نشر الطیب ص ۲۷۶۔ [۳] شفاء السقام ص ۱۶۳، ۱۶۴
[۴] الفتاوی الکبری ص ۳۵۱ ج ۱ ص ۳۴۹ پر بھی اسی کے قریب قریب مضمون مذکور ہے۔

اس عبارت کے مطابق حافظ ابن تیمیہ اور جمہور علمائے اُمت میں اختلاف لفظی سا رہ جاتا ہے مآل دونوں کا ایک ہے ممکن ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے کہیں توسل سے مطلقاً بھی روکا ہو یا اس لفظ کے استعمال سے روکا ہو سداً للذریعہ۔

بعض حضرات نے توسل کو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن یہ رائے صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ کسی بھی مقبول شخصیت کے توسل سے دعاء کرنا جائز ہے، غالباً یہی بات بتانے کیلئے حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت عباسؓ کے توسل سے بارش کی دعاء کی تھی۔[۱]

چند دلائل

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ توسل بالأعیان کے جواز پر چند ایک دلائل پیش کر دیئے جائیں۔

① حضرت عثمان بن حنیفؓ کی زیر بحث حدیث، اس میں ہے کہ ایک نابینا آدمی آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوا اور دعاء کی درخواست کی، آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ اگر چاہو تو تمہاری بینائی لوٹنے کی دعاء کر دوں اور اگر چاہو تو اسی حالت پر صبر کر لو یہ تمہارے لئے زیادہ بہتر ہوگا اس نے کہا آپ دُعاء ہی کر دیجئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کو حکم دیا کہ وضوء کر کے یہ دعاء کرو۔ اللّٰھم إنی أسألک وأتوجہ إلیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ إنی أتوجہ بک إلی ربی لیقضی لی فی حاجتی ھذہٖ اللّٰھم فشفعہ فیّ. بعض روایتوں میں وضوء کے بعد دو رکعتیں پڑھنے کا بھی ذکر ہے۔

صاحب مشکوٰۃ نے یہ حدیث ترمذی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور امام ترمذی سے اس کی تصحیح بھی نقل کی ہے، امام ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے[۲]۔ نسائی نے بھی اس کی تخریج کی ہے[۳]۔ حاکم نے اس کی تخریج کر کے اس کو صحیح علی شرط الشیخین کہا ہے ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے[۴]۔ ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس حدیث کی تخریج کی ہے[۵] انہوں نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے[۶]۔

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ اپنی کسی حاجت کے لئے کسی مقبول شخصیت سے دعاء کی درخواست کرنا جائز ہے، اس آدمی نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے دعاء کی درخواست کی تھی آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، دوسرے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ کسی مقبول شخصیت کے توسل سے دعاء کرنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسے اپنے توسل سے دعاء کرنے کا حکم فرمایا تھا۔

---

[۱] مشکوٰۃ ص ۱۳۲ باب الاستسقاء۔ [۲] سنن ابن ماجہ ص۱۰۰ [۳] کذا فی الترغیب والترہیب ص ۶۶ ج ۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر (۱۳۷۹ھ)

[۴] مستدرک حاکم ص ۳۱۳ ج ۱۔ [۵] التعلیق الصبیح ص ۹۴ ج ۳۔

[۶] ایضاً ص ۱۶۵ ج ۳۔

بعض لوگ توسل بالأموات اور توسل بالأحیاء میں فرق کرنے لگ جاتے ہیں، اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، کیونکہ توسل کا اصل مدار متوسل بہ شخصیت کی مقبولیت عند اللہ اور دعاء کرنے والے کا اس کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ امر قبل از موت اور بعد از موت دونوں صورتوں میں موجود ہیں، اس لئے اس حدیث سے جہاں قبل از موت توسل کا جواز ثابت ہو رہا ہے اسی طرح متوسل بہ کی موت کے بعد بھی جائز ہونا چاہیئے۔ اس بات کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ معجم طبرانی وغیرہ کی روایت میں یہ بھی حضرت عثمان بن حنیفؓ نے حضرت عثمان بن عفانؓ کے زمانہ میں ایک آدمی کو سکھائی تھی۔ جو حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا لیکن آپ اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے اس نے عثمان بن حنیفؓ کے بتلانے کے مطابق اسی طرح دعاء کی تو حضرت عثمانؓ نے اس کی طرف بہت زیادہ توجہ کی، طبرانی نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے[1]۔ حدیث کی روایت کرنے والے صحابی نے خود بھی یہ بات واضح فرمادی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی آپ کے توسل سے یہ دعاء کرنا جائز ہے۔ ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصود سے یہ صحابی زیادہ واقف ہوں گے بنسبت بعد کے لوگوں کے۔

(۲) پہلے بتایا جا چکا ہے کہ توسل بالأعیان کا مآل بھی توسل بالأعمال ہی ہے لہٰذا جن دلائل سے توسل بالأعمال کے جواز پر استدلال کیا جائے گا۔ انہی سے توسل بالأعلام کے جواز پر بھی استدلال ہو سکتا ہے، ان دلائل میں سے اہم حدیث الغار ہے جس کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ یہ حدیث اس مسئلہ میں بھی ہماری دلیل ہے۔

(۳) مشکوٰۃ ص ۴۴۶ پر باب الفقراء میں بحوالہ بخاری ایک حدیث آرہی ہے۔ اس میں یہ لفظ بھی ہیں هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی رحمت کمزور اور شکستہ دل لوگوں کی طرف زیادہ متوجہ ہوتی ہے وہ حق تعالیٰ کی خصوصی رحمت کے مورد ہوتے ہیں اور تمہارا چونکہ ان کے ساتھ بعض اوقات تعلق ہوتا ہے اس تعلق کی وجہ سے تم بھی موردِ رحمت بن جاتے ہو اور تمہاری بھی مدد کر دی جاتی ہے اور رزق دے دیا جاتا ہے۔ توسل کے اندر بھی یہی دعاء کی جاتی ہے کہ آپ کا فلاں بندہ آپ کی رحمت کا مورد ہے۔ میرا بھی اس کے ساتھ تعلق ہے اس لئے مجھ پر بھی رحم فرما دیجئے۔

(۴) مشکوٰۃ ص ۴۵۲ پر حضرت انسؓ کی حدیث آرہی ہے بحوالہ ترمذی حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دو بھائی تھے ایک تو اکثر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتا اور دوسرا کھیتی باڑی وغیرہ کرتا، اس کھیتی باڑی کرنے والے بھائی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت

---

[1] الترغیب والترہیب ص ۶۷ ج ۲۔

میں دوسرے بھائی کی شکایت کی وہ ہمارے ساتھ کام کاج نہیں کراتا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا "لعلك ترزق بہ" شاید تمہیں بھی اس کی برکت سے رزق مل رہا ہو، یعنی اصل رزق کا مستحق حق تعالیٰ کے ہاں وہ ہو لیکن تمہارے ان کے ساتھ تلبس وتعلق کی وجہ سے تمہیں بھی رزق مل رہا ہو۔ اگر کوئی شخص یہی دعاء حق تعالیٰ سے کرلے کہ آپ کے فلاں مرحوم بندے کے ساتھ تلبس وتعلق کی وجہ سے مجھ پر بھی رحم کردیجئے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیئے۔

تنبیہ فقہ حنفی کی بعض کتب میں یہ لکھا ہے کہ "بحق رسلك" وغیرہ کہہ کر دعاء کرنا مکروہ ہے۔[1] اس سے بعض اوقات مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ احناف توسل کے قائل نہیں، اس کے متعلق یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ان عبارات کا یہ مطلب نہیں کہ توسل مطلقاً ناجائز ہے بلکہ یہاں صرف لفظ "حق" کے استعمال سے روکا گیا ہے اس کی بھی ایک خاص وجہ ہے، معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ بندہ نیکی کرے تو حق تعالیٰ پر اس کا بدلہ دینا واجب ہوتا ہے اور یہ حق تعالیٰ کے ذمہ بندے کا حق (عقلی) ہوتا ہے جس کی تفصیل کتاب الایمان میں گذر چکی ہے۔ بحق رسلک کہنے سے چونکہ غلط معنی کا ایہام ہوتا ہے اس لئے فقہاء نے اس کو مکروہ قرار دیا چنانچہ اسی عبارت کے ساتھ بہت سے حضرات نے یہ علت بھی لکھی ہے لانہ لاحق للمخلوق علی الخالق[2] ایسے انداز سے توسل جس میں غلط معنی کا ایہام نہ ہوتا ہو اس کے جواز کے فقہاء احناف بھی قائل ہیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں۔ وقد عد من آداب الدعاء التوسل علی ما فی الحصن وجاء فی روایۃ اللّٰھم إنی أسألك بحق السائلین علیك[2] الخ ماثورہ دعاؤں میں "بحق السائلین" کے لفظ آ رہے ہیں تو احناف اس سے مطلقاً کیسے منع کرسکتے ہیں۔

علامہ آلوسیؒ روح المعانی میں توسل کی مختلف صورتوں پر گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں إن التوسل بجاہ غیر النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لا بأس بہ أیضاً إن کان المتوسل بجاہہ مما علم أن لہ جاھاً عند اللّٰہ کالمقطوع بصلاحہ وولایتہ[3] اسی طرح فرماتے ہیں۔ وبعد ھذا کلہ أنا لا أری بأسا فی التوسل إلی اللّٰہ بجاہ النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عند اللّٰہ تعالیٰ حیا ومیتاً ویراد من الجاہ معنی یرجع إلی صفۃ من صفاتہ تعالیٰ مثل أن یراد بہ المحبۃ التامۃ المستدعیۃ عدم ردہ وقبول شفاعتہ[4] الخ

---

[1] مثلاً درمختار مع ردالمختار ص ۲۸۱ ج ۵ و فتاوی عالمگیریہ ص ۳۱۸ ج ۵۔

[2] ردالمختار ص ۲۸۱ ج ۵ نقلاً عن شرح النقایہ لملاعلی القاری۔

[3] روح المعانی ص ۱۲۸ ج ۶ [4] ایضاً۔

آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق علماء دیوبند کی اجماعی مسلکی دستاویز المہند علی المفند کا حوالہ پیش کر دیا جائے، اس کتاب کا تعارف پہلے کرایا جا چکا ہے۔ علماء حرمین شریفین کی طرف سے ارسال کردہ سوالوں میں سے ایک سوال توسل کے متعلق بھی تھا، وہ سوال اور اس کا علماء دیوبند کی طرف سے جواب حسب ذیل ہے۔

السوال الثالث والرابع

۳۔ هل للرجل ان يتوسل فی دعواته بالنبی صلی الله علیه وسلم بعد الوفاة ام لا؟

۴۔ ایجوز التوسل عندکم بالسلف الصلحین من الانبیاء والصدیقین والشهداء اولیاء رب العالمین ام لا؟

تیسرا اور چوتھا سوال

کیا وفات کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا توسل لینا دعاؤں میں جائز ہے یا نہیں؟

تمہارے نزدیک سلف صالحین یعنی انبیاء صدیقین اور شہداء و اولیاء اللہ کا توسل بھی جائز ہے یا ناجائز؟

الجواب

عندنا وعند مشائخنا یجوز التوسل فی الدعوات بالانبیاء والصالحین من الاولیاء والشهداء والصدّیقین فی حیوتهم وبعد وفاتهم بان یقول فی دعائه اللّٰهم انی اتوسل الیك بفلان ان تجیب دعوتی وتقضی حاجتی الی غیر ذلك کما صرح به شیخنا ومولانا الشاه محمد اسحٰق الدهلوی ثم المهاجر المکی ثم بینه فی فتاواه شیخنا ومولانا رشید احمد الگنگوهی رحمة الله علیهما فی هٰذا الزمان شائعة

جواب

ہمارے نزدیک اور ہمارے مشائخ کے نزدیک دعاؤں میں انبیاء و صلحاء و اولیاء و شہداء و صدیقین کا توسل جائز ہے۔ ان کی حیات میں یا بعد وفات، بایں طور کہ کہے یا اللہ میں بوسیلہ فلاں بزرگ کے تجھ سے دعا کی قبولیت اور حاجت براری چاہتا ہوں اسی جیسے اور کلمات کہے چنانچہ اس کی تصریح فرمائی ہے ہمارے شیخ مولانا شاہ محمد اسحاق دہلوی ثم المکی نے پھر مولانا رشید احمد گنگوہی نے بھی اپنے فتاویٰ میں اس کو بیان فرمایا ہے۔ جو چھپا ہوا آج کل لوگوں کے ہاتھوں میں موجود ہے، اور یہ مسئلہ

مستفیضۃ بایدی الناس وھٰذہ المسئلۃ مذکورۃ علیٰ صفحہ ۹۳ من الجلد الاوّل منھا فلیراجع الیہا من شاء۔

اس کی پہلی جلد کے صفحہ ۹۳ پر مذکور ہے۔ جس کا جی چاہے دیکھ لے۔

کتاب المناسک

مناسک جمع ہے منسک کی بفتح السین وکسرہا، مصدر میمی ہے۔ اس کا معنی ہے عبادت کرنا، قربانی کرنا، یہ لفظ ظرفِ زمان یا ظرف مکان بھی ہو سکتا ہے یعنی عبادت کرنے کی جگہ یا وقت، قربانی کرنے کی جگہ یا وقت، یہاں مناسک سے مراد ہیں افعالِ حج۔

حج کا لغوی و اصطلاحی معنیٰ

حج حاء کے فتحہ یا کسرہ کے ساتھ حج کا لغوی معنی بعض نے بیان کیا ہے "القصد" بعض نے کہا اس کا معنی ہے "القصد إلى المعظم" بعض نے اس کا لغوی معنی بیان کیا ہے "القصد مرۃ بعد أخرى" خلیل بن احمد نے حج کا لغوی معنی بیان کیا ہے "کثرۃ القصد إلى من تعظمہ" حج کی اصطلاحی تعریف مختلف طرح سے کی گئی ہے۔ درمختار میں تعریف اس طرح سے کی گئی ہے۔ زیارۃ مکان مخصوص فی زمن مخصوص بفعل مخصوص[1] حج شرعی کی لغوی معنی کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں بھی بیت اللہ وغیرہ کا قصد کیا جاتا ہے اور ہر سال لوگ ان مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کے قصد سے جاتے ہیں۔

حج واجب علی الفور ہے یا علی التراخی

حج ارکانِ اسلام میں سے ایک اہم رکن ہے، اس کی فرضیت کتاب اللہ، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اس کی فرضیت کا منکر کافر ہے۔ حج کی فرضیت پر سب متفق ہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ حج واجب علی الفور ہے یا علی التراخی، امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک حج واجب علی التراخی ہے۔ امام مالک، امام ابویوسف اور امام احمد کے نزدیک واجب علی الفور ہے۔ امام صاحب سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اصح روایت یہ ہے کہ حج واجب علی الفور ہے[2]۔

حج کے واجب علی الفور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس سال وجوبِ حج کی شرائط پائی گئی ہیں اسی سال حج کرنا واجب ہے تاخیر سے گناہ گار ہوگا۔ واجب علی التراخی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسی سال حج کرنا ضروری نہیں پوری عمر میں جب بھی کر لے جائز ہے۔ تاخیر کی وجہ سے گناہگار نہیں ہوگا۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے کہ

---

[1] دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۹۵ ج ۳۔ [2] مذاہب دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۹۵ ج ۳۔

مندرجہ ذیل دو نقطوں پر دونوں فریق متفق ہیں۔

(۱) اگر شرائطِ وجوب کے پائے جانے کے بعد حج کو مؤخر کرتا رہا یہاں تک کہ موت آگئی، اپنی زندگی میں حج نہ کیا تو فریقین کے نزدیک گناہگار ہوگا۔

(۲) اگر کوئی شخص شرائطِ وجوب پائے جانے کے بعد حج کو مؤخر کر کے اداء کرے تو جب بھی اداء کرے گا وہ حج ادا ہی ہوگا قضاء نہیں ہوگا، حج کا وقت پوری عمر ہے جب بھی کرے ہوگا ادا ہی۔ اختلاف صرف شرائط وجوب پائے جانے کے بعد تاخیر میں ہوا شیخین کے نزدیک تاخیر سے گناہ گار ہوگا امام محمد کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے گناہگار نہیں ہوگا۔

حج کس سال فرض ہوا

حج کب فرض ہوا اس میں اقوال بہت مختلف ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ حج ہجرت سے پہلے ہی فرض ہوگیا تھا لیکن یہ قول شاذ ہے، جمہور کی رائے یہ ہے کہ حج مدنی زندگی میں فرض ہوا ہے، پھر مدنی زندگی کے کونسے سال میں فرض ہوا ہے اس میں بھی مؤرخین کے اقوال مختلف ہیں۔ اس میں ۵ھ سے لے کر ۱۰ھ تک اقوال ملتے ہیں[۱]۔ لیکن زیادہ قابلِ اعتماد قول دو معلوم ہوتے ہیں ایک ۶ھ والا دوسرا ۹ھ والا۔

ان دونوں قولوں کے مطابق ۹ھ میں حج فرض ہوچکا تھا، آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس سال حج نہیں کیا بلکہ حضرت ابوبکرؓ کو امیر الحاج بنا کر بھیجا ہے، خود ۱۰ھ میں حج فرمایا ہے، اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ اگر ۹ھ میں حج فرض ہوچکا تھا تو آپ نے اس سال خود حج کیوں نہیں فرمایا۔ اس اشکال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس سال خود حج اس لئے نہیں فرمایا کہ اس سال حج کی تاریخیں اپنے صحیح محل پر نہیں تھیں، مشرکین کی طرف سے نسیئ کی وجہ سے تاریخیں آگے پیچھے ہوگئی تھیں، مشرکین عرب اشہر حرم میں قتال کو ناجائز سمجھتے تھے لیکن اس میں ایک گڑبڑ کیا کرتے تھے وہ یہ کہ اگر کبھی جنگ کے دوران کوئی شہر حرام شروع ہونے والا ہوتا اور خیال ہوتا ابھی جنگ جاری رکھنے کا تو اعلان کردیتے کہ اس سال یہ مہینہ مؤخر کردیا گیا۔ مثلاً لڑائی کے دوران رجب شروع ہونے لگتا تو جنگ جاری رکھنے کے لئے اعلان کردیتے کہ اس سال رجب مؤخر ہوگیا۔ اب یہ شعبان کے بعد ہوگا۔ بعض شعبان کے ختم پر یہ اعلان کردیتے کہ اب رجب مزید مؤخر ہوگیا ہے۔ اب یہ رمضان کے بعد ہوگا۔ بعض اوقات اس طرح کرتے کرتے پورا سال ختم ہوجاتا اور رجب ابھی نہ آیا ہوتا تو اعلان کردیتے کہ اب سال بارہ کی بجائے مثلاً تیرہ مہینوں کا ہوگا۔ اس تاخیر اور زیادت کو نسیئ کہا جاتا ہے، اس

---

[۱] تفصیل اقوال دیکھئے اوجز المسالک ۲۹۶ ج ۳۔

کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں انہوں نے بہت گڑ بڑ کر رکھی تھی، بعض اوقات اصل میں کوئی اور مہینہ ہوتا اور لوگ اور سمجھ رہے ہوتے، ۹ھ میں بھی نسئی کی وجہ سے حج کی تاریخیں اپنی جگہ پر نہیں تھیں اس لئے آپ خود حج کے لئے تشریف نہیں لے گئے اگلے سال ذوالحجہ کا مہینہ اپنے صحیح محل پر آگیا تھا اس لئے ۱۰ھ میں آپ خود حج کے لئے تشریف لے گئے ہیں لیکن یہ وجہ مناسب معلوم نہیں ہوتی، اس لئے کہ اگر یہ بات ہوتی تو نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم حضرت ابوبکر صدیقؓ وغیرہ کو بھی اس سال حج کے لئے نہ بھیجتے۔

(۲) بہتر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ۹ھ سے پہلے مکہ تو فتح ہو چکا تھا لیکن مشرکین کو ابھی تک حج سے روکا نہیں گیا تھا اس لئے انہوں نے اس سال حج کے لئے آنا تھا اور مشرکانہ رسوم بھی کرنی تھیں، اس موقعہ پر سختی سے ان مشرکانہ رسوم سے روکنا مناسب نہیں تھا اس لئے کہ ابھی ان کو صریح ممانعت نہیں کی گئی تھی۔ لیکن اگر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود تشریف لے جاتے اور ان کو دیکھ کر نہ روکتے تو یہ شانِ نبوت کے منافی ہوتا اس لئے اس سال خود تشریف نہیں لے گئے بلکہ حضرت ابوبکرؓ کو امیر بنا کر بھیج دیا، اور یہ اعلانات بھی کروا دیئے کہ آئندہ مشرکین حج کے لئے نہ آئیں، کوئی شخص ننگا طواف نہ کرے اگلے سال جب مشرکین کے آنے کا امکان نہ رہا اور اصلاحات کی جا چکیں۔ تو خود بھی حج کے لئے تشریف لے گئے، ۹ھ والے حج میں امیر تو حضرت ابوبکرؓ ہی تھے لیکن اعلانِ براءت کے لئے بعد میں حضرت علیؓ کو بھیجا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی معاہدہ وغیرہ ختم کرنا ہوتا تو قبیلہ کا امیر خود اس کا اعلان کرتا یا اس کا کوئی قریبی رشتہ دار آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود تو یہ اعلان نہیں فرمایا اور صحابہؓ میں سے رشتہ کے اعتبار سے آپ کے زیادہ قریب حضرت علی تھے اس لئے اعلانِ براءت کے لئے ان کو بھیجا۔ امیر بہر صورت ابوبکرؓ ہی رہے۔

وعنہ قال قال رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم لا یخلون رجل بامرأۃ ولا تسافرن امرأۃ إلا ومعہا زوج الخ ص۲۲۱

امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک عورت پر سفرِ حج واجب ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ اس کا خاوند یا کوئی محرم ہو، اگر خاوند یا کوئی محرم اس کے ساتھ جانے کے لئے تیار نہ ہو تو اس پر حج واجب نہیں، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک عورت پر حج کے وجوب کے لئے محرم کا ساتھ ہونا شرط نہیں ہے[۱]۔ لہٰذا اگر قافلہ کے ساتھ عورت کا زوج یا محرم نہ ہو اور دوسری قابلِ اعتماد عورتیں موجود ہوں تو امام شافعی کے نزدیک اس پر حج واجب ہے[۲]۔ زیرِ بحث حدیث حنفیہ وحنابلہ کی دلیل ہے اس میں ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بغیر محرم کے

[۱] بدایۃ المجتہد ص ۲۳۵ ج ۱۔ [۲] بذل المجہود ص ۷۹ ج ۳۔

عورت کے سفر کرنے سے نہی فرمائی اس پر ایک صحابیؓ نے عرض کیا کہ فلاں غزوہ میں جانے کے لئے میرا نام لکھ لیا گیا اور میری بیوی حج کے لئے گئی ہوئی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا اذھب فاحجج مع امرأتك اس سے معلوم ہوا کہ عورت بغیر زوج یا محرم کے اکیلی سفر پر نہیں جاسکتی خواہ وہ سفرِ حج ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا اگر کسی عورت کے ساتھ اس کا خاوند یا کوئی محرم جانے کے لئے تیار نہیں ہے تو اس کے لئے سفرِ حج سے ایک عذرِ شرعی مانع ہوا لہٰذا اس کے حق میں استطاعتِ سبیل متحقق نہ ہوئی۔

کتنی مسافت کا سفر عورت اکیلی نہیں کرسکتی اس میں زیرِ بحث حدیث مطلق ہے۔ مدت کی کوئی تحدید نہیں آگے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث آرہی ہے اس میں ایک دن ایک رات کی مسافت کا ذکر ہے یعنی اتنی مسافت کا سفر کرنا ہو تو عورت اکیلی نہیں کرسکتی اس سے کم کرسکتی ہے۔ بعض روایات میں دو دن دو رات کی مسافت آرہی ہے، بہت سی روایات میں تین دن کی مسافت آرہی ہے، بظاہر تعارض ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ اصل مدار تو وہی روایات ہیں جن میں تین دن کی مسافت کا ذکر ہے یعنی مسافتِ قصر یا اس سے زیادہ سفر ہو تو عورت اکیلی نہیں جاسکتی ہے۔ اصل حکم یہی ہے۔ لیکن اگر فتنہ کا خدشہ ہو تو دو دن کی مسافت سے بھی روکا جاسکتا ہے اور اگر اور بھی زیادہ فتنہ کا خدشہ ہو تو ایک دن کی مسافت کے برابر بھی اکیلے سفر کرنے سے روکا جاسکتا ہے[1]

عن ابن عباس قال وقت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة الخ ص۲۲۱۔

مواقیت اور ان کا حکم

اس حدیث میں مواقیت کا بیان کیا گیا ہے، مواقیت جمع ہے میقات کی، میقات کا اصل معنی ہے وقت محدود، مجازاً اس کا اطلاق مکان محدود پر بھی کردیا جاتا ہے، یہاں مُراد ہے وہ جگہ جہاں سے حاجی یا معتمر کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے۔ ان سے گذر کر اگر مکہ جانے کا ارادہ ہو تو حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر یہاں سے گزرنا دُرست نہیں۔

اس پر تو اتفاق ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے میقات کے پاس سے یا اس کی محاذات سے گذر رہا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے یہاں سے گذرنا جائز نہیں، اگر حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے

---

[1] اس سلسلہ میں روایۃً بھی حضرت ابن عمرؓ کی روایات راجح ہیں جن میں "ثلث لیال" وغیرہ کے لفظ ہیں یا حضرت ابوہریرۃؓ وغیرہ کی وہ روایات جو اس کے موافق ہیں تفصیلی کلام دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۴۱ تا ۲۴۷ ج ۷، و ص ۹ تا ۱۲ ج ۱۰۔

مکہ جا رہا ہو تو آیا اس کے لئے احرام باندھے بغیر یہاں سے گذرنا جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کسی بھی غرض کے لئے مکہ جا رہا ہو اس کے لئے بغیر احرام کے میقات یا اس کی محاذات سے گذرنا ناجائز ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو تو بغیر احرام کے گذرنا جائز ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوزوا المواقیت إلا باحرام[1] اس میں بغیر احرام کے مجاوزت مواقیت سے مطلقاً نہی کی گئی ہے۔ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں مواقیت کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے "لمن کان یرید الحج والعمرۃ" اس کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ اگر حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو تو اس کے لئے بلا احرام گذرنا ممنوع نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید بیان احترازی نہیں واقعی ہے کیونکہ جو بھی یہاں سے احرام باندھ کر گذرے گا۔ وہ حج یا عمرہ کی نیت تو ضرور کرے گا، مکہ کی تعظیم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو حج یا عمرہ کا ارادہ کرنا پڑے گا۔ آگے "باب حرم مکۃ" میں حدیث آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ والے سال مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے۔ اس سے بھی شوافع نے استدلال کیا ہے اس کا جواب ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اس سال خصوصی طور پر اس کی اجازت دے دی گئی تھی۔ جس طرح اور بھی بہت سے امور محرمہ کی اس سال تھوڑی دیر کے لئے اجازت دیدی گئی تھی چنانچہ باب حرم مکہ میں ہی ایک متفق علیہ روایت میں ہے۔ وانہ لم یحل القتال فیہ لأحد قبلی ولم یحل لی إلا ساعۃ من نہار۔

عن انس قال اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أربع عمر کلھن فی ذی القعدۃ إلا التی کانت مع حجتہ الخ ص۲۲۱۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدنی زندگی میں ایک عمرہ تو حجۃ الوداع کے موقعہ پر کیا ہے یہ آپ کا آخری عمرہ تھا، اس سے پہلے آپ نے مدنی زندگی میں کتنے عمرے کئے ہیں زیر بحث روایت میں تین عمروں کا ذکر ہے حج والا ملا کر چار ہوگئے، حج سے پہلے کے تین عمرے یہ ہیں

(۱) ذی قعدہ سنہ ۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ کے ساتھ عمرہ کے ارادہ سے تشریف لے گئے، لیکن حدیبیہ سے آگے نہیں گئے وہیں مشرکین سے معاہدہ ہوا کہ اس سال واپس چلے جاؤ آئندہ سال ذی قعدہ میں دوبارہ آنا، اس سال آپ نے عمرہ کا احرام تو باندھا ہے لیکن بالفعل عمرہ نہیں فرما سکے، چونکہ آپ نے احرام بھی باندھا ہے اور نیت کی وجہ سے عمرہ کا ثواب بھی مل گیا ہے اس لئے یہاں راوی نے اس کو بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عمرہ شمار کیا ہے۔

---

[1] اعلاء السنن ص۱۰ ج۱۰

(۲) آئندہ سال ذوالقعدہ ۷ھ میں آپ حسب معاہدہ عمرہ کے لئے تشریف لائے اور عمرہ کیا اس کو عمرۃ القضاء کہا جاتا ہے۔

(۳) رمضان ۸ھ میں مکہ فتح ہوا اسی سال شوال میں غزوۂ حنین ہوا۔ غزوۂ حنین کے غنائم کو جعرانہ مقام پر جمع کیا گیا تھا وہاں مال غنیمت تقسیم کرنے کے بعد ذوالقعدہ میں آپ نے وہیں سے احرام باندھ کر عمرہ کیا ہے، اس کے بعد آپ کا چوتھا اور آخری عمرہ وہ ہے جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کیا ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع سے پہلے تین عمرے کئے تھے لیکن اس کے بعد حضرت براء بن عازب کی روایت میں آرہا ہے کہ اس سے پہلے آپ نے دو عمرے کئے تھے۔ بظاہر تعارض ہوا، اس کا حل یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے زیر بحث روایت میں حدیبیہ والے عمرہ کو بھی شمار کیا ہے کیونکہ آپ نے اس کا احرام باندھا تھا اور اگلی روایت میں حضرت براءؓ نے اس کو شمار نہیں کیا کیونکہ اس سال آپ نے بالفعل عمرہ نہیں فرمایا تھا۔

عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صرورۃ فی الإسلام ص ۲۲۲۔

صرورۃ کے دو مطلب زیادہ مشہور ہیں۔

(۱) صرورۃ کا معنی ہے تبتل اور ترک نکاح، حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ اسلام میں رہبانیت اور ترکِ نکاح کی اجازت نہیں، یہ حدیث ہم معنی ہو گی حدیث لا رھبانیۃ فی الاسلام کے۔ باقی یہ بحث کہ کن حالات میں ترکِ نکاح جائز ہے کن حالات میں نہیں یہ بحث کتاب النکاح میں آئے گی۔ انشاء اللہ۔

(۲) صرورۃ اس آدمی کو بھی کہتے ہیں جس نے اپنی زندگی میں کوئی حج نہ کیا ہو۔ صرورۃ میں تاء تانیث کے لئے نہیں بلکہ مبالغہ کیلئے ہے یہ لفظ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے[۱]۔ حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ آدمی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ استطاعت کے باوجود اس نے زندگی میں ایک حج بھی نہ کیا ہو۔

وعن ابن عباس قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمع رجلاً یقول لبیک عن شبرمۃ الخ ص ۲۲۲

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو شبرمہ نامی آدمی کی طرف سے تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا، آپ نے پوچھا شبرمہ کون ہے؟ جس کی طرف سے تم حج کر رہے ہو۔ اس نے جواب دیا میرا بھائی ہے یا یوں کہا کہ میرا رشتہ دار ہے۔ آپ نے پوچھا کیا تم نے اپنا حج اسلام کر لیا ہے۔ اس نے کہا نہیں، آپ نے فرمایا "حج عن نفسك ثم حج عن شبرمۃ" اس میں اختلاف ہوا ہے صرورۃ آدمی یعنی وہ آدمی جس نے اپنا حج اداء نہ کیا ہو وہ حج بدل کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام شافعی، امام احمد کے نزدیک ایسا شخص دوسرے کی طرف

---

[۱] لسان العرب ج ۴ ص ۴۵۳۔

سے حج نہیں کر سکتا اگر حج بدل کا احرام باندھے گا بھی تو وہ اس کا اپنا ہی احرام شمار ہوگا۔ امام مالک اور حنفیہ کے نزدیک ایسا شخص دوسرے کی طرف سے حج کر سکتا ہے، اگر حج بدل کا احرام باندھے گا تو وہ اسی کی طرف سے ہوگا جس کی طرف سے اس نے حج کی نیت کی ہے۔ البتہ ایسے شخص کے لئے بہتر یہ ہے کہ پہلے اپنا حجۃ الاسلام ادا کر کے پھر دوسرے کی طرف سے حج کرے[1] حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی آدمی پر اپنا حج واجب ہو چکا ہو ———— پھر اپنا حج چھوڑ کر دوسرے کی طرف سے کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر اپنے اوپر حج فرض نہ ہوا ہو تو ایسی حالت میں دوسرے کی طرف سے حج کرنا مکروہ تنزیہی ہے[2]۔

حنفیہ و مالکیہ کے دلائل وہ بہت سی احادیث ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے حج عن الغیر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے اس کی اجازت دی یا حکم دیا اور سائل سے یہ سوال نہیں کیا کہ تم نے اپنا حج بھی کیا ہے یا نہیں؟ اگر حج عن الغیر کی صحت کے لئے پہلے اپنا حج کرنا شرط ہوتا تو آپ سائلین سے ضرور یہ سوال کرتے۔

شافعیہ زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) اس حدیث کی سند میں رفعاً و وقفاً اضطراب ہے، بعض اس کو موقوفاً نقل کر رہے ہیں بعض مرفوعاً۔ دونوں میں تطبیق بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ بات مستبعد ہے کہ ایک آدمی کو نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس طرح تلبیہ پڑھتے ہوئے سُنا ہو اور اس سے یہ سوال و جواب ہوئے ہوں اور پھر اسی نام کے آدمی کے بھائی کے ساتھ یہ واقعہ ابن عباسؓ کو بھی پیش آیا ہو[3]۔

(۲) حدیث میں حج عن نفسك الخ کا امر وجوب کے لئے نہیں استحباب کے لئے ہے۔ یعنی بہتر یہ ہے کہ پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر دوسرے کی طرف سے استحباب کے ہم بھی قائل ہیں۔

(۳) ہو سکتا ہے کہ شبرمہ کے بھائی پر خود حج فرض ہو۔ اس لئے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کو پہلے اپنا حج کرنے کا حکم دیا ہو، اب یہ امر ہمارے نزدیک بھی اپنے معنی پر ہی رہے گا، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک بھی اپنا حج فرض ہو تو پہلے اپنا حج کرنا واجب ہے۔ اپنا حج کئے بغیر دوسرے کی طرف سے کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن اگر دوسرے کی طرف سے کر لے گا تو وہ حج بدل ہی سمجھا جائے گا۔ حدیث سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ اپنا فرض حج ادا کئے بغیر دوسرے کی طرف سے نہیں کرنا چاہیئے باقی یہ بات کہ اگر وہ دوسرے کی طرف سے کر لے تو وہ حج بدل ہوگا یا نہیں۔ زیرِ بحث روایت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔

---

[1] التعلیق الصبیح ص ۱۸۰ ج ۳۔ [2] اعلاء السنن ص ۴۶۱ ج ۱۰۔

[3] دیکھئے بذل المجہود ص ۱۱۱، ۱۱۲ ج ۳ و اعلاء السنن ۴۵۸، ۴۵۹ ج ۱۰۔

باب الاحرام والتلبیۃ

دل میں حج یا عمرہ یا دونوں کی نیت کر کے تلبیہ پڑھ لینا احرام کہلاتا ہے اس کے بعد احرام کی تمام پابندیاں شروع ہو جاتی ہیں۔ احرام حج یا عمرہ کے لئے ایسے ہی ہے جیسے تحریمہ نماز کے لئے اور حلق یا تقصیر بمنزلہ سلام کے ہے۔

حنفیہ کے ہاں احرام کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ احرام سے پہلے اپنی حجامت وغیرہ کرالے۔ بال ناخن وغیرہ ٹھیک کرلے غسل کر کے خوشبو لگائے سلے ہوئے کپڑے اتار کر چادریں پہن لے پھر اگر مکروہ وقت نہ ہو تو دو رکعت نفل پڑھے۔ نفل سر ڈھانپ کر ہی پڑھے کیونکہ ابھی احرام کی پابندیاں شروع نہیں ہوئیں۔ اس کے بعد سر ننگا کر کے دل سے نیت کرے زبان سے بھی کہدے "اللّٰھم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبلہ منی" اور عمرہ کا احرام باندھنا ہو تو یوں کہے۔ "اللّٰھم انی ارید العمرۃ فیسرھا لی وتقبلھا منی" دونوں کا احرام ہو تو یوں کہے" اللّٰھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی" اس کے بعد وہیں بیٹھا بیٹھا تلبیہ بھی پڑھ لے۔ احرام سے پہلے جو غسل کیا جاتا ہے۔ یہ غسل نظافت ہے غسل طہارت نہیں لہٰذا حائضہ یا نفساء احرام باندھنے لگے تو اس کے لئے بھی غسل کر لینا مسنون ہے۔

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ احرام کے لئے ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا دونوں کی نیت ہو، بغیر نیت کے احرام نہیں ہوگا، اس میں اختلاف ہوا ہے کہ محرم بننے کے لئے صرف نیت ہی کافی ہے یا نیت کے علاوہ کوئی اور کام بھی ضروری ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک مطلق نیت کافی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیت کے ساتھ تلبیہ پڑھنا بھی ضروری ہے اگر صرف نیت کی تلبیہ نہ پڑھا تو احرام شروع نہیں ہوگا، البتہ تلبیہ کے قائم مقام سَوق ہدی بھی کافی ہے[1]

وعنہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا ادخل رجلہ فی الغرز واستوت بہ ناقتہ الخ (ص۲۲۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہاں سے شروع کیا اس میں روایات مختلف ہیں۔

(۱) بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس وقت تلبیہ پڑھنا شروع کر دیا تھا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تھے[2]

(۲) بعض روایات میں ہے کہ آپ نے تلبیہ اس وقت پڑھا جبکہ آپ اپنی اونٹنی پر سوار ہوئے اور اونٹنی آپکو لے کر کھڑی ہوگئی جیسا کہ ابن عمرؓ کی زیر بحث روایت میں ہے۔

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۲۸۱ ج ۳ [2] اخرجہ الترمذی والحاکم عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ (اعلاء السنن ص ۳۹ ج ۱۰) وکذا رواہ ابوداؤد (ص ۲۴۶ ج ۱)

③ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس وقت تلبیہ پڑھا جبکہ آپ مقام بیداء میں پہنچ گئے تھے جیسا کہ فصل ثالث کی پہلی حدیث میں ہے۔

ان روایات میں تطبیق آسان ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ محرم صرف ایک مرتبہ ہی تلبیہ نہیں پڑھتا بلکہ کئی جگہ تلبیہ پڑھنا مستحب ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بھی کئی جگہ تلبیہ پڑھا ہے۔ سب سے پہلا تلبیہ تو پڑھا ہے دونفلوں کے بعد، اس کے بعد مختلف مواقع پر تلبیہ پڑھتے رہے ہیں مثلاً جب سواری پر سوار ہوئے اس وقت بھی تلبیہ پڑھا ہے جب مقام بیداء میں پہنچے ہیں تو اسوقت بھی آپ نے تلبیہ پڑھا ہے اور دوسری دفعہ بھی پڑھتے رہے ہیں، کسی نے آپ کا پہلا تلبیہ سب سے پہلے سُنا، کسی نے سب سے پہلے دُوسرا تلبیہ سُنا کسی نے تیسرا، جس نے پہلا سُنا اس نے یہ نقل کر دیا کہ آپ نے نماز کے بعد تلبیہ پڑھنا شروع کیا ہے جس نے دُوسرا سُنا اس نے دوسرا نقل کر دیا اور جس نے تیسرا سب سے پہلے سُنا اس نے وہ نقل کر دیا۔ ہر ایک راوی اپنے علم کے اعتبار سے نقل کر رہا ہے[1]۔ اور یہ کوئی بعید بات بھی نہیں اس لئے کہ اس سال آپ کے ساتھ صحابہؓ کی بہت بڑی تعداد تھی ایک ہی تلبیہ سب صحابہؓ نہیں سُن سکتے تھے۔

عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة الخ ص۲۲۳

اقسامِ حج اور ترتیب فضیلت

حج کی تین قسمیں ہیں۔ ① افراد ② تمتع ③ قران۔

حج افراد یہ ہے کہ اشہرِ حج میں صرف حج کرے عمرہ نہ کرے، اشہرِ حج یہ ہیں شوال، ذوقعدہ اور ذی الحجہ کے پہلے دس دن۔

حج تمتع یہ ہے کہ اشہرِ حج میں پہلے صرف عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرے، پھر وہیں سے حج کا احرام باندھ کر حج کر لے۔ متمتع کی دو قسمیں ہیں۔ ① متمتع سائق الہدی ② متمتع غیر سائق الہدی۔ متمتع غیر سائق الہدی تو عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا۔ عمرہ کے دو رکن ہیں طواف اور سعی، متمتع سائق الہدی عمرہ کر کے حلال نہیں ہوگا بلکہ اس وقت حلال ہوگا جب اس کی ہدی ذبح ہوگی اور ھدی ذبح ہوگی دس ذی الحجہ کو۔

حج قران یہ ہے کہ اشہرِ حج میں حج اور عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھے عمرہ کرے اس کے بعد اسی احرام کے ساتھ حج کرے، تمتع اور قران میں یہ بات قدرِ مشترک ہے کہ ان کے اندر ایک ہی سفر میں دو کام کئے جاتے ہیں عمرہ بھی اور حج بھی۔

---

[1] تطبیق کی یہ تقریر حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے (سنن ابی داؤد ص ۲۴۶ ج ۱)

اس بات پر ائمہ اربعہ اور جمہور متفق ہیں کہ حج کی یہ تینوں قسمیں جائز ہیں صرف چند شخصیات سے تمتع یا قران سے نہی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ بھی شامل ہیں۔ ان کی نہی کی کئی توجیہات کی گئی ہیں جس کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں، غرضیکہ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کے نزدیک تینوں قسمیں جائز ہیں۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے افضل کونسا طریقہ ہے ترتیب فضیلت میں اقوال مختلف ہیں۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک قران سب سے افضل ہے پھر تمتع پھر افراد۔

(۲) شافعیہ کے مختلف وجوہ میں سے ان کے ہاں مختار یہ ہے کہ سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران۔ حنفیہ کی ترتیب کے برعکس امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔

(۳) مالکیہ کی کتبِ فروع سے مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے افضل افراد ہے۔ پھر قران پھر تمتع۔

(۴) امام احمد کی اصح روایت یہ ہے کہ تمتع سب سے افضل ہے پھر افراد، پھر قران۔ ائمہ ثلثہ کے اور بھی اقوال ہیں اور ان کے مذاہب میں کچھ تفصیلات بھی ہیں[۱]۔

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا حج کیسا تھا؟

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مدنی زندگی میں صرف ایک حج کیا ہے آپ کا یہ حج ان تین نوعیتوں میں سے کس نوعیت کا تھا اس میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے قران کیا ہے بعض سے تمتع معلوم ہوتا ہے بعض سے افراد۔ ان روایات میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ اس لئے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حج صرف ایک ہی کیا ہے وہ ایک ہی قسم کا ہو سکتا ہے۔ تطبیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں، چند ایک حسب ذیل ہیں۔

(۱) مفرد تلبیہ میں لبیک بحجۃ کہہ سکتا ہے۔ لبیک بعمرۃ نہیں کہہ سکتا، متمتع پہلے احرام کے بعد لبیک بعمرۃ کہہ سکتا ہے لبیک بحجۃ نہیں کہہ سکتا، قارن تین طرح کا تلبیہ پڑھ سکتا ہے (۱) لبیک بعمرۃ (۲) لبیک بحجۃ (۳) لبیک بحجۃ و عمرۃ۔ واقعہ یہ تھا کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قارن تھے۔ اس لئے آپ نے مختلف اوقات میں تینوں طرح کے تلبیے پڑھے ہیں کوئی تلبیہ سُنا کسی نے کوئی، جس نے لبیک بعمرۃ سُنا اس نے کہدیا کہ آپ نے تمتع کیا ہے کیونکہ متمتع بھی اسی طرح تلبیہ پڑھتا ہے جس نے لبیک بحجۃ سُنا اس نے نقل کر دیا کہ آپ نے افراد کیا ہے اور جس نے لبیک بحجۃ وعمرۃ سُنا اس نے یہ کہا کہ آپ نے قران کیا ہے۔ راویوں کے اختلاف فہم کی وجہ سے اختلاف ہو گیا، واقعہ ایک ہی تھا کہ آپ قارن تھے۔

(۲) آپ خود قارن ہی تھے قران کی نسبت آپ کی طرف حقیقی ہے اور افراد و تمتع کی نسبت آپ کی طرف

---

[۱] مذاہب دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳ وحاشیہ الکوکب الدری ص ۳۷۴ ج ۱۔

مجازی ہے بوجہ آمر ہونے کے، کیونکہ آپ کے حکم سے بہت سے صحابہؓ نے افراد کا احرام باندھا تھا اور بہت سوں نے آپ کے حکم سے تمتع کیا تھا تاکہ لوگوں کو سب طریقوں کا جواز معلوم ہو جائے آپ کی طرف تمتع اور افراد کی نسبت آمر ہونے کی وجہ سے کر دی گئی ہے۔ اس کی مثالیں حدیث میں بہت مل سکتی ہیں، مثلاً باب الغسل المسنون میں حدیث گذر چکی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے چار کاموں کے بعد غسل کیا ہے ان میں سے ایک غسل میت بھی ہے حالانکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا میت کو غسل دینا ثابت نہیں اس کی یہی توجیہ کی جاتی ہے کہ غسل کی نسبت آپ کی طرف آمر ہونے کی وجہ سے ہے۔ یعنی آپ نے غسل میت کے بعد غسل کرنے کا امر فرمایا تھا۔ ایسے ہی تمتع اور افراد کی نسبت آپ کی طرف کرنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ نے بعض صحابہؓ کو تمتع یا افراد کا حکم فرمایا تھا۔

(۳) آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا ہے۔ وہاں آپ نے تعیین نہیں فرمائی تھی کہ کس نوعیت کا احرام باندھ رہا ہوں۔ مبہم احرام باندھا تھا جب وادی عقیق میں پہنچے ہیں تو وہاں حق تعالیٰ کی طرف سے قِران کا حکم ہوا۔ آپ نے وہاں سے پھر قران کی نیت کی۔ صحیح بخاری میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آپ سے کہا تھا۔ قل عمرۃ فی حجۃ[1]۔ وادی عقیق میں پہنچنے سے پہلے آپ کا احرام مبہم تھا اور مبہم احرام والا تینوں طرح کے تلبیے پڑھ سکتا ہے آپ نے بھی کبھی کوئی تلبیہ پڑھا کبھی کوئی۔ جس نے جو سُنا اسی کے مطابق کہدیا کہ آپ کے حج کی نوعیت یہ تھی۔

ان تقریرات کے مطابق آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فی نفسہٖ قارن تھے۔ قران والی روایات غیر ماؤل ہیں اور افراد اور تمتع والی ماؤل۔ احناف کے علاوہ اور بھی بہت سے علماء نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم قارن تھے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں لا أشک انہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کان قارنًا والمتعۃ أحب إلیَّ[2]۔ حافظ ابن القیم نے بھی زاد المعاد میں ترجیح اسی بات کو دی ہے کہ آپ قارن ہی تھے[3]۔ قاضی عیاض نووی، حافظ ابن حجر وغیرہ حضرات نے یہ کہا ہے کہ پہلے آپ نے صرف حج کا احرام باندھا تھا بعد میں عمرہ کی بھی نیت کرلی تھی۔ انتہاءً آپ قارن ہی تھے[4]۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۰۸ ج ۱

[2] کذا فی اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳۔

[3] دیکھئے زاد المعاد ص ۱۸۳ تا ۱۹۶ ج ۱۔ ص ۱۸۷ پر روایاتِ قران کی چودہ وجوہ ترجیح لکھی ہیں۔

[4] دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۴۹ ج ۳۔

باب قصۃ حجۃ الوداع

عن جابر بن عبد اللہ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکث بالمدینۃ تسع سنین لم یحج ص۲۲۴۔

اغتسلی و استثفری بثوب و احرمی۔ عورت کو حیض یا نفاس شروع ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے کہ وہ احرام باندھ لے گی احرام سے پہلے دو رکعتیں نہیں پڑھ سکتی، اس کے بعد حج کے افعال کرتی رہے سوائے طواف اور سعی کے۔ طواف اس لئے نہیں کر سکتی کہ طواف کے لئے مسجد میں جانا پڑتا ہے۔ اور حائضہ و نفساء مسجد میں نہیں جا سکتی اور سعی اس لئے نہیں کر سکتی کہ سعی ہمیشہ طواف کے بعد ہوتی ہے۔ منفرداً سعی مشروع نہیں۔

فقدم المدینۃ بشر کثیر ص۲۲۴۔ یعنی آپ کے ساتھ حج کو جانے کے لئے اور بھی بہت سے اردگرد کے لوگ تیار ہو گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کرنے والوں کی تعداد کتنی تھی؟ اسمیں روایات مختلف ہیں ایک قول نوے ہزار کا ہے ایک قول ایک لاکھ چودہ ہزار ہے ایک قول کے مطابق تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار تھی ایک قول یہ ہے کہ حاجیوں کی کل تعداد ایک لاکھ تیس ہزار تھی[1] ہو سکتا ہے کہ ابتداءً آپ کے ساتھ چلنے والے کم ہوں پھر تعداد بڑھتی گئی ہو۔ آخر کار ایک لاکھ تیس ہزار تک پہنچ گئی ہو پھر یہ گنتی بھی تخمینی ہے قطعی گنتی تو کسی نے نہیں کی ہوگی اور تخمینہ ہر آدمی کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔

لسنا ننوی إلا الحج لسنا نعرف العمرۃ ص۲۲۴۔ مطلب یہ ہے کہ ہمارا خیال تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ صرف حج ہی کریں گے عمرہ نہیں کریں گے۔ زمانۂ جاہلیت کا یہ رواج تھا کہ اشہر حج میں عمرہ نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اشہر حج میں عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھتے تھے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس رسم کو توڑنا چاہتے تھے اس لئے آپ نے خود بھی اشہر حج میں عمرہ فرمایا اور صحابہؓ سے بھی عمرہ کروایا۔ "لسنا نعرف العمرۃ" کا مطلب ہے لسنا نعرف العمرۃ فی أشہر الحج۔

لو أنی استقبلت من أمری ما استدبرت لم أسق الہدی ص۲۲۴۔

اس جملہ کا مطلب سمجھنے کے لئے چند باتیں سمجھ لینی مناسب ہیں۔ پہلی بات تو یہ ذہن میں ہونی چاہئیے کہ قارن حج سے پہلے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اس وقت حلال ہوگا جب یوم النحر کو اس کی ہدی ذبح ہو

[1] اوجز المسالک ص ۳۵۱ ج ۳۔

گی یہی حکم متمتع سائق ہدی کا ہے، متمتع غیر سائق الہدی عمرہ کر کے حلال ہو سکتا ہے۔ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ راجح قول کے مطابق قارن تھے، اس کے علاوہ آپ سائق ہدی بھی تھے۔ تو آپ دو وجہ سے حج سے پہلے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتے تھے ایک قران کی وجہ سے دوسرے سوق ہدی کی وجہ سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سوق ہدی تو ایک امر محسوس ہے ہر آدمی دیکھ سکتا ہے لیکن قران کا تعلق نیت کے ساتھ ہے۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنے کو افجر الفجور سمجھا جاتا تھا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اس رسم اور اس خیال کو ختم فرمانا چاہتے تھے اس خیال کی تردید کی عملی صورت ایک تو یہ تھی کہ آپ نے خود قران کیا اور بھی بعض صحابہؓ نے قران کیا بعض صحابہؓ نے آپ کے حکم سے تمتع کیا، قران اور تمتع دونوں میں حج سے پہلے اشہر حج ہی میں عمرہ بھی ہوتا ہے اس کے علاوہ آپ نے اس خیال کی تردید کے لئے ایک اور صورت اختیار فرمائی جو اسی سال کی خصوصیت تھی اس کو فسخ الحج إلی العمرۃ کہا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ تھی کہ قارنین و متمتعین نے تو عمرہ کرنا ہی تھا آپ نے افراد والوں کو بھی حکم دے دیا کہ حج کا احرام ختم کر کے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کر دو اور عمرہ کر کے حلال ہو جاؤ، پھر بعد میں دوبارہ حج کا احرام باندھ کر حج کر لینا۔ قران اور تمتع تو اب بھی جائز ہے لیکن فسخ الحج إلی العمرۃ اب جائز نہیں ہے یہ اسی سال کی خصوصیت تھی۔

اب دو قسم کے صحابہؓ کو عمرہ کر کے حلال ہونا تھا۔ (۱) متمتع غیر سائق الہدی۔ (۲) جنہوں نے فسخ الحج إلی العمرۃ کیا تھا۔ ان حضرات پر عمرہ کر کے حلال ہونا ذرا گراں تھا۔ اس گرانی کی وجہ فصل ثالث میں آ رہی ہے لفظ یہ ہیں۔ فنأتی عرفۃ تقطر مذاکیرنا المنی مطلب یہ ہے کہ عمرہ کر کے حلال ہو جائیں گے اس کے بعد بیویوں کے پاس بھی جائیں گے۔ اس کے تھوڑے عرصہ بعد میدان عرفات کی طرف چلے جائیں گے۔ یہ بات ان پر گراں تھی۔ اس گرانی کو دور کرنے کی ایک صورت تو یہ تھی کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ خود بھی عمرہ کر کے حلال ہو جاتے یہ ناممکن تھا قارن ہونے کی وجہ سے اور سائق الہدی ہونے کی وجہ سے اس لئے آپ نے گرانی دور کرنے کی یہ صورت اختیار فرمائی کہ یہ اعلان فرما دیا کہ میں عذر اور مجبوری کی وجہ سے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتا وہ عذر سوق ہدی ہے۔ اگر مجھے پہلے سے یہ بات معلوم ہوتی کہ تمہیں یہ گرانی ہوگی تو میں بھی تمہاری طرح سوق ہدی نہ کرتا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ دو وجہ سے عمرہ کر کے حلال نہیں ہو سکتے تھے لیکن یہاں آپ نے صرف سوق ہدی والی وجہ کا تذکرہ فرمایا دوسری کا نہیں اس لئے کہ یہ وجہ زیادہ واضح تھی۔ ہر ایک کو محسوس ہونے والی تھی۔ قران کا تعلق نیت سے تھا۔ نیت قلب پر دوسرے کو اطلاع نہیں ہو سکتی۔

دخلت العمرۃ فی الحج ص۲۲۴ اس جملہ کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن بہتر بات یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اہل جاہلیت کی تردید کرتے ہوئے اشہر حج میں عمرہ کی اجازت کا اعلان فرمانا چاہتے تھے۔

الحج سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی "دخلت العمرة فی وقت الحج" یا فی اشہر الحج۔ مطلب یہ ہے کہ اب قیامت تک اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز رہے گا۔

عن عائشة قالت خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع فمنا اُھل بعمرة الخ ص۲۲۵۔

بعث معی عبد الرحمن بن ابی بکر الخ۔ حضرت عائشہؓ حج سے پہلے عمرہ نہیں کرسکی تھیں اس لئے حج کے بعد قضاء کیا۔ اس عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کو ساتھ بھیجا تاکہ ان کو تنعیم تک لیجائیں وہاں سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں، تنعیم مکہ کے قریب ایک جگہ ہے۔ یہ جگہ حرم سے خارج حل میں ہے۔

مکہ میں رہنے والا آدمی حج کرنا چاہے تو اس کی میقات حرم ہی ہے یعنی حرم ہی سے احرام باندھ سکتا ہے۔ لیکن اگر مکہ میں موجود آدمی عمرہ کرنا چاہے تو اس کو حل میں آکر احرام باندھنا پڑے گا جمہور کا یہی قول ہے حتی کہ ابن قدامہ نے تو یہاں تک کہا ہے "وإن اراد (أی المکی) العمرة فمن الحل لانعلم فی ھذا خلافاً" ابن قدامہ اس بات پر اجماع نقل کررہے ہیں، ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ حل میں سے کونسی جگہ سے احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے حنفیہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے حضرت عائشہؓ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جعرانہ سے احرام باندھنا زیادہ بہتر ہے۔ اس میں بھی اختلاف ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص حرم سے احرام باندھ کر عمرہ کرے تو اس کا عمرہ ہوجائے گا یا نہیں۔ لیکن اس بات پر ائمہ اربعہ اور جمہور متفق نظر آتے ہیں کہ عمرہ کا احرام حرم سے باندھنا جائز نہیں ہے۔ زیر بحث حدیث ائمہ اربعہ اور جمہور کی دلیل ہے۔ حضرت عائشہؓ کو تنعیم تک بھیجنے کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ حرم سے احرام باندھنا درست نہیں۔

واما الذین جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً ص۲۲۵۔

طواف القارن

حج میں تین طواف ضروری ہیں۔ (۱) طواف قدوم اس طواف کے ساتھ سعی بھی ہے، یہ طواف مکہ پہنچنے کے بعد وقوف عرفہ سے پہلے کرنا سنت ہے۔ (۲) طواف زیارت یہ حج کا رکن ہے یہ دس ذی الحجہ کو کیا جاتا ہے (۳) طواف وداع اس کو طواف صدر

۱؎ مغنی ابن قدامہ ص ۲۵۹ ج ۳۔ ۲؎ دیکھئے اوجز المسالک ۳۹۸ ج ۳۔

۳؎ اقوال دیکھئے اوجز المسالک ص ۳۶۸ ج ۳۔

بھی کہتے ہیں۔ ان کی مزید تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ مفرد متمتع اور قارن طواف زیارت اور طواف وداع ایک ہی مرتبہ کریں گے۔ مفرد طواف قدوم اور سعی بھی ایک ہی مرتبہ کریگا، قارن کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے کہ وہ مفرد کیطرح ایک ہی طواف اور سعی کرے گا یا دو مرتبہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک قارن بھی ایک طواف اور ایک سعی کرے گا حج اور عمرہ دونوں کے لئے، انکے ہاں طواف قدوم میں مفرد اور قارن میں کوئی فرق نہیں امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے امام احمد کی دوسری روایت اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قارن دو طواف اور دو سعییں کرے گا۔ ایک حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے[1]

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس کی تخریج امام نسائی نے کی ہے اس میں ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک مرتبہ قران کیا اور دو طواف اور دو سعییں کیں۔ اور فرمایا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک اسی طرح امام نسائی ہی نے ابراہیم بن محمد بن الحنفیہ کی روایت کی تخریج کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد محمد بن الحنفیہ کے ساتھ حج قران میں دو طواف اور دو سعییں کیں اور انہوں نے بتایا کہ ان کے والد حضرت علیؓ نے بھی ایسے ہی کیا تھا اور حضرت علیؓ نے بتایا تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعود کے اثر کی تخریج کی ہے القارن یطوف طوافین[2]۔

ائمہ ثلثہ حضرت عائشہؓ کی زیر بحث روایت سے استدلال کرتے ہیں اس میں حضرت عائشہؓ فرما رہی ہیں أما الذین جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا مطلب طافوا لکل واحد منهما طوافاً واحداً۔ یعنی حج اور عمرہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک طواف کیا، ایک طواف حج کے لئے اور ایک عمرہ کے لئے دو طواف ہو گئے۔

حضرت شیخ الہندؒ سے یہ توجیہ منقول ہے کہ یہاں طواف سے مراد طواف قدوم نہیں بلکہ طواف زیارت مراد ہے، یعنی قارنین نے طواف زیارت ایک مرتبہ کیا تھا۔ یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قارن ایک احرام میں دو چیزوں کی نیت کرتا ہے حج کی عمرہ کی، اس سے کسی کو شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید احلال النساء کے لئے طواف زیارت بھی دو مرتبہ کرنا پڑے گا۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ نے یہ بات کہی ہے۔

باب دخول مكة والطواف

فيدخل مكة نهاراً۔ محرم کو مکہ میں کس وقت داخل ہونا چاہیئے اس میں بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے

[1] مذاہب دیکھئے مغنی ابن قدامہ ص ۴۶۵ ج ۳۔

[2] یہ روایات دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۷۵، ۲۷۸ ج ۱۰۔

ہے کہ رات کے وقت داخل ہونا زیادہ بہتر ہے بعض حضرات کے نزدیک دن کے وقت داخل ہونا مستحب ہے۔ شافعیہ کی اصح وجہ یہی ہے حنفیہ کی کتب فتاویٰ قاضیخاں وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ دن اور رات برابر ہیں کسی بھی وقت داخل ہونے کو دوسرے وقت پر فضیلت حاصل نہیں ہے[۱]۔ یہ حدیث ان حضرات کی دلیل ہے جو استحباب دخول فی النہار کے قائل ہیں۔

عن ابن عمر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا طاف فی الحج أو العمرۃ أول ما یقدم سعی ثلثة أطواف الخ ص۲۲۷

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم طواف کے پہلے تین شوطوں میں ذرا تیز چلتے تھے، پچھلے باب میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی طویل حدیث گذر چکی ہے اس میں بھی تھا فرمل ثلثا ومشی أربعا یعنی تین شوطوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمل کیا ہے اور چار شوطوں میں معمول کے مطابق چلے ہیں۔ رمل کا معنی ہے بہادرانہ انداز میں کندھے ہلاکر ذرا تیز چلنا۔ مردوں کے لئے رمل کی مشروعیت پر اتفاق ہے جمہور کے نزدیک طواف کے پہلے تین اشواط میں مردوں کے لئے رمل کرنا سنت ہے۔ اس کے ترک پر دم واجب نہیں ہوگا۔ ابن حزم وغیرہ۔ بعض حضرات کے نزدیک واجب ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ اس بات پر بھی اجماع ہے کہ رمل کی مشروعیت صرف مردوں کیلئے ہے عورت کیلئے رمل مشروع نہیں[۲]۔

رمل کی مشروعیت کا ظاہری سبب یہ ہوا تھا کہ ۷ھ میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ نے عمرۃ القضاء کیا ہے تو مشرکین نے ان کے متعلق یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ ان کو تو یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے۔ ہجرت سے پہلے وہاں کا بخار بہت مشہور تھا اور یہ مشرکین پہاڑی پر چڑھ کر ان کو دیکھ رہے تھے۔ ان کے اس زعم کی تردید کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو رمل کا حکم فرمایا، رمل کی ابتداء تو ایک وقتی اور عارضی سبب کی وجہ سے ہوئی تھی لیکن ان کے اخلاص کی وجہ سے اس کو سنت مستمرہ بنا دیا گیا جیسا کہ بطن وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیز چلے ہیں یہ سنت درحقیقت حضرت ہاجرہؑ کی یادگار تھی۔ وہ بھی جب پانی کی تلاش کے لئے صفا مروہ کے درمیان میں چکر لگا رہی تھیں تو جب یہاں پہنچتیں تو اسماعیل علیہ السلام ان کی نظروں سے اوجھل ہوجاتے اس لئے تیز چلتیں، لیکن اب تیز چلنا سنت مستمرہ بنا دیا گیا ہے۔

بعض احادیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے موقعہ پر رکنین شامیین کے درمیان رمل کا حکم دیا تھا۔ رکنین یمانیین کے درمیان عام معمول کے مطابق چلتے تھے کیونکہ جب رکنین شامیین کے درمیان

---

[۱] بذل المجہود ص ۱۳۷ ج ۳۔ [۲] اوجز المسالک ص ۴۹۲ ج ۳۔

میں آتے تھے تو مشرکین کی نظروں کے سامنے آجاتے تھے اور جب رکنین یمانیین کے درمیان ہوتے تھے تو ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے تھے اس وقت چونکہ رمل کا مقصد مشرکین کو دکھانا تھا اس لئے اس طرح کرنے کا حکم دیا، لیکن حجۃ الوداع کے موقعہ پر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پہلے تین شوط پورے رمل کے ساتھ کئے ہیں اور باقی چار بغیر رمل کے۔ اس لئے اب سُنّت طریقہ جمہور کے نزدیک یہی ہے کہ تین شوطوں میں پورے بیت اللہ کے گرد رمل کیا جائے کیونکہ یہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے آخری فعل کے مطابق ہے۔

عن ابن عمر قال لم أر النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یستلم من البیت إلا الرکنین الیمانیین ص۲۲۷۔

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی بعثت سے پہلے مشرکین مکہ نے جو بیت اللہ کی تعمیر کی تھی اسمیں وہ پورے بیت اللہ پر عمارت نہیں بنا سکے تھے کچھ حصہ رہ گیا تھا اس رہے ہوئے حصہ کو حطیم یا حجر (بالکسر) کہتے ہیں طواف جب کیا جاتا ہے تو حطیم کے اوپر سے کیا جاتا ہے۔

بیت اللہ کے چار کونے ہیں، ایک وہ جس میں حجر اسود لگا ہوا ہے دوسرا اس کے برابر والا۔ اس کو رکن یمانی اور رکن عراقی کہتے ہیں تغلیباً حجر اسود والے کونے اور رکن یمانی دونوں کو رکنین یمانیین کہدیا جاتا ہے باقی دو رکن جن کے درمیان حطیم ہے ان کو رکنین شامیین کہا جاتا ہے۔ یہ دو رکن درحقیقت ابراہیم علیہ السلام والی بنیادوں کے مطابق نہیں ہیں۔

ان ارکان اربعہ میں سے کس کس رکن کا استلام اور تقبیل کرنی چاہیئے، اس میں حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صرف رکنین یمانیین کا استلام کرنا چاہیئے۔ پھر ان دونوں میں بھی یہ فرق ہے کہ حجر کی تو تقبیل بھی سنت ہے اگر یہ نہ ہوسکے تو دور سے اشارہ کرسکتا ہے لیکن رکن یمانی کو صرف چھونا اور مس کرنا سُنّت ہے تقبیل سنت نہیں اور نہ ہی دور سے اشارہ کرنا سُنّت ہے۔ رکنین شامیین کا استلام ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک سُنّت نہیں بعض صحابہؓ ان کا بھی استلام کیا کرتے تھے ان میں حضرت معاویہؓ بھی شامل ہیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کا استلام نہیں کیا اور آپ کے استلام نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ یہ رکن قواعد ابراہیم علیہ السلام کے مطابق نہیں ہیں[1]۔

عن ابن عباس قال طاف النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فی حجۃ الوداع علی بعیر یستلم الرکن بمحجن ص۲۲۷ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف

---

[1] مزید دیکھئے بذل المجہود ص۱۴۰ ج ۳ و اوجز المسالک ص ۳۴۲، ۳۴۳ ج ۳۔

کیا ہے اس کے متعلق دو باتیں بتانے کی ضرورت ہے ایک یہ کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے راکباً طواف کرنے کی وجہ کیا تھی دوسرے یہ کہ راکباً طواف کا حکم کیا ہے۔ امر اول کے متعلق روایتیں دو قسم کی ہیں ایک روایت صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے اسکے لفظ یہ ہیں۔ طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبیت فی حجۃ الوداع علی راحلتہ یستلم الرکن بمحجن لأن یراہ الناس ولیشرف ولیسألوہ فان الناس غشوہ[1]۔ اس روایت کے مطابق آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے راکباً طواف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فرضیتِ حج کے بعد یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا پہلا اور آخری حج تھا اسی حج میں لوگوں نے آپ سے مناسکِ حج سیکھنے تھے خود آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بھی بڑی اہمیت کے ساتھ یہ بات فرمائی تھی۔ خذوا عنی مناسککم۔ اسی کے ساتھ اس سال حج کرنے والوں کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی۔ سب لوگ تو آپ کے افعال بیک وقت نہیں دیکھ سکتے تھے لیکن آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس بات کا اہتمام فرمایا تھا کہ افعالِ حج ایسے انداز سے کئے جائیں کہ زیادہ سے زیادہ لوگ دیکھ سکیں اس لئے آپ نے طواف بھی اونٹ پر سوار ہو کر کیا۔ نیز لوگوں کو حج کے سلسلہ میں مختلف قسم کے مسائل پیش آرہے تھے ان کا حل آپ ہی سے دریافت کیا جا سکتا تھا، اگر آپ ماشیاً طواف فرماتے تو سائلین کو اتنے ہجوم میں آپ کو تلاش کرنا مشکل ہوتا۔

دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے سنن ابوداؤد میں اس کے لفظ یہ ہیں۔ إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم مکۃ وھو یشتکی فطاف علی راحلتہ۔ الخ[2] اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مرض کی وجہ سے راکباً طواف کیا ہے۔ امام بخاریؒ کا رجحان بھی اسی توجیہ کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے زیرِ بحث ابن عباسؓ کی حدیث "باب المریض یطوف راکباً" میں بھی ذکر کی ہے[3]۔ دونوں وجہیں جمع بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حافظؒ وغیرہ شارحین نے یہ بھی کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی اونٹنی کی یہ خصوصیت ہو کہ وہ مسجد میں پیشاب وغیرہ نہ کرتی ہو[4]۔ بہرحال آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا راکباً طواف کرنا عذر یا فرورت کی وجہ سے تھا۔

---

[1] صحیح مسلم ص ۴۱۳ ج ۱ و سنن ابوداؤد ص ۲۵۹ ج ۱۔

[2] سنن ابوداؤد ص ۲۵۹ ج ۱۔ [3] صحیح بخاری ص ۲۲۱ ج ۱۔

[4] فتح الباری ص ۴۹۰ ج ۳۔

فصل ثالث میں حضرت اُمِ سلمہؓ کی حدیث آرہی ہے یہ بیمار ہوگئی تھیں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے انہیں فرمایا تھا "طوفی من وراء الناس و أنت راکبة" اُمِ سلمہؓ کا یہ طواف سواری پر عذر کی وجہ سے تھا۔

دوسری بات یہاں یہ قابلِ ذکر ہے کہ راکبًا طواف کا حکم کیا ہے۔ کسی عذر کی صورت میں تو راکبًا طواف کرنا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے خود بھی عذر کی صورت میں اونٹنی پر طواف کیا ہے۔ اور اُمِ سلمہؓ کو بھی بیماری کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے۔ بغیر عذر کے سواری پر طواف کرنا حنفیہ کے ہاں مکروہ ہے۔ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ میں طواف میں مشی کو افضل قرار دیا ہے لیکن یہ تساہل معلوم ہوتا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی عذر نہ ہو تو مشی واجب ہے[۲]۔ لہٰذا راکبًا طواف کرنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ اگر اس طرح کرلیا تو جب تک مکہ میں ہے طواف کا اعادہ ضروری ہے۔ اگر اس قیامِ مکہ کے دوران اعادہ نہ کیا تو دم واجب ہوگا[۱]۔ امام مالک کا قول بھی اس کے قریب قریب ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک بغیر عذر کے راکبًا طواف کرلیا جائے تو طواف ہوتا ہی نہیں[۳]۔ حافظ عینی نے سعید بن منصور کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑے پر سوار ہو کر طواف کرنے سے منع فرمایا تھا[۴]۔

عن ابی الطفیل قال رأیت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یطوف بالبیت و یستلم الرکن بمحجن معه ص۲۲۷ رکن سے مُراد حجرِ اسود ہے اور محجن ایسی لکڑی کو کہتے ہیں جس کے سرے میں کچھ کجی ہو[۵]۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حجرِ اسود کا استلام محجن (چھڑی) کے ساتھ کیا۔

استلامِ حجر کا طریقہ یہ ہے کہ دو ہاتھ حجرِ اسود پر رکھے دونوں ہاتھوں کے درمیان تقبیل کرے۔ اگر حجرِ اسود کو ہاتھ نہ لگا سکے تو کسی لکڑی وغیرہ سے اشارہ کرکے اس لکڑی کو چوم لے اور اگر لکڑی وغیرہ نہ ہو کفین سے اشارہ کرکے کفین کو چوم لے ———— حدیث مذکور سے استلام بالعصاء کا جواز معلوم ہوا۔ یہ بات یاد رہے کہ اگر تقبیل حجر سے کسی کو ایذاء پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ترکِ تقبیل واجب ہے کیونکہ تقبیل مسنون ہے اور ترکِ ایذاء واجب ہے[۶]۔

عن عائشة قالت خرجنا مع النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لا نذکر الا الحج الخ ص۲۲۷

---

[۱] بذل المجہود ص ۱۴۱ ج ۳ بحوالہ لباب المناسک [۲] فتاویٰ عالمگیریہ ص ۲۴۷ ج ۱

[۳] تفصیلِ اقوال دیکھئے اوجز المسالک ص ۵۱۰ ج ۳۔

[۴] عمدۃ القاری ص ۲۵۷ ج ۹۔ [۵] التعلیق الصبیح ج ۳ ص۲۱۱ [۶] شرح التنویر بر حاشیہ شامی ج ۲ ص۱۸۱

لانذکر الا الحج یہاں ایک سوال ہے کہ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف حج کا احرام باندھا تھا عمرہ کا احرام نہیں تھا مشکوۃ کے صفحہ ۲۲۵ پر حدیث گذری ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ لم اهلل الا لعمرۃ کہ میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا ان دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا تھا لیکن حیض کی وجہ سے عمرہ کے افعال نہیں کر سکیں کہ ایام حج شروع ہو گئے تو آپ نے عمرہ کا احرام ختم کر کے حج کا احرام باندھ لیا باقی لانذکر الا الحج کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ سفر سے مقصود اصلی حج تھا اس لئے ہم عام گفتگو میں اور تلبیہ میں صرف حج کا ذکر کرتے تھے عمرہ کا ذکر نہیں کرتے تھے گفتگو میں عمرہ کا تذکرہ نہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عمرہ کی نیت بھی نہ ہو اس لئے لم اهلل الا بعمرۃ اور لانذکر الا الحج میں کوئی تعارض نہیں ہے[1]۔

لانذکر الا الحج والی کلام محاورہ کے مطابق ہے کہ عام محاورہ میں جب کوئی حج کو جائے چاہے وہ قارن ہو، متمتع یا مفرد ہو وہ حج کا ذکر کرتا ہے کہ میں حج کو جارہا ہوں عمرہ کا ذکر نہیں کرتا۔

غیران لا تطوفی بالبیت۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت حیض میں طواف سے منع فرمادیا حالت حیض میں بالاتفاق طواف کرنا جائز نہیں حائضہ کے لئے نہی عن الطواف کی علت کیا ہے اس میں آراء مختلف ہیں جن ائمہ کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط ہے ان کے نزدیک نہی کی علت طواف کی شرط کا مفقود ہونا ہے۔ ہمارے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ہمارے نزدیک نہی کی علت حرمت دخول مسجد ہے چونکہ طواف مسجد میں ہوتا ہے اور حائضہ کا مسجد میں داخل ہونا صحیح نہیں اس لئے حالت حیض میں عورت طواف نہیں کرے گی[2]۔

الفصل الثانی

عن المهاجر المکی قال سئل جابرؓ عن الرجل یری البیت یرفع یدیه فقال حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعله ص۲۲۷

محرم کی جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو رؤیت بیت کے وقت ہاتھ اٹھانے چاہئیں یا نہیں؟ اس میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ امام احمد سفیان ثوریؒ[3]۔ امام شافعی، علامہ ابن الھمام اور ملا علی قاری کے نزدیک رؤیت بیت کے وقت رفع یدین مستحب ہے[4]۔

امام ابوحنیفہ کا مذہب کیا ہے اس میں شارحین حدیث کی آراء مختلف ہیں طحاویؒ[5] کی تصریح اور علامہ ظفر احمد عثمانی[6]

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص۳۱۷ [2] حاشیہ مشکوۃ [3] مرقاۃ ج ۵ ص۳۱۸ [4] اعلاء السنن ج۱۰ ص۶۵ [5] طحاوی ج ا ص۱۷۱

[6] اعلاء السنن ج۱۰ ص۶۶ نیز فقہ حنفی کی معتبر کتابوں میں جہاں دخول مکہ کے آداب بیان کئے گئے ہیں وہاں رؤیت بیت کے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

کی تحقیق کے مطابق حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک رؤیت بیت کے وقت رفع یدین مستحب نہیں، امام مالک کے نزدیک بھی رفع یدین مستحب نہیں[۱]

قائلین عدم رفع کی دلیل

(۱) حدیث مذکوران لوگوں کی دلیل ہے جن کے نزدیک عند رؤیت البیت رفع یدین مسنون نہیں۔

(۲) طحاوی میں حضرت جابرؓ سے منقول ہے کسی نے حضرت جابرؓ سے اس آدمی کے بارہ میں سوال کیا جو رؤیت بیت کے وقت ہاتھ اٹھاتا ہے تو حضرت جابرؓ نے جواب دیا کہ ذالك شئ فعله يهود وحججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذالك کہ یہ یہود کا فعل ہے اور ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج کیا تھا آپ نے یہ کام نہیں کیا[۲]

قائلین رفع کی دلیل

(۱) مسند امام شافعی میں ایک روایت ہے عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ترفع الايدي في الصلاة واذا رائ البيت وعلى الصفا والمروة۔

(۲) عن ابن جريج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة[۳] الحديث

دلائل قائلین رفع کا جواب

(۱) ایک زمانہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کاموں میں جن میں وحی نازل نہیں ہوئی تھی یہود کی تالیف قلوب کے لئے ان کی موافقت فرمالیا کرتے تھے پھر آپ کو یہود کی مخالفت کا حکم دے دیا گیا۔ ابن جریج اور حضرت ابن عباس والی حدیث اس زمانہ کی ہے جس زمانہ میں آپ غیر منصوص چیزوں میں یہود کی موافقت فرمایا کرتے تھے اور حضرت جابرؓ والی حدیث اس سے متاخر ہے[۴] کیونکہ اس میں حج کے موقع کا ذکر ہے اور حج آپ نے ۱۰ھ میں فرمایا اور مکہ کی طرف آپ کا آخری سفر تھا۔ اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ غیر محرم کے لئے بالاتفاق رفع یدین مستحب نہیں تو محرم کے لئے بھی مستحب نہیں ہوگا[۵]

(۲) حضرت جابرؓ والی حدیث سند کے اعتبار سے اثبات رفع والی حدیث سے راجح ہے[۶]

فائدہ

مذکورہ اختلاف رؤیت بیت اللہ کے وقت رفع یدین میں ہے رؤیت بیت اللہ کے

---

۱ مرقاۃ ج ۵ ص ۳۱۸ ۔ ۲ طحاوی ص ۴۱۶ ج ۱ ۳ اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۶۵۔

۴، ۵ اعلاء السنن ص ۶۶ ج ۱۰ ، ص ۶ طحاوی ج ۱ ص ۴۱۶ ۔

وقت دعاء کرنا بہت سی احادیث و آثار سے ثابت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں[1]۔ فقہاء حنفیہ نے دخول مکہ کے آداب میں لکھا ہے کہ جب بیت اللہ شریف پر نظر پڑے تو دعاء کرے۔

وعن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلوۃ الا انکم تتکلمون فیہ ص۲۲۷ الخ۔

اس حدیث میں طواف کو نماز سے تشبیہ دی گئی ہے اور کلام کا استثناء کیا گیا ہے۔ کلام کے بارہ میں تو اس حدیث میں تصریح ہے کہ طواف میں کلام کرنا جائز ہے لیکن فضول کلام نہ کرے صرف خیر کی بات کرے حدیث میں تصریح کی وجہ سے تو اس مسئلہ میں اتفاق ہے۔

نماز میں ستر عورت اور طہارت عن الاحداث شرط ہے آیا طواف میں بھی ستر عورت اور طہارت شرط ہے یا نہیں۔ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

طواف میں طہارت اور ستر کی حیثیت

حنفیہ کے نزدیک طواف میں طہارت اور ستر عورت شرط نہیں بلکہ واجب ہے بغیر ستر یا بغیر طہارت کے طواف کرے گا تو طواف ہو جائے گا لیکن ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا[2]۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ستر اور طہارت طواف کے لئے شرط ہے بغیر طہارت اور ستر کے طواف نہیں ہوگا[3]۔

امام شافعی کی دلیل

یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے کیونکہ اس حدیث میں طواف کو نماز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نماز کے لئے طہارت اور ستر شرط ہے اسی طرح طواف کے لئے دونوں چیزیں شرط ہوں گی۔ اسی باب کی فصل اوّل کی آخری حدیث کے الفاظ یہ ہیں الا لا یحج بعد العام مشرک ولا یطوفن بالبیت عریان اس حدیث میں سلام اور ستر عورت کو طواف کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسلام بالاتفاق حج اور طواف کی صحت کے لئے شرط ہے تو ستر عورت بھی شرط ہونی چاہیئے کیونکہ دونوں باتیں ایک حدیث میں ایک انداز سے بیان کی گئی ہیں[4]۔

حنفیہ کی دلیل

قرآن پاک میں ہے ولیطوفوا بالبیت العتیق یہاں مطلق طواف کا امر ہے اس کے ساتھ طہارت اور ستر کی قید نہیں اور مذکورہ احادیث جن سے طہارت اور ستر کی قید ثابت ہوتی ہے وہ اخبار احاد ہیں اور خبر واحد سے ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق حکم کو مقید کرنا صحیح

---

[1] اعلاء السنن ص۶۶ ج ۱۰، [2] اعلاء السنن ج ۱۰ ص۸۷، [3] مرقاۃ ج ۵ ص۳۱۹۔
[4] اعلاء السنن ج ۱۰ ص۸۷، ص۸۸۔

نہیں کیونکہ تقیید بھی ایک قسم کا نسخ ہے ۔ اس لئے ہم نے کتاب اللہ پر نظر کرتے ہوئے مطلق طواف کو (بغیر طہارت اور ستر کی شرط کے) فرض کہا اور اخبار احاد کی وجہ سے ستر اور طہارت کو واجب قرار دیا[1] اس طرح آیت اور احادیث دونوں پر عمل ہوگا اور اطلاق کتاب اللہ کا نسخ بھی لازم نہیں آئے گا۔

امام شافعیؒ کے دلائل کے جوابات

(۱) حدیث ابن عباس میں طہارت اور ستر کے شرط ہونے کی تصریح نہیں ہے بلکہ تشبیہ سے استدلال کیا گیا ہے اور یہ استدلال تام نہیں کیونکہ تشبیہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مشبہ تمام اوصاف میں مشبہ بہ کی طرح ہو اس لئے طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دینے سے لازم نہیں آتا کہ نماز کی تمام شرائط طواف کے لئے بھی ثابت ہوں چنانچہ نماز کے لئے استقبال قبلہ شرط ہے لیکن اس حدیث کی وجہ سے طواف کیلئے کسی کے نزدیک بھی استقبال شرط نہیں[2]

(۲) مذکورہ احادیث اخبار احاد ہیں اور اخبار احاد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے شرطیت کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور وجوب کے ہم قائل ہیں[3]

(۳) الا لایحج بعد العام مشرک والی حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا تھا کہ حدیث کے پہلے جملے سے بالاتفاق اسلام کا طواف کے لئے شرط ہونا ثابت کرتے ہیں تو حدیث کا دوسرا جملہ بھی اسی کے مثل اور قرین ہے اس سے ستر کی شرط ثابت ہونی چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے اسلام کی شرط اس حدیث سے ثابت نہیں کی بلکہ یہ شرط ان عام دلائل سے ثابت ہے جن سے عبادات کی صحت کے لئے اسلام کا ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے[4]

تنبیہ بغیر طہارت اور بغیر ستر کے طواف کرنا بالاتفاق قبیح ہے اور طہارت اور ستر طواف کے لئے ضروری ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں اختلاف اس بات میں ہے طہارت اور ستر کس درجہ میں ضروری ہیں امام شافعی کے نزدیک شرط کے درجہ میں ضروری ہیں اور امام ابوحنیفہ ان کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں شرط ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ شرطیت کے انکار سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام ابوحنیفہ طواف عریاناً اور طواف بغیر طہارت کی قباحت کے منکر ہیں۔

وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزل الحجر الاسود من الجنۃ وھو اشد بیاضا من اللبن الخ ص۲۲۷

کیا واقعۃً حجر اسود جنت سے نازل ہوا ہے یا یہ کلام بطور تشبیہ ہے؟ بعض لوگوں نے اسے تشبیہ بلیغ پر محمول کیا ہے کہ حجر اسود برکت، شرافت اور کرامت میں اتنا بڑا ہوا ہے کہ اس دنیا میں پیدا شدہ چیزوں کی طرح نہیں ہے بلکہ جنت سے آمدہ اشیاء کی طرح ہے لیکن محققین شارحین حدیث کے نزدیک اس حدیث کو تشبیہ پر محمول کرنا صحیح

---

[1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۸۷، ص ۸۸ [2]، [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۱۹ [4] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۸۷

نہیں بلکہ اس قسم کی تاویلات ظلمت باطن کی علامت ہیں۔ یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے۔ اسے ظاہر پر محمول کرنے سے کوئی استحالۂ عقلی و شرعی لازم نہیں آتا اس لئے اس حدیث کے پیش نظر یہی کہا جائے گا کہ واقعۃً یہ حجر جنت سے نازل ہوا ہے۔

اشکال اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے پر اشکال کیا گیا ہے کہ نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جنت کی اشیاء اس دنیا اور اس میں پیدا شدہ اشیاء سے مختلف ہیں جنت کی اشیاء زوال و فناء سے محفوظ ہیں اور ان کو آفات نہیں پہنچ سکتیں اور حجر اسود کو آفات پہنچی ہیں چنانچہ ملاحدہ کے ہاتھوں سے ایک مرتبہ ٹوٹ بھی چکا ہے جس کے نشانات اب بھی باقی ہیں۔ اگر یہ واقعۃً جنت سے ہوتا تو آفات سے محفوظ رہتا۔

جواب جنت کی اشیاء کو جنت میں آفات نہیں پہنچ سکتیں لیکن دنیا میں آنے کے بعد اس کے حالات متغیر ہو سکتے اور دنیا کی آفات کے اثرات اس کو پہنچ سکتے ہیں جیسا کہ جنت میں انسان کو بھوک اور پیاس نہیں لگتی چنانچہ آدم علیہ السلام جب تک جنت میں تھے ان کو جوع و عطش کا احساس نہیں ہوا لیکن دنیا میں آنے کے بعد ان چیزوں کا احساس فرمانے لگے[1] معلوم ہوا کہ جنت سے دنیا میں آنے کے بعد احوال بدل جاتے ہیں۔

عن قدامة بن عبد الله بن عمار قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى بين الصفا والمروة على بعير الخ ص۲۲۸۔

ضربٌ کا معنی ہے مارنا اور طردٌ کا معنی ہے دھکیلنا اور الیک اسم فعل ہے بمعنی تنح (ایک طرف ہٹ جا) مطلب یہ کہ صحابی فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ پر سعی بین الصفا والمروۃ کرتے ہوئے دیکھا ہے جیسا کہ آج کل بادشاہ اور بڑے لوگ جب راستہ چلتے ہیں تو ان کے خدام لوگوں کو مارتے ہیں۔ اور دھکیلتے ہیں۔ اور بچو بچو ہٹو ہٹو کی آوازیں لگاتے ہیں اس طرح کی باتیں میں نے سردارِ دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف میں نہیں دیکھیں۔

اس میں تعریض ہے ان امراء کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے خلاف اپنے طواف میں جابرانہ طرز اختیار کرتے تھے کہ یہ کام ان کے لئے انتہائی نازیبا ہے۔

عن يعلى بن امية قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت مضطبعا ببرد اخضر مضطبعاً ترکیب میں حال ہے۔ الضبع (بسکون الباء) سے مشتق ہے اس کے لغوی معنی ڈو ہیں

---

[1] اشعۃ اللمعات ج ۲ ص۳۳۴۔

[2] مرقاۃ ج ۵ ص۳۲۳۔

(۱) وسط العضد بازو کا درمیان والاحصہ (۲) ماتحت الابط بغل کا نچلا حصہ[۱] اضطباع کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ احرام کی چادر دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کا پلہ بائیں کندے پر ڈال دیئے[۲]. اضطباع سنن طواف سے ہے سنن احرام سے نہیں اس لئے احرام باندھتے وقت اضطباع نہ کرے بلکہ طواف شروع کرنے سے ذرا قبل اضطباع کرے طواف کی دو رکعتیں کندھا ڈھانک کر پڑھے اضطباع کی حالت میں طواف کی دو رکعتیں پڑھنا مکروہ ہے.

طواف میں دو چیزیں ہیں ایک رمل اور ایک اضطباع دونوں اس طواف میں مسنون ہیں جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ ہو فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ رمل صرف تین اشواط میں مسنون ہے اور اضطباع تمام اشواط میں مسنون ہے[۳]

الفصل الثالث

عن ابن عمر قال ما ترکنا استلام ھذین الرکنین الیمانی والحجر فی شدۃ ولا رخاء الخ ص ۲۲۸.

رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام تو بالاتفاق مسنون ہے ان کے علاوہ بیت اللہ شریف کے باقی کونوں کا بھی استلام ہے یا نہیں؟ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت معاویہؓ کے نزدیک بیت اللہ کے تمام کونوں کا استلام کرنا چاہیئے جمہور صحابہ اس بات پر متفق ہیں کہ استلام صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا مسنون ہے. صحابہؓ کے زمانہ میں یہ اختلاف تھا بعد میں تمام امت کا اتفاق ہے کہ استلام صرف رکنین کا مسنون ہے[۴].

حجرِ اسود کے استلام کے ساتھ تقبیل بھی بالاتفاق مسنون ہے. رکن یمانی کے استلام کے ساتھ تقبیل مسنون ہے یا نہیں؟ فقہ حنفی کی ظاہر الروایہ یہ ہے کہ تقبیل مسنون نہیں اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تقبیل مسنون ہے. فقہاء حنفیہ میں سے بعض نے ظاہر الروایۃ کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے[۵] مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے رکن یمانی کی تقبیل فرمائی حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہی نہیں یا ضعیف ہے. حاکم نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ حاکم کی تصحیح پر اعتماد کرتے ہوئے یہ کہنا چاہیئے کہ تقبیل آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت ہے لیکن یہ آپ کی عادت مبارکہ نہیں تھی کبھی کبھار آپ نے تقبیل فرمائی ہے[۶]

---

[۱] حاشیہ مشکوٰۃ [۲] اشعۃ اللمعات ج ۲ ص ۳۳۶ [۳] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۲۳ رد المختار ص ۱۸۱ ج ۲.

[۴] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۲۴ عن عبید بن جریج انہ قال لعبداللہ بن عمر رأیتک لاتمس من الارکان الا الیمانیین فقال عبداللہ بن عمر اما الارکان فانی لم ار رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یمس الا الیمانیین وذکر الحدیث رواہ مسلم (السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۵ ص ۷۶)

[۵] شامی ص ۱۸۴ ج ۲. [۶] مرقاۃ ج ۵ ص ۱۲۴.

عن عابس بن ربیعة قال رأیت عمر یقبل الحجر ویقول انی لاعلم انك حجر ما تنفع ولا تضر الخ صـ۲۲۸

حضرت عمرؓ کے ارشاد کی کئی وجوہ ہوسکتی ہیں۔

(۱) تقبیل حجر سے ان لوگوں کو غلط فہمی نہ ہو جائے جو نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں اور مسلمان ہونے سے قبل پتھروں کی عبادت سے مانوس تھے اور حجر اسود کو نفع و ضرر کا مالک نہ سمجھ لیں حضرت عمرؓ نے یہ ارشاد فرما کر سمجھا دیا کہ حجر اسود میں فی ذاتہ نفع وضرر نہیں بلکہ تقبیل حجر کا نفع امتثال امر کی وجہ سے ہے۔

(۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ اور سنت کی ترغیب دینا مقصود ہے۔

(۳) یہ بتانا ہے کہ تقبیل حجر امر تعبدی ہے ہم اس کی علت کو نہیں جانتے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں تقبیل کرتے ہیں۔[1]

باب الوقوف بعرفة (الفصل الاول)

عن محمد بن ابی بکر الثقفی انه سأل انس بن مالك وهما غادیان من منی الی عرفة کیف کنتم الخ صـ۲۲۸

اهلال کا معنی تلبیہ پڑھنا مہل تلبیہ پڑھنے والا حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہؓ میں سے بعض عرفات میں وقوف کے وقت تلبیہ پڑھتے تھے اور بعض تکبیر پڑھتے تھے ان میں سے کسی پر روک ٹوک نہیں ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور صحابہؓ کے اجماع سکوتی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقوف عرفہ میں تلبیہ اور تکبیر دونوں جائز ہیں اسی طرح باقی اذکار بھی جائز ہیں یہ جواز کی بحث ہے وقوف عرفہ میں تلبیہ پڑھنا مسنون ہے۔ حاجی کا تلبیہ اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سے احرام باندھا تھا اور یوم النحر کو جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا جمرۂ عقبہ کی رمی پر تلبیہ ختم ہو جاتا ہے۔[2]

عن جابرؓ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال نحرت ههنا والمنی کلها منحر فانحروا فی رحالکم الخ صـ۲۲۸

منحر اسم ظرف کا صیغہ ہے نحر (قربانی) کی جگہ موقف وقوف کی جگہ۔ جمع مزدلفہ کا علم ہے مزدلفہ کو جمع اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں لوگ جمع ہوتے ہیں اور مزدلفہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ازدلاف سے مشتق ہے اس کا معنی ہے قریب ہونا اور یہ جگہ منی کے قریب ہے۔[3]

---

[1] مرقاة ج ۵ صـ۲۲۵ [2]، [3] مرقاة ج ۵ صـ۳۲۸

منی میں جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نحر فرمایا ہے وہ مسجد خیف کے قریب ہے۔ اور عرفات میں صخرات کے قریب وقوف فرمایا اور مزدلفہ میں مشعر حرام کے پاس وقوف فرمایا تھا۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ منی کی جگہوں میں سے جہاں میں نے قربانی کی ہے وہ جگہ قربانی کیلئے مخصوص نہیں بلکہ منی میں جہاں قربانی کرلو صحیح ہے اور عرفات اور منی میں جہاں میں نے وقوف کیا ہے۔ یہ جگہ وقوف کے لئے ضروری نہیں عرفات اور مزدلفہ میں سے جہاں وقوف کرلو صحیح ہے[1]۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عرفات اور منی میں سے ہر جگہ وقوف صحیح ہے لیکن دوسری احادیث میں عرفات میں سے بطن عرنہ اور مزدلفہ میں سے وادی محسر میں وقوف سے منع فرمایا گیا ہے[2]۔ اس لئے ان دو جگہوں میں وقوف سے بچنا چاہیئے ان دو جگہوں میں وقوف کیا تو حنفیہ کے اصح قول کے مطابق وقوف نہیں ہوگا۔[3]

الفصل الثانی

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عرفۃ ان اللہ ینزل الی السماء الدنیا فیباھی بھم الملائکۃ فیقول انظروا الی عبادی اتونی شعثا الخ۔

شُعْثًا[4] (بضم الشین وسکون العین) اَشْعَثُ کی جمع ہے پراگندہ بال والا۔ غُبْرًا اَغْبَرُ کی جمع ہے بمعنی غبار آلود۔ ضَاجِّیْنَ مشہور نسخہ جیم کے ساتھ ہے الضَجُّ سے مشتق ہے الضج کا معنی ہے۔ آواز بلند کرنا۔ ضاجین کا معنی ہوگا۔ رافعین اصواتھم (بالتلبیہ) فریاد کرنے والے (تلبیہ کے ساتھ) آواز بلند کرنے والے۔ ضاجین میں ایک نسخہ ضاحین (بالحاء المہملہ) کا ہے اس کا معنی ہے دھوپ اور گرمی میں جلنے والے۔ مذکورہ تینوں کلمے اتونی کی ضمیر فاعل سے حال ہیں۔ فج راستہ۔ فج عمیق کشادہ اور دور دراز کا راستہ۔ من کل فج اتونی فعل کے متعلق ہے۔ یُرَھَّقُ مجہول کا صیغہ راء اور ھاء پر فتحہ اور ھاء مشدد رَھَق سے مشتق ہے رھق کا معنی ہے بدی اور برائی یرھق کا معنی ہے بدی اور برائی کی طرف منسوب کیا ہوا مطلب یہ کہ فرشتے عرض کرتے ہیں کہ یا اللہ فلاں اور فلانہ تو بہت گناہگار ہیں محارم کا ارتکاب کرنے والے ہیں اور مجرمانہ زندگی کے ساتھ معروف ہیں کیا ان کی بخشش بھی ہوگئی ہے۔ حق تعالیٰ فرماتے ہیں قد غفرت لھم۔ عتیقًا آزاد کیا ہوا۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص۳۲۸ ، [2] دیکھو السنن الکبری للبیہقی ص۱۱۵ ج ۵ اعلاء السنن ج ۱۰ ص۱۰۸
[3] درمختار و شامی ج ۲ ص۱۹۱ [4] اشعۃ اللمعات ج ۲ ص۳۴۱ و مرقاۃ ج ۵ ص۳۳۳۔

باب الدفع من عرفة والمزدلفة

الفصل الاوّل

عن ابن عمر قال جمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع کل واحدة منهما باقامة الخ ص۲۳۰

جمع مزدلفہ کا علَم ہے (کما مر) مطلب حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کو جمع کیا اور دونوں نمازوں کے لئے الگ الگ اقامت کہلوائی یعنی دو نمازیں دو اقامتوں کے ساتھ ادا فرمائیں۔ حدیث میں دو مسئلے ہیں (۱) مغرب اور عشاء کو جمع کرنا اس مسئلہ پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ مغرب اور عشاء کو عشاء کے وقت میں جمع کرکے پڑھا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کو جب جمع کیا جائے گا تو دونوں کے لئے ایک اقامت کہی جائے گی یا دو اقامتیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہے امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ اذانین اور اقامتین کے ساتھ مغرب اور عشاء کو جمع کیا جائے گا۔ اور یہی مذہب امام بخاری کا ہے[۱]

امام احمد، امام شافعی، امام زفر اور امام طحاوی کا مذہب اور امام ابوحنیفہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ادا کرے[۲]

حنفیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر مغرب اور عشاء کو بغیر فاصلے کے جمع کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان سنن و نوافل یا اور کسی کام کا فاصلہ نہیں کیا تو دونوں کو ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ ادا کرے یعنی مغرب کی نماز سے پہلے اذان کہی جائے اور اقامت کہی جائے پھر عشاء کے لئے نہ اذان کہی جائے اور نہ اقامت کہی جائے اور اس طرح بغیر وقفے کے دونوں کو جمع کرنا بہتر ہے۔ اور اگر دونوں کے درمیان کچھ وقفہ ہو جائے تو ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں[۳]

امام مالک کی دلیل

حدثنا ابو اسحٰق قال سمعت عبد الرحمٰن بن یزید یقول حج عبد اللہ (ای ابن مسعود) فاتینا المزدلفة حین الاذان بالعتمة

[۱] اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۲۴ [۲] اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۲۱
[۳] ھدایہ ج۱ ص۲۰۹

اوقریبا من ذلك فامر رجلا فاذن واقام ثم صلی المغرب وصلی بعدها رکعتین ثم دعاء بعشائه فتعشی ثم امر اری رجلا فاذن واقام الحدیث [۱]

امام شافعیؒ وامام احمدؒ کی دلیل

حدیث الباب امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کی دلیل ہے اس میں ہے کہ مغرب اور عشاء کو جمع کیا ہر ایک کے لئے الگ اقامت تھی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

مسلم شریف میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المغرب والعشاء بجمع صلی المغرب ثلثا والعشاء رکعتین [۲] باقامة واحدة۔ اسی طرح سعید بن جبیر حضرت ابن عمرؓ کا عمل نقل کرتے ہیں کہ ہم حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ مزدلفہ میں آئے تو حضرت ابن عمرؓ نے مغرب اور عشاء ایک اقامت کے ساتھ پڑھائی پھر پلٹ کر فرمایا کہ اسی طرح اسی جگہ میں ہم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی تھی [۳]۔

عن ابی ایوب قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمزدلفة المغرب والعشاء باقامة [۴]

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب

اس باب کی احادیث مختلف ہیں بعض میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ مغرب وعشاء کو جمع فرمایا اور بعض میں ہے کہ دو اقامتوں کے ساتھ جمع فرمایا دونوں قسم کی حدیثیں صحیح ہیں ان دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کو ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ جمع فرمایا تھا اور ان دونوں کے درمیان کچھ فاصلہ نہیں فرمایا۔ کچھ صحابہؓ نے مغرب پڑھ کر اونٹوں کو بٹھایا اور سامان اتارا پھر کھانا کھایا پھر اقامت کہہ کر عشاء کی نماز پڑھی۔ چونکہ صحابہؓ نے یہ کام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں آپ کی اجازت سے کئے تھے اس لئے بعض روایتوں میں مغرب کے بعد کھانا کھانے اور عشاء کے لئے اقامت کہنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی گئی اس لئے جن حدیثوں میں اقامت واحدہ کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے وہاں نسبت حقیقی ہے اقامتین کی نسبت آپ کی طرف مجازی ہے۔ اقامت واحدہ والی حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ مغرب وعشاء کے درمیان فاصلہ نہ ہو اور اقامتین والی حدیث اس

---

[۱] بخاری ج ۱ ص ۲۲۷ [۲] مسلم ج ۱ ص ۴۱۷ [۳] مسلم ج ۱ ص ۴۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۹۳
[۴] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۲۹۳ ج ۴۔ [۵] صحیح بخاری ص ۲۲۷ ج ۱۔

صورت پر محمول ہے جبکہ مغرب و عشاء کے درمیان نوافل عشاء شام کا کھانا یا اور کسی چیز کا فاصلہ ہو[1]۔

فائدہ جو حضرات جمع باقامتین کے قائل ہیں انہوں نے مختلف احادیث میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا ہے اور اقامتین والی احادیث کو ترجیح دی ہے وجہ ترجیح یہ ہے کہ جمع باقامتین والی احادیث پر بخاری و مسلم متفق ہیں اور جمع باقامۃ واحدۃ والی احادیث پر مسلم منفرد ہیں اس لئے تعارض کے وقت وہ احادیث راجح ہوں گی جن پر بخاری و مسلم متفق ہیں۔

لیکن ظاہر ہے کہ ترجیح والے طریقہ سے بعض احادیث کا ترک لازم آتا ہے اور حنفیہ نے جو تطبیق کی صورت اختیار کی ہے اس سے دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے اس لئے حنفیہ کا تطبیق والا طریق بہتر ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب

امام مالکؒ کی دلیل صحیح بخاری کی وہ حدیث ہے جسمیں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اذانین اور اقامتین کے ساتھ مغرب و عشاء کو جمع فرمایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عشاء کی اذان میں حدیث کے راوی زہیر کو شک ہے[2]۔ اس لئے اس حدیث سے اذانین پر استدلال تام نہیں ہے[3]۔

عن عبد اللہ بن مسعود قال ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الا لمیقاتہا الا صلوٰتین صلوٰۃ المغرب والعشاء بجمع الخ ص۲۳

صلوٰۃ المغرب پر نصب ہے یا تو صلوٰتین کا بدل ہے یا اعنی فعل مقدر کا مفعول بہ ہے۔ مطلب حدیث کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی فرض نماز پڑھی ہے اپنے وقت پر پڑھی ہے ایک وقت کی نماز دوسرے وقت میں نہیں پڑھی مگر چند نمازوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تقدیم و تاخیر فرمائی ہے۔

(۱) مزدلفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھا جس سے مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہو گئی۔

(۲) مزدلفہ میں فجر کی نماز اپنے وقت معتاد سے قبل پڑھی۔

مغرب کی نماز تو حقیقۃً اپنے وقت سے مؤخر تھی اس لئے کہ عشاء کے وقت پڑھی گئی تھی باقی فجر کے بارہ میں جو فرمایا گیا کہ وہ اپنے وقت سے پہلے پڑھی گئی اس سے مراد یہ ہے کہ وقت معتاد سے قبل پڑھی گئی یہ مطلب نہیں کہ فجر کا وقت شروع ہونے سے پہلے پڑھ لی تھی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے مزدلفہ میں ایک مرتبہ صبح ہونے کے بعد فجر پڑھی اور فرمایا الفجر فی

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۲۱ [2] بخاری ج۱ ص۲۲۷

[3] اعلاء السنن ج۱۰ ص۱۲۴۔

ھذہ الساعۃ (کہ فجر اس وقت پڑھی جاتی ہے)

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب اپنے وقت جواز کے بعد اور فجر وقت معتاد سے پہلے مزدلفہ میں پڑھی ہے اسی طرح آپ نے عرفات میں عصر اپنے وقت جواز سے قبل ظہر کے وقت میں پڑھی ہے حضرت عبداللہ بن مسعود نے اس کا ذکر کیوں نہیں فرمایا۔ شارحین نے اس کی دو وجوہ لکھی ہیں۔

(۱) یہ بات حضرت ابن مسعود نے مزدلفہ میں بیان فرمائی اور مزدلفہ میں صرف دو نمازوں میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے اس لئے صرف ان دو کا ذکر کیا۔

(۲) جمع بین الظہر والعصر بتقدیم العصر فی وقت الظہر دن کے وقت عام لوگوں کے سامنے تھی اس میں کسی قسم کے اشتباہ کا اندیشہ نہیں تھا اس لئے اس کو بیان نہیں فرمایا اور جمع بین المغرب والعشاء اور تقدیم الفجر رات کے اندھیرے کے وقت تھی اس میں اندیشہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل کا علم مخصوص صحابہؓ کو ہو عام لوگوں کو نہ ہو اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعود نے ان دو نمازوں کی تقدیم و تاخیر کو بیان فرمادیا حضرت عبداللہ بن مسعود کی مذکورہ حدیث سے جس طرح مزدلفہ میں مغرب کی تاخیر اور فجر کی تقدیم کا مسئلہ معلوم ہوا (جو کہ اتفاقی ہے) اسی طرح یہ حدیث اور دو اختلافی مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

مسئلہ[۱] عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ باقی مقامات پر جمع بین الصلاتین جائز ہے یا نہیں؟ باقی ائمہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک جمع بین الصلاتین حقیقۃً جائز نہیں یعنی ایک نماز کے وقت میں دو فرض نمازوں کو پڑھنا جائز نہیں اور جمع صورۃً جائز ہے یعنی ظہر یا مغرب کو آخری وقت پڑھا جائے اور عصر یا عشاء کو اول وقت پڑھ لیا جائے اس سے نمازیں اپنے اپنے وقت میں رہیں گی اور صورۃً جمع ہو جائیں گی۔ مذکورہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیوں کی دلیل ہے اس حدیث میں حج کے موقع پر جمع بین الصلاتین کا اثبات اور باقی مواقع سے نفی ہے اور جو حدیثیں حج کے علاوہ جمع بین الصلاتین کی مثبت ہیں وہ جمع صوری پر محمول ہیں یہی وجہ ہے کہ جمع بین الصلاتین ان نمازوں میں ثابت ہے جہاں جمع صوری ممکن ہے۔ والتفصیل فی کتاب الصلوٰۃ

---

[۱] التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۲۷ صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۲۷ پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی طویل حدیث ہے جس کے آخر کے الفاظ یہ ہیں۔ (جن سے مذکورہ حدیث صلوٰۃ فجر کو مقدم کرنے کا معنی سمجھا جا سکتا ہے) فلما طلع الفجر قال (ای ابن مسعود) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یصلی ھذہ الساعۃ الا ھذہ الصلوٰۃ فی ھذا المکان من ھذا الیوم قال ھما صلاتان تحولان عن وقتہما صلوٰۃ المغرب بعد ما یأتی الناس المزدلفۃ والفجر حین یبزغ الفجر قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یفعلہ [۲] التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۲۷ مرقاۃ ج ۵ ص ۳۲۷۔

مسئلہ ۲ مزدلفہ کے علاوہ باقی مواقع پر فجر کی نماز میں حنفیہ کے نزدیک اسفار افضل ہے اور شافعیہ کے نزدیک تغلیس افضل ہے یہ حدیث حنفیہ کی تائید کرتی ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزدلفہ میں فجر کو اول وقت پڑھنا حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی عام عادت کے خلاف تھا۔

عن ابن عباس قال انا ممن قدم النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم لیلۃ المزدلفۃ فی ضعفۃ اھلہ متفق علیہ ص۲۳۔

وقوف مزدلفہ کے مسنون طریقہ میں سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ لیلۃ النحر (ذوالحجہ کی دسویں رات) کو مزدلفہ میں رہے۔ اور فجر کی نماز مزدلفہ میں فجر کا وقت ہونے کے بعد جلدی پڑھ کر مزدلفہ میں وقوف کرے اور طلوع شمس سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی طرف جائے جمہور کے نزدیک اسفار ہونے کے بعد جانا چاہیئے اور مالکیہ کے نزدیک اسفار سے پہلے منیٰ کی طرف جانا چاہیئے۔[۱]

حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے لیلۃ النحر کی رات کو طلوع فجر سے پہلے بعض ازواج مطہرات کو اور ضعفاء کو منیٰ بھیجدیا تھا تاکہ حجاج کے ازدحام کی وجہ سے ان کو تکلیف نہ ہو۔ اس حدیث کے پیش نظر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے منیٰ جانا جائز ہے اور ان پر کوئی دم نہیں ہے۔

جب ضعفاء طلوع فجر سے پہلے منی جائیں گے تو ان کا وقوف مزدلفہ ادا ہو گیا یا نہیں؟ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے رات کے کس حصہ میں جانا جائز ہے؟ رات کا کتنا حصہ مزدلفہ میں رہنا ان کے لئے ضروری ہے۔ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف وقت وقوف اور مقدار وقوف کے اختلاف سے ناشی ہے اس لئے پہلے وقوف مزدلفہ کے وقت اور مقدار اور حکم میں جو اختلاف ہے اسے نقل کیا جاتا ہے۔

وقوف مزدلفہ کا حکم حنفیہ اور جمہور ائمہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ واجب ہے۔ ائمہ اربعہ کے سوا بعض سلف فرضیت وقوف مزدلفہ کے قائل ہوئے ہیں اور بعض نے سنت بھی کہا ہے۔[۲]

وقوف کا وقت حنفیہ کے نزدیک وقوف کا وقت طلوع فجر سے طلوع شمس تک ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اول کے بعد سے طلوع شمس تک ہے۔[۳]

وقوف کی مقدار واجب ادا کرنے کے لئے وقت وقوف میں سے ایک ساعت کا وقوف بھی کافی ہے جمہور کے نزدیک اگر وقت وقوف میں مزدلفہ سے حاجی گذر گیا تو واجب ادا

۱؎ المغنی لابن قدامہ ص۴۲۳ ج ۳۔ ۲؎ المغنی ص۴۲۱ ج ۳۔ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص۴۱۸
۳؎ شامی ج ۲ ص۱۹۳ المغنی ج ۳ ص۴۲۲۔

ہو جائے گا اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مزدلفہ سے مرور کافی نہیں بلکہ نزول ضروری ہے اگر صرف مرور کیا ہے تو واجب ادا نہ ہونے کی وجہ سے دم لازم ہوگا اور اگر ایک ساعت نزول کرلیا تو واجب ادا ہو جائے گا دم لازم نہیں ہوگا[۱]

مذکورہ سطور سے معلوم ہو چکا ہے کہ ضعفاء کو طلوع فجر سے پہلے بالاتفاق مزدلفہ سے منی جانا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ کا وقت طلوع فجر کے بعد ہے اس لئے جو ضعفاء فجر سے پہلے منی چلے جائیں گے ان کا وقوف نہیں ہو گا عذر کی وجہ سے ان سے وجوب ساقط ہو جائے گا اور دم بھی لازم نہیں ہوگا[۲] حنفیہ کے نزدیک رات کے کسی حصہ میں ضعفاء کو منی جانا جائز ہے نصف اخیر کا لحاظ کرنا ضروری نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف کا وقت لیلۃ النحر کے نصف اول کے بعد شروع ہو جاتا ہے اور ایک ساعت کا وقوف بھی کافی ہے اس لئے اگر ضعفاء طلوع فجر سے پہلے رات کے نصف اخیر میں جائیں گے تو ان کا وقوف صحیح ہوگا اور واجب ادا ہو جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوف مزدلفہ عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا اس لئے انکے نزدیک ضعفاء کیلئے ضروری ہے کہ رات کے نصف اول کے بعد نصف اخیر میں جائیں اگر نصف شب سے پہلے جائیں گے تو ترک واجب کی وجہ سے دم لازم ہوگا[۳]

باقی ائمہ کے نزدیک ضعفاء کی رخصت رات کے نصف اخیر کے ساتھ مقید ہے حنفیہ کے نزدیک رات کے کسی حصہ کے ساتھ مقید نہیں۔ تقدیم ضعفاء کی جو صحیح احادیث ہیں ان میں نصف اخیر کی کوئی قید نہیں ہے[۴]۔ اس لئے حنفیہ کا موقف احادیث کے ظاہر کے زیادہ قریب ہے۔

عنه عن الفضل بن عباس وكان رديف النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في عشية عرفة وغداة جمع للناس حين دفعوا عليكم بالسكينة الخ ص۲۳

حتى دخل محسرا وهو من منى۔ وادی محسر منی کا حصہ ہے یا مزدلفہ کا مذکورہ روایت میں ہے کہ منی کا حصہ ہے ایک قول یہ ہے کہ مزدلفہ کا حصہ ہے صحیح یہ ہے کہ وادی محسر مزدلفہ اور منی کے درمیان فاصلہ اور برزخ ہے[۵] اس کے کنارے منی اور مزدلفہ دونوں سے لگتے ہیں اس لئے اسے منی سے بھی شمار کر لیتے ہیں اور مزدلفہ میں سے بھی۔

عليكم بحصى الخذف۔ حصى الخذف چھوٹے چھوٹے سنگریزوں کو کہتے ہیں جن کو انگلیوں کے سروں کے ساتھ پھینکا جا سکے۔ خذف رمی کی ایک قسم ہے اس کا معنی ہے انگلیوں کے ساتھ کنکریاں مارنا[۶]۔

حاجی تلبیہ کب ختم کرے

لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى الجمرة۔ تلبیہ احرام کے وقت

---

[۱] شامی ج ۲ ص ۱۹۳ المغنی ج ۳ ص ۴۲۲۔ [۲] شامی ج ۲ ص ۱۹۳۔ [۳] المغنی ج ۳ ص ۴۲۲

[۴] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۱۳۷۔ [۵] حاشیہ مشکوٰۃ [۶] شامی ج ۲ ص ۱۹۴۔

شروع ہوتا ہے۔ حاجی تلبیہ کب ختم کرے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالکؒ اوزاعیؒ اور لیثؒ رحمہم اللہ کے نزدیک حاجی یوم عرفہ کے زوال کے وقت تلبیہ ختم کردے۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام ثوریؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں یوم النحر کو جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ جاری رکھے رمی کے وقت ختم کردے۔ پھر اول رمی کے وقت تلبیہ ختم کرے یا آخر رمی کے وقت ختم کرے؟ جمہور کی رائے یہ ہے کہ اول رمی کے وقت تلبیہ ختم کردے اور امام احمدؒ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ آخر رمی کے وقت ختم کرے[۱]۔

مذکورہ حدیث اس مسئلہ میں جمہور کے موقف کی تائید کرتی ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے موقف کی تائید کے طور پر حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث پیش کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم موقف (عرفات میں وقوف کی جگہ) کی طرف آئے تو آپ نے تلبیہ ختم کردیا اور حضرت علیؓ کا اثر پیش فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ یوم عرفہ کے زوال تک تلبیہ پڑھتے اور زوال کے وقت تلبیہ ختم کردیتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یوم عرفہ کو تلبیہ منقطع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اوراد اذکار میں مشغولیت کی وجہ سے تلبیہ منقطع کردیتے یعنی کسی وقت تلبیہ چھوڑ کر اوراد اذکار پڑھ لیا کرتے تھے یہ مطلب نہیں کہ بالکلیہ تلبیہ چھوڑ دیتے تھے یا اس کے بعد تلبیہ جائز نہیں۔ مذکورہ مطلب سے دونوں قسم کی احادیث جمع ہو جاتی ہیں[۲]۔

فائدہ عمرہ کرنے والا کب تلبیہ ختم کرے اس کی تفصیل اسی باب کی فصل ثانی کی آخری حدیث کی تشریح کے ضمن میں آئے گی۔

---

[۱] [۲] اوجز المسالک ج ۶ ص ۲۷۰ وفی کتاب الحجۃ عن عبد الرحمٰن بن یزید قال سمعت ابن مسعود رضی اللہ عنہ بجمع وھو یقول سمعت الذی انزلت علیہ سورۃ البقرۃ یقول ھھنا لبیک اللھم لبیک (کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ ج ۲ ص ۹۶۔ قال الفضل بن عباس کنت ردیف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فما زالت اسمعہ یلبی حتی رمی الجمرۃ العقبۃ فلما رماھا قطع التلبیلۃ۔ کتاب الحجۃ ج ۲ ص ۹۸ جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ والی احادیث میں بعض مالکیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی جمرہ تک تلبیہ کی ان لوگوں کو اجازت دی تھی جنہوں نے عرفات سے احرام باندھا ہے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات کے دن تلبیہ ختم کر دیا تھا بعد میں احرام باندھنے والوں کو آپ نے اجازت دی تھی آپ کی اجازت سے انہوں نے وقوف عرفہ کے بعد تلبیہ پڑھا تھا اس لئے انکے تلبیہ پڑھنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کردی گئی۔ کتاب الحجہ کی مذکورہ احادیث سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ ابن مسعود اور حضرت فضل بن عباس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تلبیہ سننے کی تصریح فرمارہے ہیں

الفصل الثانی

عن محمد بن قیس بن مخرمة قال خطب رسول اللہ صلى الله عليه وسلم فقال ان اهل الجاهلية كانوا يدفعون من عرفة حين تكون الشمس كانها عمائم الرجال فى وجوههم الخ منہ ۲۳

مشرکین حج کے موقعہ پر عرفات سے غروب شمس سے کچھ پہلے لوٹتے تھے جب کہ سورج غروب کے قریب ہوتا تھا۔ اس بات کو آپ نے تشبیہ کے ساتھ سمجھایا ہے۔ حین تکون الشمس کانها عمائم الرجال فی وجوهھم۔ فی وجوهھم تکون کے متعلق ہے اور قبل ان تغرب یدفعون کی ظرف ہے یا حین کا بدل ہے۔ کانها عمائم الرجال جملہ معترضہ ہے۔

اس جملہ معترضہ میں سورج کی ان شعاعوں کو جو سورج کے افق پر ہونے کے وقت ہوتی ہیں اور چہرے پر پڑ رہی ہوتی ہیں تشبیہ دی گئی ہے عمامہ کے ساتھ۔ آسان وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جب سورج نصف غروب ہو جاتا ہے تو اگر مغرب کی جانب پہاڑ ہوں تو بقیہ نصف سورج ایسے لگتا ہے جیسے پہاڑ کے سر پر پگڑی ہو کیونکہ پگڑی نصف کرہ ہوتی ہے اور سورج بھی آدھا غروب ہو کر یا آدھا طلوع ہو کر پگڑی کی طرح نصف کرہ ہوتا ہے۔

مشرکین سے مراد اہل مکہ کے علاوہ دوسرے مشرکین ہیں کیونکہ مشرکین مکہ مشعر حرام تک آتے تھے عرفات میں نہیں آتے تھے۔

کانها عمائم الرجال فی وجوهھم فرمایا علی رؤسهم نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ جب سورج غروب کے قریب یا طلوع کے بعد افق پر ہوتا ہے تو اس وقت سورج کے پست ہونے کی وجہ سے اس کی کرنیں چہرہ پر پڑتی ہیں۔

عمائم کی اضافت رجال کی طرف یا تو مزید توضیح کیلئے ہے (احتراز کے لئے نہیں کیونکہ عمائم عموماً رجال کے ہی ہوتے ہیں) یا اضافت سے اعراب کی عورتوں سے احتراز مقصود ہے۔ کیونکہ اعراب کی بعض عورتیں عمامہ کی طرح سر پر کپڑا باندھ لیا کرتی تھیں۔

مسئلہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کی مخالفت کرنے کے لئے عرفات سے غروب آفتاب کے بعد اور مزدلفہ سے طلوع آفتاب سے قبل جانے کا حکم فرمایا ہے۔ اس لئے بالاتفاق نقلاً امت حاجی کے لئے صحیح طریقہ وہی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس کے خلاف کرنے سے گناہ ہوگا۔ لیکن اس طریقہ کی مخالفت کرنے سے دم لازم آئے گا یا نہیں اس میں تفصیل ہے۔

عرفات سے اگر غروب شمس سے پہلے چلا گیا اور حدود عرفات سے تجاوز کر گیا پھر دوبارہ عرفات میں نہیں آیا یا غروب کے بعد دوبارہ عرفات میں آیا تو دم لازم ہوگا اور اگر عرفات سے غروب سے پہلے نکلا اور غروب سے پہلے واپس آگیا تو دم لازم نہیں ہوگا۔ اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے[1] اور رات کو دیر تک عرفات میں رہنا خلاف سُنّت ہے[2] اور مزدلفہ سے طلوع شمس کے بعد جانا برا ہے اور خلاف سُنّت ہے لیکن دم لازم نہیں ہوگا[3]

عن ابن عباس قال قدمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المزدلفۃ اغیلمۃ بنی عبد المطلب علی حمرات فجعل یلطخ افخاذنا ویقول اُبَیْنِیَّ الخ ص۲۳۰

مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ سے بچوں کو رات کے وقت ہی منیٰ میں بھیج دیا تھا اور بھیجتے وقت ان کو ہدایت فرمائی کہ طلوع شمس سے قبل رمی نہ کرنا اور اس ہدایت کو ذہن نشین کرنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے نصیحت فرمانے کے ساتھ ساتھ نرمی اور پیار سے ان کی رانوں پر بھی ہاتھ مارتے جاتے تھے۔

مسئلہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع شمس سے پہلے رمی سے منع فرمایا ہے اس نہی کی حیثیت کیا ہے اس کے خلاف کرنے سے رمی صرف خلاف سنت ہوگی یا بالکل غیر معتبر ہوگی۔ اس کو جاننے کے لئے رمی کا وقت اور اس میں ائمہ کا مذہب جاننا ضروری ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

رمی کا وقت رمی کے وقت کی دو قسمیں ہیں (۱) وقت مستحب اور (۲) وقت جواز۔ یوم النحر کی رمی کے وقت مستحب میں تقریباً اتفاق ہے کہ یوم النحر کی رمی طلوع شمس سے غروب شمس تک مستحب ہے۔

یوم النحر کی رمی کے وقت جواز میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہ امام مالک امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک طلوع فجر کے بعد رمی جائز ہے اور اس سے پہلے جائز نہیں اور امام شافعی کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف کے بعد رمی جائز ہے[4] تو گویا طلوع شمس سے پہلے ائمہ اربعہ کے نزدیک رمی جائز ہے اور ائمہ اربعہ دوسری احادیث کی وجہ سے طلوع شمس سے پہلے رمی کے جواز کے قائل ہوئے ہیں ائمہ اربعہ کے مذہب کے مطابق یہ حدیث بیان استحباب پر محمول ہوگی۔

لاترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے رمی جائز نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع سے قبل رمی سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ طلوع سے قبل رمی غیر مستحب ہے۔

---

[1] المغنی ج ۳ ص ۴۱۵ شامی ج ۲ ص ۱۹۱ [2] شامی ج ۲ ص ۱۹۴

[3] المغنی ج ۳ ص ۴۲۹ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲

عن عائشة قالت ارسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بام سلمة ليلة النحر فرمت الجمرة قبل الفجر ثم مضت فافاضت وكان ذلك اليوم اليوم الذی الخ ص۲۳۰

فافاضت ای طافت طواف الافاضة.

پچھلی حدیث کی تشریح کے ضمن میں معلوم ہو چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک طلوع فجر سے قبل رمی جائز نہیں اور امام شافعی کے نزدیک نصف لیل کے بعد جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل اس حدیث کا ظاہر ہے۔ اس حدیث کا ظاہر ائمہ ثلاثہ کے خلاف ہے اس لئے انہوں نے اس کی چند توجیہات کی ہیں۔

جمہور کے نزدیک توجیہات حدیث

① قبل الفجر کے دو معنی ہو سکتے ہیں (۱) قبل طلوع الفجر (۲) قبل صلوٰۃ الفجر پہلے معنی کے مطابق امام شافعی کا استدلال صحیح ہے اور دوسرے معنی کے مطابق استدلال صحیح نہیں۔ جب دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے تو استدلال ختم ہو گیا۔

② قبل الفجر رمی حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خصوصیت تھی جو کہ حقیقت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے اس خصوصیت کی طرف اس حدیث میں ہی اشارہ ہے کہ ان دنوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے پاس تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رات کے وقت ہی منیٰ بھیجدیا تاکہ طلوع فجر سے پہلے رمی کر کے فجر کے بعد عام لوگوں سے پہلے طواف افاضہ کر کے حلال ہو جائیں بعد میں ہجوم کی وجہ سے طواف میں تاخیر سے حلال ہونے میں دیر نہ ہو۔[1]

③ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے فجر سے قبل رمی کی اور اس بات کی تصریح نہیں کہ قبل الفجر رمی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت شامل تھی یا نہیں۔ اور استدلال اس وقت صحیح ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اذن سے طلوع فجر سے قبل رمی کی ہو۔[2]

عن ابن عباس قال يلبی المقيم او المعتمر حتی يستلم الحجر رواه ابوداؤد وقال وروى موقوفا على ابن عباس ص۲۳۰

اس میں معتمر کے تلبیہ کی انتہاء بیان کی گئی ہے کہ معتمر چاہے مکہ میں مقیم ہو چاہے آفاقی ہو وہ طواف کے شروع میں استلام کے وقت تلبیہ منقطع کر دے۔

المقيم اور المعتمر کا صلہ محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے المقيم بمكة من المعتمرين او المعتمرين من القادمين. اس صورت میں اَوْ تنویع کے لئے ہے یعنی عمرہ کرنے والے کی دو قسمیں

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۲۴۱ [2] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۱۴۷.

ہیں۔ (۱) معتمر مکہ میں مقیم ہو (۲) معتمر باہر سے آیا ہو۔ دونوں کے لئے ایک حکم ہے کہ استلام تلبیہ پڑھیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ او شک راوی کے لئے ہو یعنی راوی کو شک ہے کہ حضرت نے المقیم فرمایا تھا یا المعتمر فرمایا۔

و رُوِیَ موقوفا علی ابن عباس۔ صاحب مشکوٰۃ کی صنیع سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن عباس پر موقوف ہے مرفوع نہیں کیونکہ حدیث موقوفا نقل کی ہے کیونکہ مشکوٰۃ میں عن ابن عباس عن النبی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ قال کی بجائے عن ابن عباس قال لکھا ہے۔ پھر حدیث کے موقوف ہونے کی تصریح فرمائی حالانکہ ابوداود نے پہلے مرفوعا روایت نقل کی ہے پھر ایک سند نقل کر کے فرمایا ہے کہ اس سند سے یہ حدیث موقوف ہے[۱]۔ اس لئے اگر صاحب مشکوٰۃ یوں فرماتے رواہ ابوداؤد مرفوعا وروی موقوفا تو بات زیادہ واضح ہو جاتی[۲]۔

معتمر کب تلبیہ قطع کرے۔ جمہور کے نزدیک معتمر جب طواف عمرہ کے لئے استلام کرے اس وقت تلبیہ منقطع کرے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر میقات سے احرام باندھا ہے تو دخول حرم کے وقت تلبیہ منقطع کرے اور اگر میقات کے اندر سے (تنعیم جعرانہ وغیرہ سے) احرام باندھا ہے تو رؤیت بیت اللہ کے وقت تلبیہ ختم کرے[۳]۔ حدیث مذکورہ سے جمہور کے مذہب کی تائید ہوتی ہے[۴]۔

مناسبۃ الحدیث بالباب سوال:۔ اس حدیث میں معتمر کے تلبیہ کا بیان ہے اور باب ہے الدفع من عرفۃ والمزدلفۃ تو حدیث اور باب میں کیا مناسبت ہے

جواب:۔ اس باب میں ضمنا حاجی کے تلبیہ منقطع کرنے کا مسئلہ آگیا تھا تو مصنف نے مناسب سمجھا کہ جب حاجی کے تلبیہ منقطع کرنے کا مسئلہ ضمنا آگیا تو استطرادًا معتمر کے تلبیہ کے حکم والی حدیث بھی لکھدی جائے[۵]۔

باب رمی الجمار

جمار کا معنی جمار جمرۃ کی جمع ہے۔ جمرہ لغت میں سنگریزے کو کہتے ہیں اور تجمر باب تفعل کا مصدر ہو تو اس کا معنی ہے جمع ہونا جب کوئی قبیلہ جمع ہو تو عربی کہتے ہیں تجمر بنو فلان۔ جمار کا اطلاق منیٰ کے ان مخصوص مقامات پر بھی ہوتا ہے۔ جہاں حاجی رمی کرتے ہیں اس جگہ تین ستون بنے ہوئے ہیں ایک کا

---

[۱] ابوداؤد ص۲۵۲ ج۱ [۲] مرقاۃ ج۵ ص۳۴۲ [۳] اوجز المسالک ج۶ ص۳۰۵ [۴] مرقاۃ ج۵ ص۳۴۲
[۵] اس مسئلہ میں مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک ج۶ ص۳۰۵ کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج۲ ص۸

نام جمرہ اولیٰ دوسرے کا نام جمرہ وسطیٰ اور تیسرے کا نام جمرہ عقبیٰ ہے۔ ان کا نام جمرہ رکھنے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) جمرہ سنگریزوں کو کہتے ہیں اور ان جگہ پر بھی سنگریزے جمع ہوتے ہیں۔ (۲) ان کے قریب لوگ جمع ہوتے ہیں[۱]

رمی جمار کا حکم

جمہور ائمہ کے نزدیک رمی جمار واجب ہے۔ اگر رمی جمار کو ترک کردیا تو دم لازم ہوگا اور امام مالکؒ کے نزدیک سُنّت مؤکدہ ہے۔ ترک پر جبر نقصان ضروری ہے[۲] یہ اختلاف لفظی ہے۔

رمی کے دن

حاجی کے لئے ذوالحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تاریخ کی رمی واجب ہے بارہویں کی رمی کرکے تیرھویں تاریخ کے طلوع فجر سے پہلے منیٰ سے چلا جائے تو چوتھے دن (تیرھویں تاریخ) کی رمی واجب نہیں اور اگر تیرھویں تاریخ کے طلوع فجر تک منیٰ میں ہے۔ تو اس دن کی رمی بھی واجب ہے[۳] پہلے دن صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہے اور باقی دنوں میں تینوں جمرات کی رمی واجب ہے۔

وقت رمی

رمی کے وقت جواز اور وقت مستحب کی بحث پچھلے باب کی دوسری فصل کی دوسری اور تیسری حدیث کی تشریح کے ضمن میں گذرگئی۔

الفصل الاوّل

عن جابر قال رایت النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یرمی علی راحلتہ یوم النحر یقول لتاخذوا مناسککم الخ ص۲۳

رمی راکباً افضل ہے یا ماشیاً؟

رمی کے دن چار ہیں یوم النحر کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے باقی تین ایام میں تین جمرات کی رمی ہے۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر چاروں دن رمی ماشیاً کرے تو جائز ہے اور چاروں دن کی ہر رمی راکباً کرے اور کسی کو ایذاء نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ رمی راکباً و ماشیاً کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں افضلیت میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔

امام احمد اور اسحاق کے نزدیک رمی ماشیاً افضل ہے۔

امام مالک کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ یوم النحر کے بعد کے تین دنوں میں رمی ماشیاً افضل ہے۔ یوم النحر کی رمی میں نہ رکوب افضل ہے اور نہ مشی بلکہ جس حالت میں جمرہ عقبہ تک پہنچے اسی حالت میں رمی کرلے۔ اگر

---

[۱] اوجز المسالک ج ۸ ص ۶۹۔ [۲] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۱۵۱۔ [۳] شامی ج ۲ ص ۲۰۱۔
[۴] المغنی ج ۳ ص ۴۲۹ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۰۔

راکباً جمرہ تک پہنچا ہے تو رمی کے لئے نزول کی ضرورت نہیں راکباً ہی رمی کر لے اور اگر ماشیاً جمرہ تک پہنچا ہے تو رمی کے لئے رکوب کی ضرورت نہیں۔

شافعیہ کی نزدیک تفصیل یہ ہے کہ یوم النحر کو اگر راکباً پہنچا ہے تو راکباً رمی کر لے اور ماشیاً پہنچا ہے تو ماشیاً رمی کرے۔ یوم النحر کے بعد دو دنوں میں ماشیاً رمی کرے اور آخری دن راکباً رمی کرے۔

حنفیہ کے اس سلسلے میں تین اقوال ہیں۔ (۱) خانیہ میں امام محمد اور امام ابوحنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا ہے کہ تمام رمی راکباً افضل ہے (۲) ظہیریہ میں ہے کہ تمام رمی میں مشی بہتر ہے۔ (۳) امام ابویوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جس رمی کے بعد اور رمی ہو۔ (جیسے آخری تین دنوں میں جمرہ اولیٰ و وسطیٰ کی رمی) وہاں مشی افضل ہے اور جس رمی کے بعد اور رمی نہ ہو (جیسے تمام ایام میں جمرہ عقبہ کی رمی) اس میں رکوب افضل ہے۔ صاحب ھدایہ صاحب کافی صاحب بدائع صاحب درمختار اور علامہ ابن عابدین شامی نے امام ابویوسف کے قول کو ترجیح دی ہے بعض فقہاء نے تمام رمی میں مشی کی افضلیت کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ اقرب الی التواضع ہے۔ اور اس میں ایذاء مسلمین سے حفاظت ہے۔ رکوب میں ازدحام کی وجہ سے دوسرے مسلمانوں کی ایذاء کا اندیشہ ہے[1]

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عوام کے لئے رمی ماشیاً ہی افضل ہے کیونکہ اگر ازدحام میں راکباً رمی کی جائے گی تو ضعفاء مترجلین کو ایذاء پہنچے گی[2]

وجہ ترجیح قول ابی یوسف

حنفیہ میں سے زیادہ تر فقہاء نے امام ابویوسف کے قول کو ترجیح دی ہے۔ وجہ ترجیح صاحب ھدایہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ پہلے دو جمرات کی رمی کے بعد وقوف اور دعاء سنت ہے اور مشی اس کے لئے مناسب ہے کیونکہ مشی اقرب الی التواضع ہے[3] اور جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد وقوف اور دعاء نہیں بلکہ جمرہ عقبہ کی رمی کے بعد لوٹنا ہے اور راکب رجوع پر زیادہ قادر ہے۔

حکایت

ابراہیم بن جراح فرماتے ہیں کہ میں امام ابویوسف کی مرض الوفات میں ان کے پاس گیا امام صاحب نے آنکھیں کھولیں اور سوال کیا کہ رمی ماشیاً افضل ہے یا راکباً؟ میں نے کہا کہ ماشیاً افضل ہے۔ فرمایا غلط ہے۔ پھر میں نے کہا کہ راکباً افضل ہے تو فرمایا کہ غلط ہے پھر فرمایا کہ جس رمی کے بعد وقوف ہے وہاں مشی افضل ہے اور جس کے بعد وقوف نہیں وہ راکباً افضل ہے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ

---

[1] اوجز المسالک ج ۸ ص ۴۹ و ص ۵۰۔ [2] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۱۸۸۔
[3] ھدایہ ج ۱ ص ۲۱۶۔

میں امام صاحب کے پاس سے اٹھ کر چلا گیا ابھی گھر کے دروازہ تک بھی نہیں پہنچا تھا کہ میں نے امام ابو یوسف کی موت کی اطلاع سنی۔ مجھے اس حالت میں حرص علی العلم سے بڑی حیرانی ہوئی۔[۱]

بیان محمل حدیث

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یوم النحر کی رمی اپنی راحلہ پر سوار ہو کر فرمائی آپ کے اس عمل کے تین محمل ہو سکتے ہیں۔ (۱) رمی راکبًا افضل ہے اس لئے آپ نے اپنی راحلہ پر سوار ہو کر رمی فرمائی۔

(۲) آپ سوار ہو کر مزدلفہ سے منیٰ آئے تھے آکر رمی کے وقت اترنے کی ضرورت محسوس نہیں فرمائی بلکہ اپنی حالت پر رہتے ہوئے راکبًا رمی فرمائی۔

(۳) آپ نے راکبًا اس لئے رمی فرمائی تاکہ لوگ دیکھ لیں اور رمی کا طریقہ اچھی طرح جان لیں جیسا کہ آپ نے طواف راکبًا فرمایا تھا تاکہ لوگوں کو طواف کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

حدیث کے محمل میں مذکورہ تینوں احتمال ہیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے تیسرے احتمال کو اختیار فرمایا ہے کہ آپ نے تعلیم کے لئے رمی راکبًا فرمائی۔[۲]

وعنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمی الجمرۃ بمثل حصی الخذف رواہ مسلم ص۲۳۰

حصی حصاۃ کی جمع ہے بمعنی سنگریزے۔ خذف رمی کی ایک نوع ہے انگلیوں کے ساتھ کنکری مارنے کو خذف کہتے ہیں۔ حصی الخذف کا معنی ہے انگلیوں کے ساتھ ماری جانے والی کنکریاں یعنی چھوٹے چھوٹے سنگریزے اس کی مقدار شارحین حدیث نے باقلاء اور کھجور کی گٹھلیوں سے مقرر کی ہے اس حدیث میں ان حصی کی مقدار بیان کرنی مقصود ہے جو آپ نے جمرہ پر ماری ہیں۔

کنکریوں کی مقدار

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جو کنکریاں ماری تھیں وہ باقلاء یا کھجور کی گٹھلیوں کی مقدار تھیں اس لئے ایسی کنکریاں مارنا سنت ہے اور اس سے چھوٹی کنکریاں اور اس سے بڑے پتھر مارنا مکروہ ہے۔ ایک صحیح

---

[۱] التعلیق الصبیح ج ۳ ص۲۲۱ [۲] مرقاۃ ج ۵ ص۳۴۴ شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں کہ تینوں احتمال برابر درجہ کے ہیں۔ اس لئے ہم کسی احتمال کو متعین نہیں کر سکتے ایک محمل کی تعیین کی بجائے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے عمل کو دیکھتے ہوئے یوں کہیں کہ یوم النحر کی رمی راکبًا افضل ہے اور باقی ایام کی ماشیًا۔ اس لئے اعلاء السنن میں آپ نے باب کا عنوان یہ رکھا ہے باب یرمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر راکبًا وفی سائر الایام یرمی کلہا ماشیا وھو الافضل (اعلاء السنن ج ص۱۸۶ تا ص۱۸۹

حدیث میں ہے کہ بامثال ھؤلاء فارموا وایاکم والغلو فی الدین یعنی اس قسم کی کنکریاں مارو اور غلو فی الدین سے بچو۔

کیفیت رمی اوپر کنکریوں کی مقدار معلوم ہو چکی ہے کنکریاں مارنے کی کیفیت کیا ہو اس کے تین طریقے منقول ہیں۔

(۱) دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے سرے کو سبابہ کے وسط پر رکھے اور انگوٹھے کے اوپر کنکری رکھ کر مارے۔

(۲) دائیں ہاتھ کی سبابہ کا حلقہ اس طرح بنائے کہ سبابہ کا سرا انگوٹھے کے جوڑ پر آجائے اور انگوٹھے پر کنکری رکھکر مارے۔

(۳) سبابہ اور ابہام کے سروں کے ساتھ پکڑ کر مارے یہ طریقہ اصح ہے اس لئے کہ آسان ہے[۱]۔

وعنه قال رمی رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر ضحى واما بعد ذالك فاذا زالت الشمس ص۲۳۰۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کی رمی چاشت کے وقت فرمائی اور باقی ایام کی رمی زوال کے بعد ضحی کا معنی ہے ضحوہ کا وقت اور ضحوہ کہتے ہیں طلوع شمس سے زوال تک کے وقت کو[۲]

آخری تین ایام کی رمی کا وقت یوم النحر کی رمی کا وقت مستحب و وقت جواز کی تفصیل پچھلے باب کی فصل ثانی کی احادیث کی تشریح کے ضمن میں آچکی ہے۔

یوم النحر کے بعد تین دنوں کی رمی کا وقت کیا ہے؟ گیارہ اور بارہ تاریخ کی رمی کے بارہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان دو دنوں کی رمی کا وقت زوال کے بعد ہے۔ زوال سے پہلے جائز نہیں۔ تیرھویں تاریخ کی رمی میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے نزدیک تیرھویں ذوالحجہ کی رمی زوال سے پہلے جائز ہے اور صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک آخری دن کی رمی بھی زوال سے پہلے جائز نہیں ہے[۳]

[۱] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۵۔ [۲] ... [۳] اوجز المسالک ج ۸ ص ۵۷۔ حنفیہ کے نزدیک وقت رمی کی تفصیل یہ ہے کہ گیارہ اور بارہ تاریخ کی رمی کا وقت زوال سے شروع ہوتا ہے اور اگلے دن کی فجر طلوع ہونے تک ہے زوال سے غروب تک وقت مستحب ہے اور غروب سے طلوع فجر تک کا وقت غیر معذور کے لئے مکروہ ہے لیکن اس وقت رمی کرنے سے جزاء لازم نہیں ہوتی۔ تیرہ تاریخ کی رمی کا وقت امام صاحب کے نزدیک طلوع فجر سے غروب شمس تک ہے اور صاحبین کے نزدیک زوال سے غروب شمس تک ہے۔

فائدہ دس، گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کے بعد کی راتیں پچھلے دنوں کے تابع ہیں یعنی اگر دس ذوالحجہ کی رمی رہ جائے تو دسویں تاریخ کے بعد جو رات ہے اس میں ادا کر سکتے ہیں یہی حکم گیارہ اور بارہ کی رمی کا ہے تیرہ تاریخ کے بعد جو رات ہے وہ تیرہ تاریخ کے تابع نہیں اگر تیرہ تاریخ کی رمی غروب تک نہ کی تو رات کو

جمہور کی دلیل یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ یوم النحر کے بعد باقی تمام دنوں میں آپ زوال کے بعد رمی فرماتے تھے۔ مذکورہ حدیث میں اگرچہ ایک واقعہ نقل کیا گیا ہے اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس سے معلوم ہو کہ زوال سے پہلے رمی جائز نہیں یا زوال کے بعد رمی کرنا واجب ہے لیکن دوسری کتب حدیث میں روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زوال سے قبل آخری تین ایام کی رمی جائز نہیں۔

بخاری شریف میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے کسی نے سوال کیا کہ میں جمرات کی رمی کب کروں آپ نے فرمایا کہ جب تیرا امام رمی کرے اس وقت تو بھی کر لے اس نے پھر سوال کا اعادہ کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کنا نتحین فاذا زالت الشمس رمینا کہ ہم وقت کا انتظار کرتے تھے جب سورج ڈھل جاتا تو ہم رمی کر لیتے[1] نتحین کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ورنہ زوال کے وقت کے انتظار کی ضرورت نہ ہوتی۔

مؤطا امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد ہے لا ترمی الجمار فی الایام الثلاثة حتی تزول الشمس[2] یعنی (یوم النحر کے بعد) تین دنوں میں زوال شمس سے پہلے رمی نہ کر۔

امام صاحب کی دلیل بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد نقل کیا ہے اذا انتفخ النہار من یوم النفر فقد حل الرمی والصدر[3] کہ جب یوم النفر کی صبح ہو جائے تو رمی اور طواف صدر جائز ہے۔

عن عبد اللہ بن مسعود انہ انتہی الجمرة الکبری فجعل البیت عن یسارہ ومنی عن یمینہ ص۲۳۱

جمرہ کبری سے جمرہ عقبہ مراد ہے۔ اس حدیث میں جمرہ عقبہ کی رمی کا مستحب طریقہ بیان کیا گیا ہے۔ جمہور کے نزدیک جمرہ عقبہ کی رمی مذکورہ طریقہ سے مستحب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کے پاس اس طرح کھڑا ہو کہ بیت اللہ شریف بائیں جانب ہو اور منی دائیں جانب ہو اور سات کنکر مارے ہر کنکری کے ساتھ

بقیہ: رمی جائز نہیں (اوجز المسالک ج ۸ ص۵۸ شامی ج ۲ ص۲۰۱) [1] بخاری ج ۱ ص۲۳۵۔ [2] مؤطا امام مالک ص۲۳۵۔ [3] فی سند طلحة ابن عمر وضعفہ البیہقی (نصب الرایہ ج ۳ ص۸۵) قوت دلیل کی وجہ سے حضرت علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رجحان جمہور کے مذہب کی طرف ہے دلیل سے جمہور کا مذہب ثابت کیا ہے اور باب کا عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے۔ باب جمرة العقبة یوم النحر ضحی ورمی الجمار الثلاث فی سائر الایام بعد الزوال (اعلاء السنن ج ۱۰ ص۱۷۵)۔

تکبیر پڑھے۔ بعض شافعیہ کے نزدیک مستحب طریقہ یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کی رمی کے وقت منہ قبلہ کی جانب کرے اور جمرہ بائیں جانب کرے۔

جمہور کا مستدل حدیث مذکور ہے جس کی شیخین نے تخریج کی ہے۔ بعض شافعیہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے جمرہ عقبہ کی رمی بطن وادی سے کی و استقبل القبلة اور قبلہ کی طرف منہ کیا[۱]

اُوپر جمرہ عقبہ کی رمی کا طریقہ مذکور ہوا باقی جمرات کی رمی میں استقبال قبلہ مستحب ہے[۲] یکبر مع کل حصاة۔

سوال یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر رمی کے ساتھ تکبیر کہتے تھے اور بخاری شریف میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے سات کنکریاں ماریں اور ہر کنکری کے بعد تکبیر کہتے تھے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں یکبر اثر کل حصاة ساری رمی کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ ھکذا رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[۳] دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔

جواب جواب یہ ہے کہ تعقیب اور معیت میں منافات نہیں اگر تکبیر رمی حصاة کے بعد بھی ہو تو اس پر مع کا لفظ بولنا صحیح ہے۔ مع کا لفظ بولنے کے لئے ضروری نہیں کہ تکبیر رمی کے ساتھ ابتداءً و انتہاءً متصل ہو جیسا کہ قرآن پاک میں ملکہ بلقیس کا قول نقل کیا گیا ہے اَسْلَمْتُ مَعَ سلیمان میں سلیمان کے ساتھ ایمان لائی اس نے مع سلیمان کا لفظ بولا حالانکہ اس کا ایمان لانا سلیمان علیہ السلام کے ایمان لانے کے ساتھ متصل نہیں تھا[۴]

ھکذا رمی الذی انزلت علیہ البقرة۔ الذی انزلت علیہ البقرة سے مُراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں آپ کا اسم گرامی ذکر کرنے کی بجائے آپ کا ذکر موصول صلہ کے ساتھ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ طریقے سے رمی کی اہمیت بیان کرنے کے لئے کہ رمی کا یہ طریقہ اتنا احسن اور اصح ہے کہ اس طریقے سے اس ذات نے رمی فرمائی ہے جس پر سورت بقرہ نازل ہوئی۔ سورہ بقرہ کا ذکر یا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں حج کے بہت سے احکام ہیں یا اس وجہ سے ہے کہ سورہ بقرہ تمام سورتوں سے بڑی سورت ہے[۵]

عن جابرؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاستجمار تَوٌّ ورمی الجمار تَوٌّ والسعی بین الصفا والمروة تَوٌّ الخ ص ۲۳۱

معانی الفاظ الاستجمار کے لغت میں دو معنی ہیں (۱) الاستنجاء بالاحجار احجار سے استنجاء کرنا۔ (۲) دھونی دینا۔

---

[۱] ترمذی ج ۱ ص ۱۸۰۔ [۲] مرقاة ج ۵ ص ۳۳۲۔ [۳] بخاری ج ۱ ص ۲۳۶

[۴]، [۵] مرقاة ج ۵ ص ۳۳۶

حدیث میں پہلے استجمار سے مُراد بالاتفاق استنجاء بالاحجار ہے اور اذا استجمر احدکم میں استجمار کے بعض شارحین حدیث نے استنجاء بالاحجار کے معنی مُراد لئے ہیں اور بعض نے تبخر (دھونی) کے معنی مراد لئے ہیں۔ دوسرا معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں حدیث میں تکرار نہیں رہتا۔ تَوٌّ تاء کا فتح اور واؤ مشدد اس کا معنی ہے طاق عدد جیسے تین، پانچ، سات۔

مطلب حدیث مطلب یہ ہے کہ طاق عدد پسندیدہ چیز ہے اس لئے استنجاء بالاحجار، رمی، سعی بین الصفا والمروۃ، طواف اور تبخر میں طاق عدد کی رعایت کی جائے۔ استنجاء بالاحجار میں طاق ہونا تین کے عدد کے ساتھ سُنّت ہے اور باقی تمام کاموں میں طاق ہونا سات کے عدد کے ساتھ ہے رمی میں سات کنکریاں مارنا اور سعی بین الصفا والمروۃ میں سات چکر لگانا واجب ہے اور طواف کے سات چکر جمہور کے نزدیک فرض ہیں اور حنفیہ کے نزدیک چار فرض اور باقی تین واجب ہیں[1]

الفصل الثانی

وعنها قالت قلنا الا نبنی لك بناء يظلك بمنى قال لا منى مناخ من سبق[231]

قال لا منی مناخ من سبق۔ لا پر وقف کرکے پڑھا جائے لا کے بعد تبنوا فعل محذوف ہے۔ مناخ الاناخۃ سے مشتق ہے اناخہ کا معنی ہے اونٹ بٹھلانا اور مناخ کا لغوی معنی ہے اونٹ بٹھلانے کی جگہ اور یہاں مطلق ٹھہرنے کی جگہ مُراد ہے۔

مطلب یہ ہے کہ صحابہؓ نے عرض کیا کہ یارسُول اللہ آپ کیلئے منی میں عمارت بنا دیں جس سے آپ کو سایہ حاصل ہو کیونکہ خیمہ وغیرہ سے ایسا سایہ نہیں ہوتا جس سے گرمی سے بچا جائے عمارت کے سائے سے گرمی سے حفاظت ہوسکتی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس سے منع فرمادیا اور وجہ یہ بیان کی کہ منی میں عمارت بنانے سے کسی کے لئے جگہ خاص نہیں ہوتی بلکہ منی عام جگہ ہے جس جگہ جو آدمی ٹھہر جائے گا وہ جگہ اس کا حق ہے۔

- عمارت بنانے سے منع فرمانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر عمارت بنانے کی اجازت دے دی گئی تو اور لوگ بھی عمارت بنائیں گے جس سے منی کی جگہ لوگوں کے لئے تنگ ہوجائے گی۔ یہی حکم شوارع اور اسواق اور ان جگہوں کا ہے جس سے عوام الناس کا حق متعلق ہے ایسی جگہ کسی خاص آدمی کے لئے عمارت وغیرہ بنا کر اپنے لئے خاص کرنے کا حق نہیں ہے۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۷

باب الھدی

ھدی اس جانور کو کہتے ہیں جسے رضاء باری تعالیٰ کے لئے حرم پاک میں ذبح کیا جائے. ھدی کبھی واجب ہوتی ہے اور کبھی سُنّت واجب ھدایا یہ ہیں (۱) دم تمتع (۲) دم قران (۳) دم جنایت (۴) دم نذر (۵) دم احصار ان کے علاوہ باقی مسنون ہیں.

ھدی اور اضحیہ

اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے جو جانور ذبح کئے جائیں ان کی دو قسمیں ہیں. (۱) ھدی (۲) اضحیہ ھدی کے بارہ میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جانور جو اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے مکان مخصوص (حرم) میں ذبح کیا جائے اور اضحیہ اس جانور کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے زمان مخصوص (۱۰. ۱۱. ۱۲. ذوالحجہ) میں ذبح کیا جائے ھدی مکان کے ساتھ مخصوص ہے. زمان کے ساتھ مخصوص نہیں. ہر زمانے میں ھدی حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے اور اضحیہ زمان کے ساتھ مخصوص ہے مکان کے ساتھ مخصوص نہیں. دس گیارہ اور بارہ ذوالحجہ کو ہر جگہ اضحیہ کا جانور ذبح کیا جا سکتا ہے. ھدی اور اضحیہ میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے. ایام قربانی میں قربانی کی نیت سے حرم میں جانور ذبح کیا جائے تو وہ ھدی بھی ہے اور اضحیہ بھی اور اگر ایام نحر میں غیر حرم میں ذبح کرے تو اضحیہ ہے ھدی نہیں اور غیر ایام نحر میں حدود حرم میں تقرب کی نیت سے جانور ذبح کیا جائے تو ھدی ہے اضحیہ نہیں.

الفصل الاوّل

عن ابن عباس رض قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بذي الحليفة ثم دعا بناقته فاشعرها في صفحة سنامها الايمن الخ ص۲۳۱

اشعار کا معنی

اشعار کا معنی ہے جانور کی کوہان کی ایک جانب میں نیزہ وغیرہ مار کر زخم کرنا کہ چمڑا اکٹ کر خون نکل آئے اور لوگوں کے لئے علامت بن جائے کہ یہ ھدی کا جانور ہے اور کوئی تعرض نہ کرے[1]

مشرکین کی عادت تھی کہ اس جانور کو نہیں چھیڑتے تھے جو حرم کی طرف بطور ھدی کے جاتا تھا. اس لئے زمانۂ جاہلیت سے یہ رواج تھا کہ علامت کے طور پر ھدی کے گلے میں قلادہ ڈالتے تھے یا اشعار کرتے تھے تاکہ لوگ پہچان لیں کہ یہ ھدی کا جانور ہے اور اس سے تعرض نہ کریں.

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۹.

قلائد اور اشعار چونکہ ایک مفید مقصد کے لئے تھے اس لئے شریعت نے اسے برقرار رکھا۔[۱]

اشعار کا حکم

جمہور کے نزدیک اشعار سنّت ہے اور امام ابوحنیفہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ اشعار مکروہ ہے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں نے امام صاحب پر زبان طعن دراز کی کہ انہوں نے ایک ایسی چیز کو مکروہ کہا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت سے ثابت ہے۔

امام صاحبؒ پر طعن کا جواب

جواب یہ ہے کہ امام صاحب نے نفس اشعار کو مکروہ نہیں کہا بلکہ اپنے زمانے کے اشعار کو مکروہ کہا ہے کہ ان کے زمانے میں لوگ حد سے زیادہ تجاوز کرنے لگ گئے تھے زیادتی یہ تھی کہ حد سے زیادہ زخم کر دیتے تھے جس سے جانور کو بے جا تکلیف ہوتی تھی[۲] اور زخم کے سرایت کرنے کا اندیشہ ہوتا تھا۔[۲]

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس باب کی احادیث ذکر کر کے فرماتے ہیں وبہذا ناخذ التقلید فضل من الاشعار والاشعار حسن امام محمد نے اشعار کو حسن فرمایا ہے اور اس میں امام صاحب کا کوئی اختلاف نقل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک اشعار حسن ہے اگر امام صاحب کے نزدیک مطلقاً اشعار مکروہ تھا تو امام محمد امام صاحبؒ کا اختلاف نقل کرتے[۳] کیونکہ اختلافی مسائل میں اختلاف نقل کرنا ان کی عادت ہے۔

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ کے مذہب کو زیادہ جاننے والے ہیں وہ بھی فرماتے ہیں کہ امام صاحب مطلق اشعار کو مکروہ نہیں فرماتے بلکہ اس اشعار کو مکروہ فرماتے ہیں جو ایسے طریقے سے کیا جائے جس سے جانور کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو کیونکہ لوگ حد کی رعایت نہیں کرتے تھے اس لئے سدِ باب کے لئے آپ نے اشعار سے منع فرمایا[۴] تنقیح مذکور سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک مطلق اشعار مکروہ نہیں اشعار مہلک مکروہ ہے امام صاحب پر طعن ان کے مذہب سے ناواقفی کا نتیجہ ہے۔

---

[۱] [۲] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۴۹ [۳] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۸ [۴] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۳۷

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے قول کی یہ توجیہ صحیح نہیں کہ امام صاحب نے اشعار مہلک کو مکروہ کہا ہے کیونکہ اگر امام صاحب کی یہی مراد ہوتی تو یوں فرماتے الاشعار الذی یفضی الی ھلاک البدنۃ مکروہ شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے جواب دیا ہے کہ فقہاء کی عادت ہے کہ قرائن معلومہ کے ساتھ مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص کرتے رہتے ہیں خود شافعیہ نے اپنے امام کے بہت سے اقوال عامہ کی قرائن سے تخصیص کی ہے بہت سے مسائل امام شافعی رحمہ اللہ سے مطلق منقول ہیں لیکن بعد کے علماء نے قرائن سے

بقیہ (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

وعن عائشة قالت فتلت قلائد بدن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بیدی ثم قلدھا واشعرھا واھداھا فما حرم علیہ شئ کان احل لہ ص۲۳۱ جب آدمی حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو اس پر کچھ پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں (مثلاً سلے ہوئے کپڑے پہننا جائز نہیں خوشبو لگانا ممنوع ہو جاتا ہے مجامعت ناجائز ہو جاتی ہے) ان پابندیوں کو محظورات احرام کہتے ہیں جب ھدی لے جانے والا خود بھی حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس پر احرام کی پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں لیکن اگر صرف مکہ کی طرف ھدی بھیجے اور ھدی بھیجنے والا خود حج یا عمرہ کا احرام نہ باندھے تو اس پر احرام کی پابندیاں عائد ہوتی ہیں یا نہیں؟ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر احرام کی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں۔ صحابہ میں سے بعض حضرات اس بات کے قائل تھے کہ جو آدمی حرم کی طرف ھدی

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) ان کی تقیید کی ہے اسی طرح علامہ طحاوی و دیگر علماء احناف نے امام صاحب کے قول کی قرائن کے ساتھ اشعار مہلک سے تقیید کی ہے۔ ایسا کرنا فقہاء کے عام طریقہ کے خلاف نہیں ہے۔ اعلاء السنن ج ۱۰ ص۲۳۹

دوسرا جواب صاحب ھدایہ نے فرمایا کہ امام صاحب نے مطلق اشعار کو مکروہ نہیں فرمایا بلکہ اشعار کو تقلید پر ترجیح دینے اور اشعار کو تقلید سے اہم سمجھنے کو مکروہ فرمایا ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ دلائل کے اعتبار سے تقلید اشعار سے افضل ہے کیونکہ قرآن پاک میں تقلید کا ذکر ہے اشعار کا ذکر نہیں چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ لا تحلو شعائر اللہ ولا الشھر الحرام ولا الھدی ولا القلائد اور ارشاد ربانی ہے۔ جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس والشھر الحرام والھدی والقلائد۔

اور احادیث سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعار کا حکم ثابت نہیں صرف آپ کا عمل ثابت ہے اور عمل میں کئی احتمال ہو سکتے ہیں ہو سکتا ہے کہ آپ نے اشعار اس لئے فرمایا ہو تا کہ ھدی مشرکین کے تعرض سے محفوظ رہے کیونکہ مشرکین اس ھدی سے تعرض نہیں کرتے تھے جس کا اشعار کیا گیا ہو اور مشرکین سے بچنے کی حجۃ الوداع کے موقع پر بھی ضرورت تھی کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر اگرچہ مکہ مشرکین سے خالی ہو گیا تھا لیکن جزیرہ عرب ابھی مشرکین اور کفار سے پاک نہیں ہوا تھا۔ (اعلاء السنن ج ۱۰ ص۲۳۸)

تیسرا جواب اگر تسلیم کرلیں کہ امام صاحب نے مطلق اشعار کو مکروہ فرمایا ہے تو پھر جواب یہ ہے کہ اشعار کرنا مثلہ کرنا ہے اور مثلہ کرنا ممنوع ہے اور اشعار کے سنت اور مثلہ ہونے میں تعارض ہو گیا تو ترجیح محرم کو ہو گی اس لئے مثلہ ہونے کی بنا پر اسے مکروہ کہا جائیگا

(اعلاء السنن جلد ۱۰ ص۲۳۹)

بھیجے اس پر ھدی ذبح ہونے تک احرام کی پابندیاں رہتی ہیں حضرت عائشہؓ نے جب یہ بات سنی تو اس وقت ان کی تردید کے لئے مذکورہ بات ارشاد فرمائی [1]

عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رای رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبھا فقال انھا بدنۃ قال ارکبھا الخ ص ۲۳۱

رکوب علی الھدی

امام ابوحنیفہ امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب اور امام مالک امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ بلاضرورت ھدی پر سوار ہونا جائز نہیں اور بضرورت (کہ باسانی چل نہیں سکتا اور سواری بھی نہیں ہے) جائز ہے۔ بعض لوگ اس بات کے بھی قائل ہوئے ہیں کہ ھدی پر سوار ہونا واجب ہے کیونکہ حدیث میں رکوب کا حکم ہے لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود ھدی پر سوار نہیں ہوئے۔

امام مالک امام احمد اور امام اسحاق کی ایک روایت یہ ہے کہ بلاضرورت سوار ہونا بھی جائز ہے [2] یہ حدیث بظاہر مطلقاً جواز رکوب کے قائلین کی دلیل ہے۔

جمہور کی دلیل

جمہور کی دلیل اس سے اگلی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین شرطوں سے رکوب کی اجازت مرحمت فرمائی۔ پہلی شرط ارکبھا بالمعروف کہ معروف طریقے پر سوار ہو یعنی ایسے طور پر سوار نہ ہو جس سے جانور کو ضرر ہو۔ دوسری شرط یہ لگائی کہ اذا الجئت الیھا اس وقت سوار ہو سکتا ہے جب تو مجبور ہو۔ تیسری شرط یہ کہ اس وقت تک سوار ہو سکتے ہو جب تک اور سواری نہ ملے جب اور سواری مل جائے تو پھر ھدی پر سوار ہونے کی اجازت نہیں۔ آخری دو شرطیں بلااضطرار جواز رکوب کی نفی کرتی ہیں۔

جواب

جو حضرات مطلقاً رکوب کے جواز کے قائل ہیں ان کی دلیل حدیث ابوہریرہؓ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک واقعہ حال ہے اس میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے کہ وہ آدمی محتاج ہو احتیاج کے باوجود سوار نہ ہوتا ہو اور ہو سکتا ہے کہ وہ محتاج نہ ہو اگر ان دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کو ترجیح دینے والی حدیث ہو تو اس احتمال کو ہم راجح سمجھیں گے۔ تو ہم نے غور کیا تو دوسری احادیث میں جواز رکوب کے لئے اضطرار کی شرط ہے ان احادیث کو دیکھتے ہوئے ہم کہیں گے کہ اس آدمی کو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہونے کا حکم فرمایا وہ اس کے اضطرار کی وجہ سے تھا وہ آدمی مجبور تھا لیکن سمجھتا یہ تھا کہ

---

[1] مرقات ج ۵ ص ۳۵۰ شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۵

[2] شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۶ المغنی ج ۵ ص ۵۴۰ مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۱ [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۱

هدی پر بضرورت سوار ہونا بھی جائز نہیں اس کے اس خیال کو دور کرنے کے لئے آپ نے زور دیکر سوار ہونے کا حکم فرمایا۔

عن ابن عباس قال بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستة عشر بدنة مع رجل وامر فيها فقال يا رسول اللہ کیف اصنع بما ابدع علی منها الخ ملہ ۲۳

امرہ فیہا میم کی تشدید کے ساتھ اس کو ان ھدایا میں امیر بنا دیا یعنی مکہ لے جانے اور مکہ میں ان کو ذبح کرنے کا ذمہ دار بنا دیا۔

کیف اصنع بما ابدع علی منها الخ ابدع مجہول کے صیغہ کے ساتھ (ترجمہ) کیا کروں میں اس ھدی کو جو روک دی جائے مجھ پر ان ھدایا میں سے عربی میں اَبْدَعَتِ الراحلة (بصیغہ معروف) اس وقت بولا جاتا ہے جب سواری تھک کر چلنے سے عاجز آجائے اور اُبْدِعَ بالرجل (بصیغہ مجہول) اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی کی سواری تھکاوٹ اور کمزوری کی وجہ سے رک جائے۔ اُبْدِعَ کا صلہ عام طور پر ب آتی ہے لیکن یہاں پر اُبْدِعَ کو حبس کے معنی میں متضمن کرکے علی صلہ لایا گیا ہے کیونکہ ب کا صلہ لانا اس وقت صحیح ہے جب آدمی اس پر سوار ہو یہاں اس نے ھدی کو چلانا تھا سوار نہیں ہونا تھا اس لئے ب کی بجائے علی صلہ لائے ملہ

ثم اصبغ نعليها فی دمها ثم اجعلها۔ اصبغ کی باء پر ضمہ فتحہ کسرہ تینوں جائز ہیں باء پر ضمہ پڑھنے کی صورت میں ہمزہ وصلی پر بھی ضمہ پڑھیں گے اور باء پر فتحہ اور کسرہ کی صورت میں ہمزہ وصلی پر کسرہ پڑھیں گے جیسے اُصْبُغْ ، اِصْبَغْ ، اِصْبِغْ۔

نعليها۔ نعلین سے مراد وہ جوتے ہیں جو بطور قلادہ کے گلے میں ڈالے گئے ہیں۔

ثم اجعلها۔ ھا ضمیر مفعول نعلین کی طرف راجع ہے۔ نعلین اگرچہ تثنیہ ہے لیکن اس کو کل واحدة منهما کی تاویل میں کرکے واحد مؤنث کی ضمیر لوٹا دی گئی ہے ملہ

مطلب اس جملہ کا یہ ہے کہ جو ھدی مکہ جانے سے عاجز آجائے تو اسے راستہ میں ہی ذبح کر دیا جائے اور خود ھدی والا نہ کھائے بلکہ اس کے قلادہ کو خون سے تر کرکے کوہان کی طرف لگا دے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ ھدی کا جانور ہے جو حرم میں پہنچنے سے پہلے ذبح ہو گیا ہے اس کو اغنیاء نہ کھائیں اور فقراء کھالیں۔

ولا تاکل منها انت ولا احد من اهل رفقتك۔

ھدی کا گوشت کھانے کا حکم

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سائق ھدی کو اس ھدی کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے جو حرم

ملہ ، ملہ مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۲۔

تک نہ پہنچ سکے یہاں دو مسئلے قابل غور ہیں ایک یہ کہ راستہ میں ذبح شدہ ہر ھدی کا گوشت کھانا منع ہے یا اس میں تفصیل ہے۔ دوسرے یہ کہ نہی کن کن لوگوں کو ہے اور کن کن کو اجازت ہے اگلی سطور میں انہی دو مسئلوں کی کچھ وضاحت کی جاتی ہے۔

ھدی کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ ھدی جو حرم تک پہنچ گئی (۲) وہ ھدی جو حرم تک نہیں پہنچی بلکہ راستہ میں عاجز آنے کی وجہ سے ذبح کرنی پڑی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ ھدی تطوع یا ھدی تمتع یا ھدی قران ہے تو صاحب ھدی کو اس سے کھانا مستحب ہے اور باقی ھدایا سے صاحب ھدی کو کھانا یا غنی کو کھلانا جائز نہیں[۱]۔

اور دوسری قسم (جو حرم تک پہنچنے سے قبل ذبح ہو جائے) کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ ھدی واجب ہے یا ھدی تطوع ہے لیکن اس کا بدل دینے کا ارادہ ہے تو اس ذبح شدہ ھدی کے ساتھ جو چاہے تصرف کر سکتا ہے خود بھی کھا سکتا ہے اغنیاء اور فقراء کو بھی کھلا سکتا ہے اور اس کا گوشت فروخت بھی کر سکتا ہے اور اگر ھدی تطوع ہے اور اس کا بدل دینے کا ارادہ نہیں ہے تو پھر خود اس کو اور دوسرے اغنیاء کو کھانا جائز نہیں اس لئے اس کا گوشت فقراء کو تقسیم کر دے اگر وہاں فقراء نہ ہوں تو حدیث میں مذکور طریقے سے اس پر نشان کر دے تاکہ اس نشان کو دیکھ کر فقراء کھا لیں اور اغنیاء نہ کھائیں[۲]۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ ھدی تطوع ہے تو صاحب ھدی کو اس میں ہر قسم کے تصرف کی اجازت ہے اور اگر ھدی منذور ہے تو اس کا ذبح کرنا واجب ہے اگر ذبح نہ کی تو ضمان لازم ہو گی۔ اور ذبح کرنے کے بعد اس کے قلادہ کو خون میں ڈبو کر کوہان کی ایک طرف لگا دے۔ اس سے خود صاحب ھدی کو اور اس کے رفقاء کو اور دیگر اغنیاء کو کھانا جائز نہیں اور ان فقراء کو کھانا جائز ہے جو اس کے ہمراہ نہیں[۳]۔

اکل ھدی سے نہی کو حنفیہ نے ھدی تطوع پر محمول کیا ہے اور شافعیہ نے ھدی غیر تطوع پر محمول کیا ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ نے جو اس مسئلہ کی تفصیل کی ہے اس سے حدیث مذکور ساکت ہے البتہ دوسری احادیث سے حنفیہ کے مذہب کی وضاحت ہوتی ہے چنانچہ بیہقی نے سنن کبری میں ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا۔

"جو آدمی ھدی تطوع لے جائے اور وہ ھدی عاجز آ جائے تو اس کو نہ کھائے اس لئے کہ اگر اس کو

---

[۱] الدر المختار علی ھامش الشامی ج ۲ ص ۲۷۱ یہ ھدی محض کا حکم ہے کہ ھدی محض کی تین قسموں سے گوشت کھانا صحیح ہے ان کے علاوہ وہ ھدی جو بطور اضحیہ کے ذبح کی جائے اس کا گوشت کھانا بھی جائز ہے۔

[۲] [۳] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۷۷ و ص ۴۷۸

کھائے گا تو اس کا بدل دینا اس پر ضروری ہوگا لیکن اس کو نحر کرکے اس کی نعل کو خون میں ڈبو کر اس کے پہلو پر لگا دے اور اگر ھدی واجب ہے تو اس سے اگر چاہے تو کھالے فانہ لا بد من قضائہ اس لئے اس کی قضاء ضروری ہے"۔[۱]

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ھدی واجب کا کھانا مالک کے لئے جائز ہے اور ھدی تطوع کا کھانا جائز نہیں اور ھدی تطوع کے کھانے کی ممانعت کی وجہ حدیث مذکور کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ھدی تطوع کا بدل واجب نہیں۔ لہٰذا اگر کوئی ھدی کے ذبح ہونے پر اس کا بدل اپنے اوپر لازم کرے تو ھدی تطوع کا کھانا بھی جائز ہوگا بیہقی کی مذکورہ حدیث سے حنفیہ کا مذہب بتمام و واضح ہوگیا۔[۲]

ھدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کس کیلئے ہے؟

حنفیہ کے نزدیک حرم سے پہلے ذبح شدہ ھدی کا گوشت خود مالک کو اور دیگر اغنیاء کو کھانا ناجائز ہے مالک کے علاوہ باقی فقراء کے لئے جائز ہے اور شافعیہ کے نزدیک یہ ممانعت چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے (۱) مالک ھدی (۲) سائق ھدی (۳) رفقاء سائق ھدی (۴) اغنیاء[۳]

شافعیہ کے نزدیک سائق ھدی غیر مالک اور سائق ھدی کے رفقاء کے لئے اس ھدی کا گوشت کھانا ناجائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک اگر یہ اغنیاء ہوں تو ان کے لئے گوشت کھانا ناجائز ہے اور اگر فقراء ہوں تو ان کے لئے اس ھدی کا گوشت جائز ہے۔

مشکوٰۃ کی زیر بحث حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سائق ھدی غیر مالک کو اور اس کے رفقاء کو راستہ میں ذبح ہونے والی ھدی کا گوشت کھانے سے منع فرمادیا ہے اور اس کی وجہ بیان نہیں کی گئی حنفیہ نے اس نہی کو ان کے غناء پر محمول کیا ہے وہ حضرات غنی تھے اس لئے آپ نے ان کو اس قسم کی ھدی کا گوشت کھانے کی ممانعت کردی ہے۔[۴]

باب الحلق

اس باب میں حلق اور قصر دونوں کے بارہ میں احادیث ذکر کی جائیں گی لیکن ترجمۃ الباب میں صرف حلق کا ذکر کیا کیونکہ حلق قصر سے افضل ہے۔ اس وجہ سے افضل کے ذکر پر اکتفاء فرمایا۔

---

[۱] السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۵ ص ۲۴۴ [۲] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۷۷

[۳] شامی ج ۲ ص ۲۷۲ و شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۲۶ [۴] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۷۷

حاجی مرد کے لئے رمی اور ھدی ذبح کرنے کے بعد اور معتمر کو عمرہ کے افعال مکمل کرنے کے بعد حلال ہونے کے لئے حلق اور قصر دونوں جائز ہیں لیکن افضل حلق ہے اور اگر قصر کرانا ہو تو انگلی کے ایک پورے کی مقدار تمام بالوں سے قصر ضروری ہے اگر کسی کے بال ایک پورے سے چھوٹے ہیں تو اس کے لئے حلق متعین ہو گا قصر جائز نہیں۔ یہ مرد کا حکم ہے عورت کے لئے صرف قصر ہے حلق کرانا عورتوں کے لئے جائز نہیں۔[1]

الفصل الاول

وعن ابن عمرؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظھر بمنی ص ۲۳۳

اس حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو ظہر کی نماز منی میں پڑھی مسلم شریف میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے متعلق ایک طویل حدیث منقول ہے اسمیں ہے کہ آپنے ظہر کی نماز مکہ میں پڑھی ہے دونوں حدیثیں بظاہر متعارض ہیں۔ شارحین حدیث نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ آپنے ظہر کی نماز مکہ میں پڑھی۔ حدیث ابن عمرؓ کی ایسی مناسب تاویلات کی گئی ہیں جن کے پیش نظر دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں رہتا بعض تاویلات یہ ہیں۔

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر مکہ میں پڑھ کر منی میں آپنے مقتدی ہونے کی حیثیت سے دوبارہ نفل پڑھے ہوں گے اور امام شافعی کے مذہب پر یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ آپ نے نفلوں کی نیت سے منی میں امام بن کر چار رکعتیں پڑھائیں اور صحابہؓ نے فرض نماز آپ کی اقتداء میں پڑھی۔ بعض صحابہؓ نے یہ سمجھا کہ آپ نے ظہر کی نماز پڑھی ہے اس لئے انہوں نے یہ نقل کر دیا کہ آپنے ظہر منی میں پڑھی۔

(۲) بعض صحابہؓ آپ کے انتظار میں ظہر پڑھنے کے لئے بیٹھے ہوئے تھے آپ نے ان کو آکر ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم فرمایا اس حکم کی وجہ سے آپ کی طرف منی میں ظہر پڑھنے کی نسبت کر دی گئی۔

اس حدیث سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ آپ نے ظہر سے قبل یوم النحر کو طواف کر لیا تھا ترمذی شریف کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے رات کو طواف فرمایا دونوں میں بظاہر تعارض ہے حل اس کا یہ ہے کہ آپنے ظہر سے قبل طواف فرمایا اور ازواج مطہراتؓ نے رات کو طواف فرمایا انکے ساتھ بھی آپنے طواف فرمایا اسلئے دونوں طوافوں کی نسبت آپکی طرف صحیح ہے۔

مناسبت الحدیث بالباب اس حدیث میں طواف افاضہ کا ذکر ہے اور باب حلق کے متعلق ہے باب اور حدیث میں بظاہر مناسبت نہیں ہے۔

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۵۸ و شامی ج ۲ ص ۱۹۶، ص ۱۹۷۔

لیکن اگر بنظرِ عمیق حدیث کو دیکھا جائے تو مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ نے طواف افاضہ ظہر سے پہلے کیا تھا تو ظاہر بات ہے حلق بھی آپ نے ظہر سے پہلے کیا ہو گا کیونکہ یوم النحر کو جو کام کرنے ہیں ان کی ترتیب میں رمی اور حلق پہلے ہیں اور طواف بعد میں جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ طواف ظہر سے پہلے تھا تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حلق ظہر سے پہلے تھا تو یہ حدیث حلق اور رمی کے وقت پر دلالت کرتی ہے۔[1]

باب

یہ باب بلا ترجمہ ہے اس پر تنوین اور سکون دونوں جائز ہیں۔ تنوین کی صورت میں مبتداء محذوف کی خبر ہے ھٰذا بابٌ اور سکون کی صورت میں یہ ترکیب میں واقع نہیں ہو گا۔

مشکوٰۃ کے بعض نسخوں میں باب جواز التقدیم والتاخیر فی بعض امور الحج ہے[2]

الفصل الاوّل

عن عبد اللّٰہ بن عمرو بن العاص ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وقف فی حجۃ الوداع بمنٰی للناس یسألونہ فجاءہ رجل الخ ص ۲۳۳

یوم النحر کو حاجی نے چار کام کرنے ہیں۔ (۱) رمی جمرہ عقبہ (۲) ذبح ھدی (۳) حلق (۴) طواف افاضہ امام شافعی، امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان چاروں کاموں میں ترتیب مسنون ہے۔ اگر خلاف ترتیب یہ کام کرے گا تو دم لازم نہیں امام ابوحنیفہ امام مالک کے نزدیک ان چاروں میں ترتیب واجب ہے اگر ترتیب ترک کر دی تو دم لازم ہو گا امام شافعی اور احمد کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ نے تقدیم و تاخیر کے بارہ میں لاحرج فرمایا۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا اثر ہے جسے طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ من قدم شیئا من حجہ او اخرہ فلیھرق لذلک دما[3] کہ جس نے اپنے حج میں کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کیا اسے ایک خون بہانا چاہیئے حضرت ابن عباس ان صحابہؓ میں ہیں جو لاحرج والی حدیث نقل کرنے والے ہیں جیسا کہ اسی فصل کی دوسری حدیث ہے اس کے باوجود فتوی یہ دیتے ہیں کہ تقدیم و تاخیر سے دم واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ لاحرج والی حدیث میں نفی دم مقصود نہیں۔

---

[1]، [2] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۶۲، [3] نصب الرایہ ج ۳ ص ۱۲۹

جواباتِ لاحرج

① لاحرج میں گناہ کی نفی مقصود ہے دم کی نفی مقصود نہیں یعنی صحابہؓ نے چونکہ لاعلمی کی وجہ سے تقدیم وتاخیر کی تھی اس لئے ان پر گناہ نہیں۔

② حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ لاحرج میں دم کی بھی نفی مقصود تھی یعنی تم پر دم بھی نہیں لیکن یہ صرف صحابہؓ کے ساتھ مخصوص ہے کہ ان سے دم بھی ساقط کر دیا گیا اب یہ مسئلہ نہیں ہے وجہ فرق یہ ہے کہ وہ حج کا پہلا سال تھا ابھی احکام حج کا تقرر نہیں ہوا تھا تقرر احکام سے پہلے جہالت کو عذر سمجھا جاتا ہے۔ اور اب احکام کا تقرر ہو گیا ہے اب جہالت عذر نہیں اب اگر کوئی ناواقفی کی وجہ سے ایسا کرے گا جہالت بعد تقرر الاحکام کے عذر نہ ہونے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔[2]

اسی باب کی فصل ثالث میں اسامہ بن شریک کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لاحرج سے نفی اثم مقصود ہے کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے تقدیم وتاخیر مناسک کے مقابلہ میں گناہ کبیرہ کا تذکرہ کیا ہے جب لوگوں نے آکر عرض کیا یا رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ہم نے فلاں کام مقدم کر دیا فلاں کام مؤخر کر دیا تو آپ نے جواباً فرمایا لاحرج الا علی رجل اقترض عرض مسلم وھو ظالم فذلک الذی حرج وھلک یعنی اس میں کوئی حرج نہیں حرج تو اس آدمی پر ہے جس نے کسی مسلمان کی عزت ظالم بن کر کاٹی یہ آدمی حرج میں واقع ہو گیا اور ہلاک ہو گیا۔

ہم نے لاحرج کے جملہ میں جو تاویل کی ہے یہ اپنی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے نہیں کی بلکہ ہم نے یہ تاویلات راوی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا فتوی اور اسامہ بن شریک کی مفصل حدیث کے پیش نظر کیں ہیں

باب خطبۃ یوم النحر وایام التشریق والتودیع

الفصل الاول

عن ابن عمر قال استاذن العباس بن عبد المطلب رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الخ۔ ص۲۳۴

دس ذوالحجہ کے بعد کی تین راتوں کو لیالی منی کہتے ہیں ان راتوں میں حاجی رات کو منی میں ہی رہتے ہیں حضرت عباسؓ ان لوگوں کے قائد تھے جن کے ذمہ سقایہ کی خدمت تھی اور لوگوں کو زم زم کا پانی پلاتے تھے خدمتِ سقایہ کی وجہ سے حضرت عباس نے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے لیالی منی مکہ میں گزارنے کی اجازت لے لی تھی۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۶۳ [2] فیض الباری ج ۳ ص ۱۱۸ و ص ۱۱۹

المبیت بمنیٰ اس پر اتفاق ہے کہ لیالی منیٰ منیٰ میں ہی گزارے بلاعذر دوسری جگہ نہ گزارے لیکن مبیت بمنیٰ کی حیثیت کیا ہے اس کے بارہ میں اختلاف ہے امام شافعی اور امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ مبیت بمنیٰ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مبیت بمنیٰ سُنّت ہے اس کے ترک پر جزاء نہیں البتہ بلاعذر ترک کرنا برا ہے اور عذر کی وجہ سے برا بھی نہیں[1]۔ یہ روایت حنفیہ کی دلیل ہے اگر منیٰ میں رات گزارنا واجب ہوتا تو کسی کو اجازت نہ دیتے۔

وعن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظھر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدۃ بالمحصب ثم رکب الی البیت فطاف بہ الخ ص۲۳۴

المحصب لغت میں اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں سنگریزے زیادہ ہوں یہاں محصب سے مراد ایک خاص گھاٹی ہے جو منیٰ اور مکہ کے درمیان ہے۔ محصب کو خیف بنی کنانہ بھی کہتے ہیں۔

محصب میں ٹھہرنا تیرھویں کی رمی کرکے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم محصب تشریف لے آئے ظہر مغرب اور عشاء آپ نے یہیں اداء فرمائی پھر کچھ آرام فرمایا پھر یہاں سے جاکر طواف کیا پھر محصب تشریف لے آئے یہاں سے پھر مدینہ کی طرف روانہ ہوئے۔

محصب میں ٹھہرنے کو تحصیب کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ تحصیب مناسک حج میں سے نہیں ہے البتہ جمہور کے نزدیک محصب میں ٹھہرنا تحصیل برکت کے لئے سُنّت ہے کہ حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ تحصیب کوئی چیز نہیں اس کا مطلب یہ ہے محصب میں ٹھہرنا سُنّت مقصودہ نہیں ہے آپ کا قیام یہاں سہولت نظم کے لئے تھا مسلم اور ابوداؤد میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام حضرت ابورافع فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محصب میں ٹھہرنے کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ لیکن میں نے محصب میں خیمہ لگادیا تو آپ نے یہاں نزول فرمایا۔

لیکن جمہور کی رائے زیادہ صحیح ہے اس کی چند وجوہ ہیں۔

وجوہ سنیت تحصیب (١) ائمہ ستہ نے حضرت اسامہ سے حدیث نقل کی ہے حضرت اسامہ رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے حج کے دوران عرض کیا آپ کل کہاں نزول فرمائیں گے ...... تو آپ نے فرمایا ہم کل کو خیف بنی کنانہ (محصب) میں ٹھہریں گے جہاں مشرکین نے کفر پر معاہدہ کیا تھا

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۶۸ اوجز المسالک ج ۸ ص ۲۵۔

(۲) شیخین نے حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ ہم کل کو خیف بنی کنانہ میں ٹھہریں گے۔ ان دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کا محصب میں ٹھہرنا قصداً تھا اتفاقاً نہیں تھا۔

(۳) طبرانی نے اوسط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے من السنة نزول الابطح فی لیلة یوم النفر کہ یوم النفر کی رات کو ابطح میں ٹھہرنا سُنّت ہے اور ابطح سے مُراد محصب ہے۔

(۴) مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ظہر عصر اور عشاء محصب میں پڑھتے تھے پھر آپ طواف فرماتے تھے۔ مُسلم میں حضرت ابن عمر کا ارشاد ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما ابطح میں ٹھہرا کرتے تھے۔

مذکورہ روایات سے معلوم ہوا کہ محصب میں رسُول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم قصداً ٹھہرا کرتے تھے اور خلفائے راشدین اور حضرت ابن عمر وغیرہ حضرات صحابہؓ آپ کی اتباع میں محصب میں ٹھہرا کرتے تھے البتہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ التحصیب لیس بشئ اس کی علامہ نووی نے یہ توجیہ کی ہے کہ سنیت کی نفی مقصود نہیں بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی نفی مقصود ہے کہ تحصیب مناسک حج میں سے نہیں ہے[1]

محصب میں ٹھہرنے کی حکمت

حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم محصب میں کیوں ٹھہرے اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں۔ (۱) یہاں ٹھہرنے میں سہولت تھی کیونکہ محصب ایسی جگہ ہے کہ اگر منیٰ سے مکہ جائیں تو راستہ میں یہ جگہ آتی ہے اور مکہ سے مدینہ جائیں تو محصب سے ہو کر گزرتے ہیں تو آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم منیٰ سے جو سامان لائے تھے وہ محصب میں رکھ دیا اور یہاں آرام فرمایا پھر یہاں سے طواف کرنے چلے گئے پھر محصب میں واپس آکر مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے۔

(۲) مکی زندگی میں کفار نے یہاں بیٹھ کر باطل پر مسلمانوں کے خلاف معاہدہ کیا تھا آج کافر موجود نہیں اور مسلمان آزادانہ مکہ و منیٰ میں پھرتے ہیں تو بطور شکر کے نعمت حق کے استحضار کے لئے آپ یہاں ٹھہرے[2]

---

[1] یہاں تک تحصیب کی بحث اوجز المسالک ج ۸ ص ۲۴۳ سے ماخوذ ہے۔

[2] پہلی وجہ اسی باب کی حضرت عائشہؓ والی حدیث سے ماخوذ ہے اور دوسری وجہ حضرت اسامہؓ کی اس حدیث سے ماخوذ ہے جس کی ائمہ ستہ نے تخریج کی ہے اور اسی شرح میں پہلے گذر چکی ہے۔ ایک تیسری توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے۔ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم محصب میں حضرت عائشہؓ کا انتظار کرنے کے لئے ٹھہرے تھے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے ابھی عمرہ کرنا تھا یہ وجہ بھی حضرت عائشہؓ سے اسی باب میں منقول ہے۔

وعن ابن عباسؓ قال کان الناس ینصرفون فی کل وجہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاینفرن احدکم حتی یکون آخر عہدہ بالبیت الخ ص ۲۳۴

طواف وداع جمہور کے نزدیک طواف وداع واجب ہے اور امام مالک کے نزدیک سُنت ہے اور اگر حیض کی وجہ سے عورت طواف وداع نہ کر سکے تو بالاتفاق اس کو طواف وداع ترک کرنے کی رخصت ہے اور اس پر دم بھی نہیں یہ حدیث اس مسئلہ پر واضح طور پر دلالت کر رہی ہے[1] حائضہ کے لئے رخصت ترک پر اسی فصل کی آخری حدیث بھی دلالت کر رہی ہے۔

وعن عائشۃ قالت حاضت صفیۃ لیلۃ النفر فقالت ما ارانی الاحابستکم الخ ص ۲۳۴

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ سے واپسی کے دنوں میں حضرت صفیہ ام المؤمنین کو وہ دن آگئے جن میں نماز و طواف جائز نہیں ہوتا انہوں نے اس سے پہلے طواف افاضہ کر لیا تھا طواف وداع نہیں کیا تھا ام المؤمنین حضرت صفیہ کا خیال تھا کہ طواف افاضہ کیطرح طواف وداع کا ترک بھی عذر کی وجہ سے جائز نہیں اس خیال کے پیش نظر انہوں نے کہا ماارانی الاحابستکم کہ میرا خیال یہ ہے کہ میں تم کو روکنے والی ہوں یعنی میری وجہ سے تم کو سفر سے رکنا پڑے گا میں جب پاک ہو کر طواف کر لوں گی تو تم جا سکو گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت صفیہ کی یہ بات سنی تو آپ نے یہ سمجھا کہ انہوں نے طواف افاضہ نہیں کیا ہوگا۔ اس لئے یہ بات کہی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تلطف کے طور پر ارشاد فرمایا عقری حلقی پھر آپ نے یہ تحقیق فرمائی کہ انہوں نے طواف افاضہ کر لیا ہے یا نہیں؟ معلوم ہوا کہ کر لیا ہے تو آپ نے فرمایا فانفری پھر تو بھی چل یعنی طواف وداع کا بعذر ترک کرنا جائز ہے۔

تشریح مفردات عقری حلقی۔ عقری اصل میں عقراً مصدر تھا حلقی اصل میں حلقاً مصدر تھا۔ جس کلمہ کے آخر میں تنوین اور فتحہ ہو تو وصل کی حالت میں تنوین ہی پڑھتے ہیں اور وقف کی حالت میں تنوین پڑھنے کی بجائے الف پڑھتے ہیں عقراً و حلقاً میں بھی قیاس کے مطابق وصل کی حالت میں تنوین پڑھنی چاہیئے اور وقف کی حالت میں الف پڑھنا چاہیئے لیکن حالت وصل کو حالت وقف کے قائم مقام کر کے خلاف قیاس وصل کی حالت میں بھی عقراً اور حلقاً کے آخر میں تنوین کی بجائے الف پڑھ لیتے ہیں

اور بعض نے کہا کہ عقری اور حلقی اصل میں ہی فعلی کے وزن پر ہے عقری مصدر ہے جرح وقتل کے معنی میں مفعول مطلق ہونے کی بنا پر نصب ہے فعل محذوف ہے ای عقرھا اللہ عقراً حلقی کا معنی ہے گلے میں درد ہونا، گلے پر مارنا، سر کے بال مونڈنا یہ بھی مفعول مطلق ہے فعل محذوف ہے۔ ای حلقھا اللہ حلقاً یہ دونوں کلمے لغوی معنی کے اعتبار سے بد دعاء کے کلمے ہیں لیکن عادت عرب یہ ہے کہ جب یہ الفاظ بولے جاتے

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۷۱

ہیں تو لغوی معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ بطور تنبیہ کے یہ کلمے بولتے ہیں یا خبر کی تہویل پر دلالت کرنے کے لئے یہ الفاظ بول دیتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی محاورہ کے طور پر تہویل خبر کی وجہ سے بطور تنبیہ کے یہ کلمات ارشاد فرمائے جیسے عربی تربت یداہ ثکلتہ امہ کے جملے بولتے رہتے ہیں لیکن ان کے لغوی معنی کے وقوع کی دعاء کا قصد نہیں ہوتا[1]

باب ما یجتنبہ المحرم

الفصل الاول

عن عبد اللہ بن عمر ان رجلا سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یلبس المحرم من الثیاب فقال لا تلبسوا القمیص ولا العمائم الخ ص ۲۳۵

مایلبس باء پر فتحہ باب سمع یسمع سے ہے اس کا مصدر ہے لُبسًا (بضم اللام) اس کا معنی ہے پہننا اگر یلبس کی باء پر کسرہ پڑھیں تو باب ضرب یضرب سے ہوگا اس کا مصدر ہے لَبسًا (بفتح اللام) اس کا معنی ہے خلط یہاں باب سمع سے ہے باب ضرب سے نہیں کیونکہ باب ضرب والا معنی مقصود نہیں۔

البرانس برنس کی جمع ہے برنس ٹوپی کو کہتے ہیں یا بارش سے بچنے والا کوٹ۔

لا تنتقب المرأۃ عورت کا احرام چہرہ پر ہے عورت حالت احرام میں چہرہ پر کپڑا نہیں ڈال سکتی لیکن عورت کے لئے پردہ کرنا ضروری ہے اس کی صورت یہ ہے کہ عورت پردہ کے لئے چہرہ کے آگے اس طرح نقاب ڈالے کہ کپڑا چہرے سے مس نہ کرے[2]

وعن عثمان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینکح المحرم ولا یُنکِح ولا یخطب ص ۲۳۵

لا یَنکِح یاء پر فتحہ کے ساتھ مجرد کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے اپنا نکاح کرنا یُنکِح یاء پر ضمہ اور کاف پر کسرہ انکاح باب افعال سے ہے اس کا معنی ہے دوسرے کا نکاح کرنا یعنی کسی کے نکاح کا وکیل بننا یا ولی بن کر کسی کا نکاح کرنا

لا یخطب خطبہ سے مشتق ہے اس کا معنی ہے نکاح کا پیغام دینا تینوں صیغے نہی اور نفی کے ساتھ دونوں طرح منقول ہیں اگر تینوں نفی کے صیغے بنائیں تو بھی نفی نہی کے معنی میں ہوگی تیسری نہی بالاتفاق تنزیہی ہے یعنی خطبہ بالاتفاق مکروہ تنزیہی ہے پہلے دو نہی کی حیثیت کے بارہ میں اختلاف ہے[3]

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۷۲ [2] [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۷۷

مسئلہ نکاح المحرم

مذاہب ائمہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک محرم کے لئے نکاح اور انکاح دونوں ناجائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگر حالت احرام میں نکاح کریں تو ہو جاتا ہے البتہ حالت احرام میں ایسے کاموں کی طرف مشغول ہونا مکروہ تنزیہی ہے اور نکاح کے بعد حالتِ احرام میں وطی کرنا ہمارے نزدیک بھی ناجائز ہے[1]۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت عثمانؓ والی حدیث ہے جس میں ارشاد نبوی ہے لاینکح المحرم الخ. ائمہ ثلاثہ اس حدیث میں تیسری نہی کو تنزیہ پر محمول کرتے ہیں اور پہلی دوسری نہی کو تحریم پر محمول کرتے ہیں[2]۔

منشاء اختلاف حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حالت احرام میں نکاح اور انکاح سے منع فرمایا ہے یہ نہی کیسی ہے؟ حنفیہ کے نزدیک تنزیہی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تحریمی ہے اس اختلاف کا منشاء ایک اور واقعہ کی تحقیق پر ہے وہ واقعہ یہ ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ۷ھ میں عمرۃ القضاء کے موقع پر مکہ میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح کیا یہ نکاح حلال ہونے کی حالت میں تھا یا حالتِ احرام میں؟ اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں یزید بن اصم خود حضرت میمونہؓ اور حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے غلام ابورافع کہتے ہیں تزوج وھو حلال اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ تزوج وھو محرمٌ۔

ائمہ ثلاثہ کی تحقیق ائمہ ثلاثہ کی تحقیق یہ ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کیا جب آپ ۷ھ میں عمرہ کے لئے تشریف لے گئے مکہ کے قریب مقام سرف میں آپ پہنچے تو ابھی تک آپ نے احرام نہیں باندھا تھا یہاں آپ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس کے بعد احرام باندھ کر عمرہ کیا البتہ نکاح کی شہرت اور اس کا چرچا احرام کے بعد ہوا۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دونوں قسم کی روایات میں تطبیق یوں ہے کہ حلال ہونے کی حالت میں نکاح والی روایات اپنی حقیقت پر محمول ہیں اور تزوج وھو محرم والی

---

[1] اوجز المسالک ج ۶ ص۳۴۰ [2] جبکہ اس کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے بلکہ معاملہ برعکس ہے کہ لایخطب کو نہی تنزیہی پر محمول کرنیکا کوئی قرینہ نہیں ہے اور پہلی نہی کو تحریم پر محمول کرنیکے خلاف قرینہ حدیث ابن عباسؓ موجود ہے جس کی ائمہ ستہ نے تخریج کی ہے جس میں ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے محرم ہونیکی حالت میں نکاح کیا۔ (اوجز المسالک ج ۶ ص۳۴۵)

روایات مؤول ہیں یعنی نکاح کا ظہور اور چرچا اس وقت ہوا جب آپ محرم تھے (جیسا کہ یزید بن اصم کی روایت کے بعد علامہ محی السنہ نے تقریر فرمائی ہے۔)

حنفیہ کی تحقیق

حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ تزوج وھو محرم والی روایات حقیقت پر محمول ہیں اور تزوج وھو حلال والی روایات مؤول ہیں جب حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مدینہ سے سرف مقام پر پہنچے تو آپ محرم تھے اس وقت آپ نے حالت احرام میں نکاح کیا پھر تین دن مکہ میں رہے اور عمرہ کر کے حلال ہو کر واپس لوٹے تو مقام سرف میں آپ نے بنا اور ولیمہ کیا اب نکاح کا ظہور ہوا چونکہ نکاح کا ظہور حلال ہونے کی حالت میں تھا اس لئے بعض نے تزوج وھو حلال فرمایا ای ظھر امر نکاحہ وھو حلال۔

تفصیل واقعہ

سرف مدینہ سے مکہ کو جائیں تو راستہ میں مکہ کے قریب چھ میل کے فاصلہ پر ایک جگہ ہے حضرت میمونہؓ بنت الحارث مکہ میں رہتی تھیں حضرت میمونہ کی بہن ام الفضل حضرت عباسؓ کی بیوی تھیں تو گویا ابن عباسؓ کی خالہ ہیں حضرت میمونہ کی ماں شریک ایک بہن اسماء بنت عمیس حضرت جعفرؓ کی بیوی تھیں اور سلمیٰ بنت عمیس حضرت حمزہؓ کی بیوی تھیں حضرت میمونہ کا نکاح مقام سرف میں ہوا حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بنا اور ولیمہ بھی اسی مقام پر کیا اور حضرت میمونہ کی وفات بھی یہیں ہوئی اور یہیں دفن کیا گیا (مرقاۃ ج ۵ ص ۲۸۰)

ابو رافع حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے غلام تھے اصل میں حضرت عباسؓ کے غلام تھے انہوں نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو ھبہ کر دیئے پھر حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے انہیں آزاد کر دیا تھا غزوہ بدر سے پہلے مسلمان ہو گئے تھے لیکن بدر میں حاضر نہیں ہوئے غزوہ احد میں حاضر ہوئے ہیں حضرت علیؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں انتقال ہوا۔

حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جب عمرۃ القضاء کے لئے تشریف لے جانے لگے تو آپ نے حضرت ابو رافع کو آگے بھیجا تاکہ حضرت میمونہ کو حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی طرف سے پیغام نکاح دے دیں ابو رافع نے پہلے جا کر پیغام پہنچا دیا حضرت میمونہ نے اس سعادت کو قبول کر کے اپنے نکاح کا معاملہ اپنے بہنوئی حضرت عباسؓ کے حوالے کر دیا۔

حضرت عباسؓ نے مقام سرف میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا استقبال کیا اور یہیں حضرت میمونہ کا نکاح کر دیا پھر حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عمرہ کیا تین دن مکہ میں ٹھہرے تین دن پورے ہونے پر اہل مکہ نے معاہدہ کے مطابق مسلمانوں کی واپسی کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا کہ مجھے اور ٹھہرنے کا موقعہ دو میں ولیمہ کروں گا اور تمہیں بھی شریک کروں گا لیکن مشرکین نے قبول نہ کیا اور مسلمانوں کی واپسی پر اصرار کیا حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم مکہ سے مقام سرف میں تشریف لے آئے۔ ابو رافع کو مکہ چھوڑ آئے تاکہ شام کے وقت حضرت میمونہ کو لے آئیں (بقیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

حنفیہ کی تحقیق کی وجوہ ترجیح

① سنہ ۶ھ میں آپ نے عمرہ کا احرام ذوالحلیفہ سے باندھا تھا[1] معلوم ہوا کہ سنہ ۶ھ میں ذوالحلیفہ اہل مدینہ کا میقات بن چکا تھا ظاہر ہے کہ سنہ ۷ھ میں آپ میقات سے احرام باندھ کر ہی گئے ہوں گے اور ذوالحلیفہ پر ہی آپ نے احرام باندھ لیا ہوگا مقام سرف پر جب آپ پہنچے تو آپ محرم ہونگے اور مکہ جاتے ہوئے آپ نے مقام سرف میں نکاح کیا تو معلوم ہوا کہ آپ کا نکاح محرم ہونے کی حالت میں تھا

② اگر فرض کر لیا جائے کہ ذوالحلیفہ ابھی میقات نہیں بنا تھا پھر بھی ظاہر یہی ہے کہ آپ نے سال گذشتہ کی طرح ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لیا ہوگا کیونکہ احرام باندھ کر تمام وادیاں تلبیہ سے گونجتی ہیں بڑی برکات حاصل ہوتی ہیں آپ ان برکات سے محرومی کو کیسے گوارہ فرما سکتے ہیں اس لئے آپ نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا ہوگا اور حالتِ احرام میں ہی نکاح کیا ہوگا۔

③ روایت کے لحاظ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی تزوج میمونۃ وھو محرم والی روایت راجح ہے اس لئے اس کی تخریج بخاری سمیت ائمہ ستہ نے کی ہے اور وھو حلال والی روایت کی بخاری نے تخریج نہیں کی۔ کتاب الحج اور کتاب النکاح میں دو جگہ ——— نکاح محرم کا باب قائم کیا ہے اور دونوں جگہ وھو محرم والی روایت پیش کی ہے[2] تو معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک ثبوتاً یہ روایت راجح ہے۔

④ روایات چار ہیں حضرت میمونہؓ۔ ابورافع اور یزید بن اصم وھو حلال والی روایت نقل کرتے ہیں اور حضرت ابن عباس وھو محرم والی روایت نقل کرتے ہیں ترجیح حضرت ابن عباسؓ کی بات کو ہوگی کیونکہ حضرت ابورافع پیغام پہنچا کر فارغ ہو گئے ان کا کام ختم ہو گیا حضرت میمونہؓ نے اپنا معاملہ حضرت عباسؓ کے حوالہ کر دیا تھا گویا انہوں نے بھی معاملے کا بوجھ اپنے اوپر سے اُتار دیا تھا اور یزید بن اصم معاملہ میں شریک ہی نہیں تھے۔ سارا معاملہ حضرت عباسؓ کے سپرد ہو گیا اس لئے حضرت عباسؓ کو اور ان کے گھرانہ کو زیادہ علم ہوگا اس لئے اس معاملہ میں ابن عباسؓ کے قول پر فیصلہ کرنا چاہیئے[3]

⑤ نکاح محرم میں روایات متعارض ہیں اس لئے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ محرم کا نکاح صحیح ہو اس لئے کہ نکاح عقود میں سے ایک عقد ہے جس طرح باقی عقود جائز ہیں اس طرح نکاح بھی جائز ہے۔ اگر کسی نے جاریہ حالتِ احرام میں وطی کے لئے خریدی تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح نکاح بھی جائز ہونا چاہیئے (اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۴۶) (شرح معانی الآثار جلد اوّل کا آخری باب نکاح محرم کے بیان میں ہے اسمیں

بقیہ ۱۔ خود آپ نے مقام سرف میں قیام کیا حضرت میمونہؓ اور ان کے ساتھی بھی مقام سرف میں پہنچ گئے یہاں حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بنا کیا اور ولیمہ کیا (اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۴۲)

[1] صحیح البخاری ص ۶۰۰ ج ۲ [2] [3] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۴۶، ص ۳۴۷

قیاس کے اعتبار سے نکاح محرم کے جواز پر بہترین تقریر ہے۔ من شاء فلیراجع۔

الفصل الثانی

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وھو محرم غیر المقتت یعنی غیر المطیب ص ۲۳۶۔

اگر تیل میں خوشبو ملی ہوئی ہو تو ایسا تیل محرم کو لگانا ناجائز ہے اگر پورے عضو پر لگایا تو دم لازم ہوگا اور اگر تیل میں خوشبو ملی ہوئی نہیں ہے تو اس میں تفصیل ہے اگر علاج کے طور پر لگاتا ہے تو جائز ہے اور اگر علاج کے لئے نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث علاج کی صورت پر محمول ہے[1]۔

باب المحرم یجتنب الصید

یہاں صید سے مراد ہر وہ جانور ہے جو اپنی خلقت کے اعتبار سے متوحش ہو اور اس کا توالد و تناسل خشکی میں ہو پانی میں نہ ہو۔ بحری جانور کا شکار کرنا اور کھانا محرم کے لئے جائز ہے۔ بری وحشی جانور اگر ماکول اللحم ہو تو اس کا شکار حرام ہے اور غیر ماکول اللحم میں تفصیل ہے اگر وہ جانور اپنی طبیعت کے اعتبار سے موذی ہے اور عموماً ابتداء بالاذی کی عادت ہے جیسے شیر، بھیڑیا اور چیتا تو اسے قتل کرنا جائز ہے اور قتل کرنے والے پر کوئی جزاء نہیں ہے اور اگر جانور ایسا ہے جو ابتداءً حملہ نہیں کرتا جیسے بجو اور لومڑی ایسے جانور کو ابتداءً مارنا جائز نہیں اگر مارے گا تو جزاء لازم ہوگی اور اگر ایسا جانور خود ابتداءً حملہ کرے تو مارنا جائز ہے اور قاتل پر کچھ جزاء نہیں یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے امام زفر کے نزدیک ایسی صورت میں بھی جزاء لازم ہوگی[2]۔

الفصل الاول

عن الصعب بن جثامة انه اهدی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمارا وحشیا وھو بالابواء او بودان فرد علیہ ص ۲۳۶۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۴۔ [2] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۴۔

صید المحرم

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ محرم کے لئے خشکی کا شکار کرنا شکار کا امر کرنا شکار کی طرف اشارہ یا دلالت کرنا یا اعانت کرنا ناجائز ہے اگر محرم نے خود شکار کیا یا غیر محرم نے محرم کے اشارہ یا اعانت یا دلالت یا امر سے شکار کیا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے۔ گفتگو اس بات میں ہے کہ غیر محرم کا کیا ہوا شکار کسی صورت میں محرم کے لئے جائز ہے یا نہیں اس میں سلف کے تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا مطلقاً ناجائز ہے کوئی صورت بھی جواز کی نہیں یہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب نہیں یہ مسلک اسحاق ابن راہویہ اور سفیان ثوریؒ کا ہے۔ اس کی نسبت ابن عمرؓ، جابرؓ بن زید، طاؤس کی طرف بھی کی گئی ہے۔ ان کا استدلال مصعب بن جثامہ کی حدیث ہے (جو کہ اس باب کی زیر بحث پہلی حدیث ہے) کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کا ھدیہ شکار قبول نہیں فرمایا۔

دوسرا مذہب ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ) کا مذہب یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے شکار کیا ہو اور اس میں محرم نے نہ امر کیا ہو نہ اشارہ نہ دلالت نہ اعانت کی ہو نہ ہی غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو ان شرطوں کے ساتھ غیر محرم کا کیا ہوا شکار محرم کے لئے کھانا جائز ہے۔ ان حضرات کے نزدیک غیر محرم نے اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں [۲]

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ائمہ ثلاثہ کا استدلال اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی حدیث سے ہے حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا ارشاد ہے کہ لحم الصید لکم فی الاحرام حلال مالم تصیدوہ او یصاد لکم اس حدیث پاک میں او یصاد کے اعراب میں دو احتمال ہیں۔ جزم کی صورت میں ائمہ ثلاثہ کا استدلال زیادہ واضح ہو جاتا ہے اس صورت میں او یصاد کا عطف تصیدوہ پر لم کے نیچے ہوگا۔ مطلب یہ کہ احرام کی حالت میں تمہارے لئے شکار کا گوشت حلال ہے۔ جب تک تم نے نہ خود شکار کیا ہو اور نہ تمہارے لئے کیا گیا ہو ثابت ہوا کہ اگر محرم کے لئے کیا گیا ہو تو جائز نہیں۔

---

[۱] [۲] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۱ اگر محرم نے ایسے شکار کا گوشت کھا لیا جسے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا گیا ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس محرم پر جزاء واجب ہو گی اور جزاء بھی غیر محرم شکاری کی نیت کی وجہ سے ہو گی یہ شریعت کے منشاء کے خلاف ہے شریعت میں اپنے عمل اور نیت کی وجہ سے جزاء واجب ہوا کرتی ہے اور غیر کی نیت اور عمل سے کچھ واجب نہیں ہوا کرتا۔ (کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج ۲ ص ۱۵۶ بتوضیح)

تیسرا مذہب

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کو کھلانے کی نیت سے شکار کیا ہو تب بھی محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے بشرطیکہ محرم نے امر، اشارہ، اعانت، یا دلالت نہ کی ہو۔ یہ مذہب حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت ابو ہریرۃؓ اور حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہم اور مجاھد اور عطاء سے منقول ہے[۱]۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کی دلیل حضرت ابو قتادہ کی حدیث ہے (جو کہ اس باب کی دوسری حدیث ہے) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو سوال فرمایا کہ تم (محرمین) نے اشارہ یا امر تو نہیں کیا اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے کیا گیا شکار محرم کے لئے ناجائز ہوتا تو آپ ابو قتادہ سے ضرور سوال فرماتے کہ تم نے ان کو کھلانے کی نیت تو نہیں کی۔

یہ سوال اس لئے ضروری تھا کہ حضرت ابو قتادہ نے ظاہر ہے کہ اتنا بڑا شکار صرف اپنے لئے تو نہیں کیا ہو گا۔ صحابہؓ کھلانے کو کھانے پر ترجیح دیتے تھے۔ ایسی حالت میں سوال نہ کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ غیر محرم نے اگر محرم کو کھلانے کی نیت سے بھی شکار کیا ہو محرم کے لئے اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔

جواب استدلال مذہب اوّل

مذہب اوّل والوں نے صعب بن جثامہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے زندہ حمار وحشی کا شکار پیش کیا تھا[۲] اور زندہ وحشی جانور محرم کو اپنے قبضہ میں رکھنا جائز نہیں اور زیر بحث مسئلہ زندہ شکار کا نہیں بلکہ شکار کے گوشت کا ہے۔

بعض روایتوں میں لحم کا لفظ آیا ہے کہ صعب نے حمار وحشی کا لحم پیش کیا لیکن وہ روایتیں غیر محفوظ ہیں[۴]۔ محفوظ یہ ہے کہ زندہ حمار پیش کیا اور وہ کسی کے نزدیک بھی محرم نہیں رکھ سکتا۔

جواب استدلال مذہب ثانی

مذہب ثانی والوں کا استدلال حدیث جابر اوصیاد لکم سے

---

[۱] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۱ [۲] اوجز المسالک ج ۶ ص ۳۵۶ [۳] بعض روایات میں حضرت ابو قتادہ کے یہ الفاظ ہیں۔ فابصروا حمارا وحشیا وانا مشغول اخصف نعلی فلم یؤذنونی واحبوا لوانی ابصرت کہ صحابہؓ نے حمار وحشی دیکھا اور مجھے اس کی خبر نہیں دی لیکن انکی دلی خواہش تھی کہ میں اسے دیکھ لوں۔
ان الفاظ سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو قتادہ نے اس لئے شکار کیا تھا کہ انہوں نے فراست سے یہ معلوم کرلیا تھا کہ صحابہؓ یہ چاہتے تھے کہ کوئی غیر محرم بغیر ان کی دلالت و معاونت کے از خود ہمارے لئے شکار کر لے تو یہ شکار ابو قتادہ نے محرمین کے لئے کیا تھا جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محرمین کو کھانے کی اجازت دیدی (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۲۶) [۴] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۶
[۵] (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

ہے او یصاد کے اعراب میں دو روایتیں ہیں۔ (۱) یصاد پر نصب پڑھی جائے اس لئے کہ اَوْ اِلَّا اَنْ کے معنی میں ہے اس صورت میں ان کا استدلال کامل نہیں ہوتا ان کا استدلال اس صورت میں تمام ہوتا ہے کہ اس پر جزم پڑھی جائے جزم کی صورت میں اس کا عطف تصیدوا پر ہوگا۔ اور لم کی وجہ سے جزم ہوگی ان کے نزدیک حدیث کا مطلب ہوگا شکار کا گوشت تمہارے لئے حلال ہے جب تک کہ تم خود شکار نہ کرو اور تمہارے لئے شکار نہ کیا گیا ہو اس صورت میں ہماری طرف سے جواب یہ ہوگا کہ اَوْ یصاد لکم کا معنی ہے اَوْ یصاد لامرکم یعنی تمہارے امر کی وجہ سے شکار نہ کیا گیا ہو اور امر کی وجہ سے شکار کیا ہو اکسی کے نزدیک بھی محرم کے لئے جائز نہیں ہے۔

الفصل الثانی

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الجراد من صید البحر رواہ ابوداؤد والترمذی ص۲۳۶۔

جراد ایک خاص قسم کی ٹڈی ہے فارسی میں اسے ملخ کہتے ہیں اس کا کھانا حلال ہے جس طرح مچھلی کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح جراد بھی بلا ذبح حلال ہے۔

یہ لہ قال الشافعی فی الام حدیث مالک أن الصعب اھدی حمارا وحشیا اثبت من حدیث من روی انہ اھدی لحم حمار وقال الترمذی روی بعض اصحاب الزھری فی حدیث الصعب لحم حمار وحش وھو غیر محفوظ (اوجز المسالک ج ۶ ص۳۷۴) بخاری ج ۱ ص۲۴۶ میں حدیث صعب کے شروع میں ترجمۃ الباب یہ ہے باب اذا اھدی للمحرم حمارا وحشیا حیا لم یقبل اھ امام بخاریؒ کی اس صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ زندہ حمار پیش کرنے کا واقعہ صحیح ہے اور لحم حمار والی روایات غیر محفوظ ہیں۔ لہ حدیث جابرؓ کے تین حصے ہیں۔ پہلا حصہ لحم الصید لکم فی الاحرام حلال دوسرا حصہ مالم تصیدوہ اور تیسرا حصہ اَوْ یصاد لکم پہلے حصہ میں ہے کہ محرم کے لئے صید کا گوشت حلال ہے۔ دوسرا جملہ استثنائیہ ہے کہ جس کو تم نے خود شکار کیا ہو وہ حکم حلت سے مستثنیٰ ہے اس کا کھانا حلال نہیں اور تیسرے جزء میں اگر اَوْ کو عاطفہ بنائیں تو اس کا جملہ ثانیہ (تصیدوہ) پر عطف ہوگا اور تیسرا حصہ صدر کلام سے استثناء ہوگا مطلب حدیث کا ہوگا کہ دو قسم کا شکار حکم حلت سے مستثنیٰ ہے ایک وہ جو تم نے خود کیا ہے دوسرا وہ جو تمہارے لئے کیا گیا ہے۔

اور اگر تیسرے جملہ میں اَوْ کو اِلَّا اَنْ کے معنی میں کریں تو دوسرے حصے سے استثناء ہوگا۔ تو مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ لحم صید تمہارے لئے حلال ہے البتہ جو تم نے خود شکار کیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے یعنی حرام ہے مگر جو شکار

(بقیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

محرم اگر جراد کا شکار کرے تو اس پر جزاء واجب ہے یا نہیں؟ حضرت ابو سعید خدری، ابن عباس رضی اللہ عنہم اور کعب احبار کا مذہب یہ ہے کہ جراد کے شکار سے کوئی چیز واجب نہیں۔ امام احمد کی ایک روایت یہی ہے۔ امام احمد کا قول مشہور اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جراد کے شکار سے جزاء واجب ہے اور کوئی ادنیٰ چیز جیسے ایک قبضہ طعام یا ایک کھجور ایک جراد کے عوض کافی ہے[1]۔

جمہور کی دلیل

مؤطا امام مالک میں ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ میں نے اپنے سوط سے جراد کا شکار کیا اور میں محرم تھا تو آپ نے فرمایا

اَطْعِمْ قبضۃ من طعام۔

اسی طرح مؤطا امام مالک میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے احرام کی حالت میں قتل جرادہ کا حکم دریافت کیا گیا حضرت عمرؓ نے کعبؓ سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ ایک درہم جزاء دی جائے حضرت عمرؓ نے فرمایا آپ کے پاس دراہم زیادہ ہے (اس لئے ایک جرادہ کے عوض ایک درہم کا فیصلہ کیا) پھر فرمایا لتمرۃ خیر من جرادۃ[2]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ان دو اثر سے ایک تو یہ بات معلوم ہوئی کہ محرم کے لئے جرادہ کے قتل میں جزاء ہے دوسرے قتل جرادہ میں مقدار جزاء معلوم ہوئی کہ ایک قبضہ یا کھجور ایک جرادہ کے عوض میں کافی ہے۔

بیان محمل حدیث

یہ حدیث تشبیہ پر مبنی ہے مطلب یہ ہے کہ جراد بھی صید البحر کی طرح ہے یعنی جیسے مچھلی جو صید البحر میں سے ہے اسے بغیر ذبح کے کھانا جائز ہے اسی طرح جراد بھی بلا ذبح جائز ہے[3]۔

(وعن عبد الرحمن بن ابی عمار قال سألت جابر بن عبد اللہ عن الضبع اصیدھی فقال نعم ص ۲۳۷)

بجو کھانے کا حکم

ضبع، بجو فارسی میں اسکو کفتار کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ ضبع کے قتل کرنے

بقیہ: تمہارے لئے کیا گیا ہو وہ حکم حرمت سے مستثنیٰ ہے یعنی حلال ہے (مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹ بتوضیح) [2] اور یصاد لکم کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تمہیں زندہ شکار دیا گیا ہو وہ تمہارے لئے حلال نہیں اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے حنفیہ بھی اسے مانتے ہیں (مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹) (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۳۹۶ اور بعض مالکیہ نے لکھا ہے کہ جراد کی دو قسمیں ہیں ایک بری اور ایک بحری، بری کے قتل میں جزاء ہے اور بحری کے قتل میں جزاء نہیں (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۳۹۶)

[2] مؤطا امام مالک ص ۴۴۸۔ [3] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۸۹۔

سے محرم کے ذمہ جزاء ہے اس بات میں اختلاف ہے کہ ضبع کا کھانا جائز ہے یا نہیں امام شافعی کے نزدیک بجو کا کھانا جائز ہے اور جمہور کے نزدیک بجو کا کھانا ناجائز ہے۔ امام شافعی کا استدلال اس حدیث سے ہے۔

جمہور کی دلیل جمہور کی دلیل ترمذی کی حدیث ہے اس میں صراحۃً نہی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ذی ناب من السباع کا کھانا احادیث میں حرام قرار دیا گیا ہے اور بجو بھی ذی ناب میں داخل ہے۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ① اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف بجو کا صید ہونا ثابت ہوتا ہے جواز اکل کی حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے تصریح نہیں فرمائی صید ہونے سے کھانے کا جائز ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ آگے صحابیؓ نے کھانے کے جواز کا قول اپنے قیاس سے کیا ہے کہ جب شکار جائز ہے تو کھانا بھی جائز ہوگا حالانکہ حدیث صریح سے کھانے کی ممانعت ثابت ہے۔

اگر مان لیں کہ کھانے کا جواز حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ثابت ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ حدیث مبیح ہے اور باقی روایات محرم ہیں محرم اور مبیح کا تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے[1]۔

باب الاحصار وفوت الحج

احصار کا لغوی معنی ہے المنع او الحبس روکنا بند کرنا۔ احصار کا شرعی معنی ہے المنع عن الوقوف والطواف یعنی وہ آدمی جس نے حج کا احرام باندھا ہے اس کو وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیا جائے یا جس نے عمرہ کا احرام باندھا ہے اسے افعال عمرہ سے روک دیا جائے۔

فوت الحج کا مطلب یہ ہے حج کا احرام باندھے اور وقوف عرفہ کے وقت میں وقوف نہ کرسکے بلکہ بعد میں پہنچے وقوف عرفہ کا وقت ۹ ذوالحجہ کے زوال سے یوم النحر کی طلوع فجر تک ہے[2]۔

محصر کا حکم محرم کو جب حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد افعال حج یا عمرہ سے روک دیا جائے تو یہ آدمی احصار کی وجہ سے ھدی ذبح کرے اور حلال ہو جائے۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ محصر ھدی ذبح کرنے کے بعد بغیر افعال حج و عمرہ کے حلال ہو جاتا ہے البتہ دو باتوں میں اختلاف ہے۔

پہلی اختلافی بات یہ ہے کہ احصار صرف دشمن کے روکنے سے ہوتا ہے یا اور کسی سبب سے بھی ہو سکتا ہے۔

---

[1] مرقاۃ ج ۵ ص ۳۹۰۔ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۲۔

دوسری بات یہ ہے کہ احصار کی صورت میں جو ھدی ذبح کی جائے گی اس کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے یا ہر جگہ ذبح ہو سکتی ہے۔

پہلا اختلافی مسئلہ

امام شافعی امام مالک امام اسحاق کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ احصار صرف دشمن کی طرف سے ہوتا ہے اگر مرض یا نفقہ کے ختم ہونے کی وجہ سے محرم مکہ نہ جا سکا تو وہ محصر شرعی نہیں محصر کے لئے جو رخصت ہے کہ ھدی ذبح کر کے حلال ہو جائے وہ اس کو حاصل نہیں ہوگی بلکہ جب کبھی بیت اللہ کے طواف پر قادر ہوگا تو طواف کر کے حلال ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو محرم مرض یا نفقہ ختم ہونے سے یا اور کسی وجہ سے افعال حج و عمرہ سے عاجز آجائے تو وہ محصر شرعی ہے محصر والی رخصت اس کو حاصل ہوگی اور یہ ھدی ذبح ہونے کے بعد حلال ہو جائے گا یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، عطاء نخعی اور ثوری کا ہے [1]

حنفیہ کی پہلی دلیل

حنفیہ کی دلیل اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں من کسر او عرج فقد حل الخ۔

دوسری دلیل

حضرت علقمہ کا اثر ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے ایک ساتھی کو سانپ ڈس گیا اس نے احرام باندھا ہوا تھا ہم نے اس کا ذکر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کیا آپ نے فرمایا کہ وہ ھدی بھیج دے اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے اس سے ھدی ذبح کرانے کا خاص دن مقرر کرلے جب وہ آدمی اس کی طرف سے ھدی ذبح کرلے گا تو یہ حلال ہو جائے گا اور ایک روایت میں ہے کہ تندرست ہونے کے بعد اس پر عمرہ کی قضا ہوگی [2]

تیسری دلیل

محبوس بمرض کا محصر ہونا قیاس سے بھی ثابت ہے وہ اس طرح کہ مرض کی وجہ سے رکاوٹ کبھی دشمن کی رکاوٹ سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ دشمن کی رکاوٹ عموماً ایک محدود وقت تک ہوتی ہے اور مرض کبھی دائمی ہو جاتا ہے خصوصاً جبکہ بڑھاپے کی حالت میں کوئی سخت مرض لاحق ہو جائے تو موت تک صحت کی امید نہیں ہوتی اب اگر امام مالک اور امام شافعی کے مذہب کے مطابق اس کو احصار کی رخصت نہ دیں طواف کر کے حلال ہونے کا حکم لگائیں تو وہ تازیست نہ طواف کر سکے گا اور نہ حلال ہو سکے گا اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی [3]

---

[1] المغنی ج ۳ ص ۳۶۳ مرقاۃ ج ۶ ص ۲ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۵ کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ج ۲ ص ۱۸۲
[3] کتاب الحجۃ ج ۲ ص ۱۸۳۔

چوتھی دلیل

قرآن پاک میں ہے فان احصرتم فما استیسر من الهدی (ترجمہ پھر اگر تم روک دیئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے۔) آیت کے عموم میں محبوس بالعدو اور محبوس بالمرض دونوں داخل ہیں۔ عربی زبان میں حصر کا لفظ مجرد اور باب افعال دونوں سے استعمال ہوتا ہے۔ فراء، کسائی، اخفش اور دیگر بڑے بڑے ائمہ لغت نے تصریح کی ہے کہ جب مرض کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو باب افعال سے استعمال کرتے ہیں کہا جاتا ہے احصره المرض احصارا فهو محصر اور اگر عدو کی طرف سے رکاوٹ ہو تو حصر کا لفظ مجرد سے استعمال کرتے ہیں کہا جاتا ہے حصره العدو حصرا فهو محصور۔ آیت میں احصار کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو مرض میں اصل ہے تو معلوم ہوا کہ آیت میں ھدی بھیج کر حلال ہونے کی اجازت اصل میں مریض کے لئے ہے اور دشمن کی رکاوٹ کو اس پر قیاس کیا گیا ہے [1]

شافعیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ آیت حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی ہے جہاں حصر دشمن کی جانب سے تھا اس لئے آیت سے رخصت بھی دشمن کی رکاوٹ کے بارہ میں ثابت ہوگی۔

جواب یہ ہے کہ آیات میں عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے خصوصیت مورد کا اعتبار نہیں ہوتا [2]

حاشیہ [1] [2] اوجز المسالک ج ۳ ص ۴۵۶

شیخ الاسلام علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں ایک بڑی لطیف بات لکھی ہے جسے انہوں نے مواہب میں سے شمار کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیبیہ کے موقع پر ـــــ بظاہر تو عمرہ سے رکاوٹ کفار کی طرف سے تھی لیکن حقیقت میں امر سماوی کی وجہ سے رکاوٹ تھی جس کے کئی قرائن ہیں۔ (۱) مشرکین مکہ کے روکنے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی جس کا نام قصواء تھا بیٹھ گئی تھی صحابہؓ نے کہنا شروع کر دیا خلأت القصواء خلأت القصواء تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ما خلأت القصواء وذالك لها خلق ولكن حبسها حابس الفيل۔ عمرہ سے رکاوٹ کی ابتداء قصواء کے بیٹھنے سے ہوئی اور قصواء کا بیٹھنا من جانب اللہ تھا۔ مشرکین مکہ کی رکاوٹ کوئی چیز نہیں تھی صحابہؓ جہاد کے ذریعہ اس رکاوٹ کو دور کر سکتے تھے لیکن من جانب اللہ صلح کا انتظام ہوگیا اور مسلمانوں کو واپس جانا پڑا جس کی حکمت اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمائی کہ مکہ میں کچھ مرد و عورت دل سے اسلام قبول کر چکے تھے لیکن تمہیں ان کا علم نہیں تھا اگر جہاد ہوتا تو تم ان ضعفاء مسلمین کو بھی ہلاک کر دیتے بعد میں معلوم ہونے پر شرمندگی ہوتی ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطئوهم الخ تو معلوم ہوا کہ حدیبیہ سے مسلمانوں کا بغیر عمرہ کے واپس جانے کا سبب صوری

(باقی اگلے صفحے پر دیکھئے)

دوسرا مسئلہ محصر کی ھدی ذبح کرنے کیلئے کوئی مکان متعین ہے یا نہیں محصر کے سوا باقی ھدایا میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے محصر کی ھدی کی ذبح کیلئے حرم کے شرط ہونے میں اختلاف ہے[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ دم احصار کا حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے[2]۔ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ کسی کے ذریعہ ھدی حرم میں بھیج دے اور اس سے ھدی ذبح کرنے کا وقت متعین کرلے جب ظن غالب ہو کہ ھدی ذبح ہوگئی ہوگی اس وقت حلال ہو جائے۔

امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جہاں احصار پیش آیا ہے وہیں ھدی ذبح کرکے حلال ہو جائے ھدی کا حرم میں بھیجنا ضروری نہیں[3]۔

حنفیہ کی دلیل حنفیہ کی دلیل قرآن پاک کی آیت ہے فان احصرتم فما استیسر من الھدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔

(سورۃ بقرہ پ۲)

(ترجمہ: اور پورا کرو حج اور عمرہ اللہ کے واسطے پھر اگر تم روک دیئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے اور حجامت نہ کرو اپنے سروں کی جب تک نہ پہنچ چکے قربانی اپنے ٹھکانے پر) ترجمہ از حضرت شیخ الہند۔

آیت مبارکہ میں محصر کو حلال ہونے سے ممانعت ہے جب تک کہ ھدی اپنے محل کو نہ پہنچ جائے اور ھدی کا محل حرم ہے۔ اگر محصر کو اس جگہ ھدی ذبح کرنے کی اجازت ہوتی جہاں اسے رکاوٹ پیش آئی ہے تو حتی

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ)

دشمن کی رکاوٹ تھی اور حقیقی سبب بعض حکمتوں کے سبب منجانب اللہ رکاوٹ تھی فان احصرتم فما استیسر من الھدی والی آیت میں دشمنوں کے حصر کو لاحصر سمجھ کر حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے لفظ حصر کی بجائے (جوکہ حصر عدو میں استعمال ہوتا ہے) احصار کا لفظ استعمال فرمایا اور ایک دوسری جگہ مشرکین مکہ پر تشنیع کرنے کے لئے حصر کے سبب صوری کا اعتبار کرتے ہوئے حصر کی نسبت مشرکین کی طرف کی چنانچہ ارشاد ہے ھم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام۔ الخ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حدیبیہ کے موقع پر آیت نازل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حصر صرف عدو کی جانب ہو سکتا ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہو سکتا (اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۲۶) (حاشیہ صفحہ ہذا) [1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳۰

[2] [3] اوجز المسالک ج ۳ ص ۴۶۰۔

یبلغ الھدی محلہ کی قید کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ائمہ ثلاثہ اپنے موقف پر دلیل کے طور پر حدیبیہ کے واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ اس واقعہ میں آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اور صحابہؓ نے حدیبیہ کے مقام پر اپنے جانور ذبح کر دیئے تھے۔

جواب ائمہ ثلاثہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا مقام کچھ حرم میں ہے اور کچھ حل میں ہے[1] اور آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حرم میں ھدی ذبح کی تھی[2]۔

الفصل الاول

عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضباعة بنت الزبير فقال لها لعلك اردت الحج قالت والله ما اجدني الا وجعة الخ ص ۲۳۷

ضباعۃ نبی کریم صَلَّی اللہُ وَسَلَّمَ کے چچا کی لڑکی ہیں زبیر بن عبد المطلب حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے چچا تھے ضباعۃ حضرت مقداد کی بیوی ہیں[3]۔

حج کی شرط لگانا حج میں حلال ہونے کی شرط لگانے کا طریقہ یہ ہے کہ احرام باندھتے وقت یہ کہدے کہ راستہ میں مرض وغیرہ کی وجہ سے رکاوٹ پیدا ہوئی تو میں حلال ہو جاؤں گا۔

اس شرط لگانے کا کوئی فائدہ ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک کوئی فائدہ نہیں، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک شرط کا فائدہ ہے[4]۔

پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اگر محرم کو ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے وہ حج یا عمرہ نہ کر سکے تو وہ ھدی بھیج

---

[1] عن المسور ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان بالحديبية خباؤه في الحل ومصلاه في الحرم (طحاوی ج ۱ ص ۴۵۰)

[2] ويدل على انه عليه السلام نحر في الحرم ما اخرجه النسائي بسند صحيح عن ناجية بن كعب الاسلمي انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم حين صد الهدى فقال يا رسول الله ابعث به معي فانا انحره قال وكيف قال اخذه به في اودية لا يقدر عليه قال فدفعه اليه فانطلق به حتى نحره في الحرم (الجوهر النقي بذيل السنن الكبرى ج ۵ ص ۲۱۷)

[3] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۔

[4] اوجز المسالک ج ۳ ص ۴۶۲۔

کرادر حرم میں ذبح کراکر حلال ہوسکتا ہے چاہے احرام کے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو احصار کی رخصت کے حصول میں شرط کا کوئی فائدہ نہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ مرض لاحق ہونے کی صورت میں کہیں گے کہ اگر احرام باندھتے وقت حلال ہونے کی شرط لگائی ہے تو مریض کے لئے حلال ہونا جائز ہے ورنہ افعال حج وعمرہ کئے بغیر حلال ہونا جائز نہیں۔

امام شافعی اور امام احمد کی دلیل حدیث مذکور ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود احرام میں شرط نہیں لگائی اور حضرت ضباعہ کے علاوہ کسی کو شرط لگانے کا طریقہ نہیں بتلایا حالانکہ مرض وغیرہ عوارض کا پیش آنا ہر ایک کے لئے ممکن ہے[۱] اگر اشتراط کا فائدہ ہوتا اور اشتراط کا حکم عام ہوتا تو حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم خود بھی شرط لگاتے اور دوسروں کو بھی اشتراط کا حکم دیتے۔

آیت مبارکہ فان احصرتم فما استیسر من الھدی کے بارہ میں یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ یہ رخصت مریض کو بھی شامل ہے اس میں حصولِ رخصتِ احصار کے لئے اشتراط کی قید نہیں ہے۔

نیز اسی باب کی فصل ثانی کی دوسری حدیث من کسر او عرج میں مریض کے لئے حلال ہونے کی رخصت عام ہے۔

محمل حدیث ضباعۃ

مذکورہ بحث اور دلائل سے ثابت ہو گیا کہ محرم کو مرض مانع عن اداء الحج کے لاحق ہونے کے وقت مطلقاً ھدی بھیج کر حلال ہونا صحیح ہے اس مسئلہ میں اشتراط کا کوئی دخل نہیں اب حدیث ضباعۃ کا صحیح محمل بیان کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ اس میں تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اشتراط کا حکم دیا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ضباعۃ بنت الزبیر کے اطمینانِ قلب کیلئے یہ شرط لگوائی۔ اگرچہ مریض کے لئے حلال ہونے اور تحلیل کے کفارہ کے طور پر ھدی بھیجنے کی شرعاً گنجائش ہے لیکن صورۃً یہ عدم وفا ہے کہ ایک چیز کا احرام باندھ کر اس کو پورا نہ کیا بعض طبائع ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو کسی چیز کے کفارہ ادا کرنے کے بعد بھی اطمینان نہیں ہوتا جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک مرتبہ ابن زبیر سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی بعد میں صحابہ رضی اللہ عنہم کی سفارشں اور ابن زبیر کی لجاجت کے بعد ان سے بات چیت شروع کر دی تھی اور کفارہ یمین کے لئے چالیس غلام آزاد کئے (جبکہ ایک غلام کا آزاد کرنا بھی کافی تھا) اس کے باوجود بھی ان کا قلب مطمئن نہیں ہوا تھا اور قسم توڑنے کی وجہ سے رویا کرتی تھیں، یہی حال کچھ حضرت ضباعہ کا تھا کہ ان کو معلوم تھا کہ احرام کے تقاضے بسبب مرض پورے نہ ہونے کی صورت میں ھدی سے تدارک ہوسکتا ہے لیکن پھر بھی ظاہراً احرام کی مخالفت لازم آتی ہے اس مخالفت صوری کے

[۱] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳۷

امکان کے تصوّر کی وجہ سے وہ احرام باندھنے کا حوصلہ نہیں کر رہی تھیں۔ پھر واقعۃً عذر پیش آنے کی صورت میں تحلیل جائز ہے اور کفارہ کے طور پر ایک ھدی کافی ہے لیکن اس قسم کا واقعہ پیش آنے کے بعد ھدی بھیجنے کے باوجود بھی حضرت ضباعہ کو اطمینان ہونا مشکل تھا، اس لئے ان کے قلبی جذبات کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے شرط لگانے کی تدبیر بتلائی جس کا ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ ان کو احرام باندھنے کا حوصلہ ہو گیا دوسرا یہ فائدہ ہوا کہ اگر ان کو مرض کی وجہ سے حلال ہونا پڑا تو زیادہ پریشان نہیں ہونگی اور تحلیل کو عدم وفائے احرام نہیں سمجھیں گی بلکہ یہ سوچ کر مطمئن ہو جائیں گی کہ یہ حلال ہونا تو وہی ہے جس کی میں نے شرط لگائی تھی[1]

خلاصہ یہ کہ جس طرح مسائل فقہیہ میں راہنمائی کرنا آپ کا منصب تھا اسی طرح آپ قلبی احساسات کا ادراک رکھنے والے مربی وشیخ بھی تھے حضرت ضباعہ کو آپ نے شرط لگانے کا حکم مسئلہ فقہیہ کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ ان کے اطمینان قلب کے لئے دیا۔ اگر مسئلہ فقہیہ ہوتا تو اس کی تعلیم عام ہوتی کیونکہ ضرورت عام ہے۔

الفصل الثانی

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر اصحابہ ان یبدلوا الھدی الذی نحروا عام الحدیبیۃ الخ ص۲۳۷

اس حدیث کے آخر میں مشکوٰۃ کے مروجہ نسخوں میں لفظ رواہ کے بعد محل استخراج حدیث کے حوالہ کی بجائے بیاض ہے بعض نسخوں میں رواہ ابوداؤد ہے اور بعض نسخوں میں ابوداؤد کے لفظ کے بعد یہ عبارت ہے وفیہ قصۃ وفی سندہ محمد بن اسحاق[2]

ابوداؤد باب الاحصار میں یہ حدیث قصہ کے ساتھ مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک زمانہ میں مکہ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت تھی شام میں اموی خاندان کی حکومت تھی جو عبداللہ بن زبیرؓ کے مخالف تھے شامیوں نے عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت ختم کرنے کے لئے مکہ کا محاصرہ کیا ہوا تھا اس حالت میں ایک آدمی اپنے علاقہ سے ھدی لے کر مکہ آرہا تھا شامیوں نے اسے مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا اس نے وہیں ھدایا ذبح کر دیں اور آئندہ سال عمرہ کی قضاء کے لئے آیا اور حضرت ابن عباسؓ سے اپنا واقعہ ذکر کر کے مسئلہ دریافت کیا تو ابن عباسؓ نے فرمایا ابدل الھدی فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر اصحابہ[3] الخ

---

[1] اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۳۷، ۴۳۸ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۴ [3] ابوداؤد ج ۱ ص ۲۵۷

حدیبیہ کا کچھ حصہ حرم میں ہے اور کچھ حل میں ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تو حدیبیہ کے واقعہ میں حرم میں ھدی ذبح کی تھی لیکن بعض صحابہؓ نے حل میں ھدی ذبح کر دی تھی ان کو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حل میں ذبح شدہ ھدی کا بدل دینے کا حکم فرمایا اس سے حنفیہ کا یہ موقف ثابت ہوتا ہے کہ محصر کو حل میں ھدی ذبح کرنا جائز نہیں اگر حل میں ذبح کی تو اس کا بدل دینا پڑے گا۔[۱]

باب حرم مکۃ حرسہا اللّٰہ تعالیٰ

الفصل الاوّل

عن ابن عباس قال قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم یوم فتح مکۃ لا ھجرۃ ولکن جہاد ونیۃ الخ ص ۲۳۷۔

لا ھجرۃ۔ فتح مکہ سے قبل جو آدمی مکہ میں مسلمان ہوتا تھا اس کے لئے بشرط وسعت ہجرت فرض تھی بلکہ ایمان کی علامت تھی اور فتح مکہ سے قبل ہجرت کرنے والے کے خاص فضائل تھے۔ فتح مکہ کے بعد مکہ سے مدینہ کی طرف خاص ہجرت کا دروازہ بند ہوگیا کیونکہ ہجرت دار الکفر سے دار الاسلام کی طرف ہوتی ہے فتح سے پہلے مکہ پر مشرکین کا تسلط تھا اس لئے مکہ سے ہجرت کرنا ضروری تھا فتح کے بعد مکہ دار الاسلام بن گیا اس لئے مکہ سے ہجرت کا سلسلہ بھی ختم ہوگیا فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مکہ سے ہمیشہ کے لئے ہجرت کا سلسلہ بند ہونے کا اعلان فرما دیا اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مکہ ہمیشہ دار الاسلام رہے گا۔

مکہ سے ہجرت کا سلسلہ ختم ہونے سے اس ہجرت کے خاص فضائل کے حصول کا سلسلہ بھی منقطع ہوگیا۔ فتح سے قبل ہجرت کر کے مسلمانوں نے جو فضیلت حاصل کی تھی اب وہ کسی کو کسی ہجرت کے ذریعہ حاصل نہیں ہوسکتی۔ مطلق ہجرت اب بھی باقی ہے حدیث میں مطلق ہجرت کی نفی مقصود نہیں بلکہ ہجرت خاصہ اور اس کے فضائل مخصوصہ کی نفی مقصود ہے۔

لکن جہاد ونیۃ ای لکن بقی جہاد ونیۃ یعنی ہجرت کی خاص فضیلت جو مہاجرین کو حاصل ہوئی ہے وہ ثواب کسی کو حاصل نہیں ہوسکتی لیکن اللّٰہ کی رحمت کا دروازہ اب بھی کھلا ہے دو چیزوں سے اب بھی بہت سا ثواب حاصل کیا جاسکتا ہے وہ دو چیزیں جہاد اور نیت ہیں۔ نیت سے ہر اچھے عمل میں

[۱] مرقاۃ ج ۶ ص ۲

اخلاص مُراد ہے اس میں اخلاص سے جہاد اور ہجرت کرنا بھی داخل ہے اور ترک معاصی کا عزم بھی داخل ہے[۱]

حرم کے درخت اور نباتات کا حُکم

لا یعضد شوکہ حرم شریف میں اذخر گھاس کاٹنے کی اجازت احادیث صریحہ سے ثابت ہے اس کا کاٹنا جائز ہے۔ اذخر کے سوا باقی نباتات کی دو قسمیں ہیں (۱) نابت بنفسہ (۲) مُنبَت یعنی جو محنت سے اگائے گئے ہوں۔ دوسری قسم کا کاٹنا جائز ہے اور خود رو پودے اگر سبز ہوں تو کاٹنا جائز نہیں اگر سوکھ جائیں تو کاٹنا جائز ہے[۲]

حرم کے کانٹے کاٹنے جائز ہیں یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کسی قسم کا کانٹا کاٹنا جائز نہیں ہے بعض شافعیہ کا قول ہے شوکہ موذیہ کا قطع کرنا جائز ہے لیکن شافعیہ کے ہاں بھی راجح یہی ہے کہ قطع شوکہ مطلقاً ممنوع ہے[۳]

وعن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل یوم فتح مکۃ وعلیہ عمامۃ سوداء بغیر احرام ص ۲۳۸

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ فتح مکہ کے موقع پر جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے احرام نہیں باندھا ہوا تھا۔ کیونکہ حج یا عمرہ کی غرض سے تشریف نہیں لائے تھے۔

دخول حرم بغیر احرام

آفاقی جب حج یا عمرہ کے لئے آئے تو بالاتفاق بغیر احرام کے میقات سے گزرنا جائز نہیں۔ اگر کوئی حج و عمرہ کے سوا کسی اور غرض کے لئے مکہ میں آئے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے یا نہیں؟ امام شافعی اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ ضروری نہیں بغیر احرام کے بھی مکہ آسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی مقصد کے لئے بھی مکہ آنا ہو تو احرام باندھنا ضروری ہے[۴]

حدیث مذکور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کی دلیل ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث ابن عباسؓ ہے جسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا تجاوزوا المیقات بغیر احرام[۵]

امام شافعی اور امام احمد کا استدلال حدیث جابر سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی حرم میں قتال کرنا حرام ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے موقع پر دن کے ایک حصہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی[۶]

---

[۱] مرقاۃ ج ۶ ص ۶۰۵ [۲] التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۶۷ [۳] ھدایہ ج ۱ ص ۲۵۲ [۴] مرقاۃ ج ۶ ص ۶
[۵] المغنی لابن قدامہ ج ۳ ص ۲۶۸ [۶] مرقاۃ ج ۶ ص ۸۔ (۶ اگلے صفحہ پر دیکھئے۔)

اور یہ آپ کی خصوصیت تھی بعد میں کسی کو حرم میں قتال کی اجازت نہیں[1] اسی طرح بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت بھی اسی وقت کے ساتھ خاص تھی، کیونکہ قتال فی الحرم کی اجازت دخول حرم بلا احرام کی اجازت کو مستلزم ہے کیونکہ قتال اور احرام میں منافات ہے احرام کی حالت میں جدال ممنوع ہے اسی طرح محرم کو چہرہ اور سر کھولنا ضروری ہے قمیص اور زرہ پہننا ممنوع ہوتا ہے اور مقاتل زرہ اور سر ڈھانپنے کا محتاج ہوتا ہے۔ جب اللہ تعالٰی نے نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اور آپ کے صحابہؓ کو دن کے ایک حصہ میں قتال کی اجازت دی تو ان کو ضرورت قتال کی وجہ سے بغیر احرام کے دخول مکہ کی بھی اجازت دے دی۔

الفصل الثانی

عن یعلی بن امیۃ قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال احتکار الطعام فی الحرم الحاد فیہ ص ۲۳۸۔

احتکار کہتے ہیں مہنگائی کے زمانہ میں غلہ وغیرہ خرید کر رکھ لینا کہ مزید مہنگا ہوگا تو بیچا جائے گا۔ الحاد کا معنی ہے حق سے باطل کی طرف مائل ہونا۔ احتکار تمام بلاد میں حرام ہے حرم میں احتکار کی حرمت اور بڑھ جاتی ہے[1]۔ حدیث میں احتکار فی الحرم کو الحاد کہا گیا ہے اور الحاد فی الحرم کی سزا اس آیت میں مذکور ہے ومن یرد فیہ بالحاد بظلم نذقہ من عذاب الیم[2]

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمکۃ ما اطیبک من بلد واحبک الی الخ ص ۲۳۸۔

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ حرم مدینہ افضل ہے یا حرم مکہ؟ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حرم مکہ افضل ہے امام مالک کی رائے یہ ہے کہ حرم مدینہ افضل ہے۔ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے۔

الفصل الثالث

عن ابی شریح العدوی انہ قال لعمرو بن سعید وھو یبعث البعوث الی مکۃ ائذن لی ایھا الامیر ص ۲۳۸۔

(بقیہ ص۶ اور) [1] جیسا کہ اسی باب کی فصل ثالث کی پہلی حدیث میں تصریح ہے [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۹ [3] سورۃ الحج رکوع ۳۔

عمرو بن سعید مدینہ کا والی تھا، شام میں عبدالملک بن مروان کی حکومت تھی عمرو بن سعید عبدالملک کا آدمی تھا مکہ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت تھی عمرو بن سعید حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حکومت ختم کرنے کے لئے اور مکہ پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لئے مدینہ سے لشکر تیار کررہا تھا اس موقع پر حضرت ابوشریح نے مکہ کی حرمت کے بارہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سنائے کہ مکہ میں لڑائی کرنا حرام ہے، عمرو بن سعید نے جواب میں کہا ان الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم الخ کہ مکہ تخریب کار اور عاصی کو پناہ نہیں دیتا۔

عمرو بن سعید نے جو مسئلہ اور اصول بیان کیا وہ صحیح ہے یا نہیں؟ یہ ایک علمی بحث ہے البتہ اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو جو وہ عاصی اور تخریب کار سمجھ رہا ہے یہ صحیح نہیں عبداللہ بن زبیرؓ اس الزام سے بری ہیں۔

حکم ملتجی حرم کوئی آدمی جنایت کرکے حرم مکہ میں پناہ لے لے تو اس پر حرم میں سزا نافذ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) ایسا جرم کیا جس پر حد یا قصاص ہونا چاہئے اور کیا بھی حدود حرم میں تو اس کو حرم میں سزا دی جاسکتی ہے

(۲) حرم کی حدود سے باہر جرم کرکے حرم میں پناہ لی اس کی پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ جنایت فیما دون النفس ہے یعنی جان ختم نہیں کی صرف کوئی عضو تلف کردیا ہے، ۲۔ جنایت فی النفس ہو۔

اگر جنایت فیما دون النفس باہر کرکے حرم میں آیا تو بالاتفاق حرم میں سزا دی جاسکتی ہے۔ اگر جنایت فی النفس باہر کرکے حرم میں پناہ لی تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور احمد کے نزدیک سزا نہیں دی جاسکتی نہ ہی اسے باہر نکالا جاسکتا ہے البتہ اس سے بیع وشراء، مؤاکلت ومجالست ترک کردی جائے گی تاکہ تنگ ہوکر باہر آجائے باہر آنے پر سزا نافذ کی جائے گی[1]

امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اس کو حرم میں سزاء دی جاسکتی ہے[2]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے عمرو بن سعید کے اس قول ان الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم سے استدلال کیا ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ شافعیہ کے نزدیک تو صحابی کا قول بھی حجت نہیں پھر ایک ظالم غیر صحابی کے قول سے کیسے مسئلہ ثابت ہوسکتا ہے[3]

بعض شافعیہ نے اپنے موقف کی دلیل کے طور پر اسی باب کی تیسری حدیث جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں سے استدلال کیا ہے کہ ابن خطل کے بارہ میں خبر دی گئی کہ وہ کعبہ کے پردوں سے لٹکا ہوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] شامی ج ۲ ص ۲۷۸ [2] اس کا حوالہ نہیں ملا نیز اس مسئلہ پر حنفیہ کی دلیل نہیں ملی [3] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۳۔

نے ارشاد فرمایا کہ اس کو قتل کر دو، ابن خطل پہلے مسلمان ہو گیا تھا پھر مرتد ہو گیا اور ایک مسلمان کو قتل کر دیا تھا اس نے ایک گانے والی باندی رکھی ہوئی تھی جو نعوذ باللہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم، صحابہ کرامؓ اور احکام اسلام کی ہجو اور مذمت میں اشعار پڑھا کرتی تھی۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس نے چونکہ ایک مسلمان کو قتل کیا ہوا تھا اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسے قصاصاً قتل کرنے کا حکم صادر فرمایا۔

لیکن یہ استدلال بھی صحیح نہیں دو وجہ سے ایک تو اس لئے کہ قصاص کے لئے مقتول کے وارثوں کی طرف سے دعوے اور مطالبہ اور گواہیاں شرط ہیں یہاں ان میں سے کوئی شرط نہیں پائی گئی اس سے معلوم ہوا کہ اس کو ارتداد اور اسلام اور مسلمانوں کے خلاف گھناؤنے کردار کی وجہ سے قتل کرایا تھا۔

دوسری وجہ استدلال کے صحیح نہ ہونے کی یہ ہے کہ قتل کا حکم آپ نے اس وقت دیا تھا جب آپ کے لئے مکہ میں قتال وغیرہ کی اجازت تھی۔ بعد میں قتال فی الحرم کی اجازت نہیں رہی اس لئے حرم میں قصاص وغیرہ کی اجازت بھی نہیں رہی[1]۔

باب حرم المدینۃ

(حرسہا اللہ تعالیٰ)

حرمِ مدینہ کے احکام

حنفیہ کے نزدیک مدینہ منورہ زادہا اللہ شرفاً حرم ہے لیکن حرم مکہ کی طرح نہیں، مدینہ منورہ میں کوئی ایسا کام جائز نہیں جس سے مقدس جگہ کی اہانت ہوتی ہو البتہ مدینہ منورہ میں شکار کرنا اور مدینہ کے درخت کاٹنا جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مدینہ میں شکار کرنا اور درخت کاٹنا جائز نہیں لیکن جو حرم مدینہ میں شکار کرے گا یا درخت کاٹے گا اس پر جزاء نہیں[2]۔

حنفیہ کے خلاف مشہور کیا جاتا ہے کہ مدینہ کو حرم نہیں مانتے یہ الزام ائمہ حنفیہ کے خلاف صحیح نہیں، حنفی مدینہ منورہ کو حرم سمجھتے ہیں لیکن حرم مکہ اور حرم کے مدینہ میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق صرف حنفیہ کے ہاں ہی نہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ بھی بعض مسائل میں فرق کرتے ہیں۔ حرم مکہ کے شکار کی جزاء ضروری ہے لیکن حرم مدینہ کے شکار کی جزاء کے ائمہ ثلاثہ قائل نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل

مدینہ کے حرم ہونے میں حنفیہ اور ائمہ ثلاثہ کا کوئی اختلاف نہیں اختلاف صرف مدینہ کے درخت کاٹنے اور شکار مارنے میں ہے۔ اس باب کی کچھ احادیث

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۸ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۳ اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۸۴۔

ایسی ہیں جن میں مدینہ کو حرم فرمایا گیا ہے اور اس کے حدود مقرر کئے گئے ہیں لیکن ان احادیث میں شکار اور قطع شجر کی ممانعت نہیں ایسی احادیث اتفاقی نقطہ پر دلالت کرتی ہیں یہ احادیث ائمہ ثلاثہ کے موقف کی تائید کے طور پر نہیں پیش کی جا سکتیں۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حرم مدینہ کے شکار سے اور درخت کاٹنے سے منع کیا گیا ہے مشکوٰۃ کے اس باب میں اس قسم کی احادیث یہ ہیں۔

پہلی فصل کی حدیث سعد ہے جس میں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا ارشاد ہے انی احرم مابین لابتی المدینہ ان یقطع عضاھا او یقتل صیدھا اس حدیث میں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مدینہ کے درخت کاٹنے اور شکار مارنے سے منع فرمادیا ہے۔

پہلی اور دوسری فصل میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ انہوں نے وادی عقیق میں کسی کو درخت کاٹتے ہوئے دیکھا تو اس کا سامان چھین لیا جب ان کے سامان کی واپسی کا سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مدینہ کے درخت کاٹنے سے منع فرمادیا ہے اور آپ نے فرمایا ہے جو شخص مدینہ کے درخت کاٹے گا اس کاٹنے والے کو جو آدمی پکڑے گا اس کا سلب پکڑنے والے کے لئے ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے دلائل

① مشکوٰۃ شریف کے باب المزاح[1] کی پہلی فصل کی حدیث ہے جس کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے حدیث کی دوسری کتب میں ذرا تفصیل کے ساتھ ہے جس کا خلاصہ یہ ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوطلحہؓ کا بیٹا تھا جسے ابوعُمیر کہتے تھے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم جب ان کے ہاں تشریف لاتے تو اس بچے سے ہنسی مزاح فرمایا کرتے تھے۔ اس کے پاس ایک پرندہ تھا، ایک دن رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تشریف لائے تو ابوعُمیر کو غمگین پایا وجہ دریافت فرمائی تو عرض کیا گیا کہ اس کا نغیر پرندہ مرگیا ہے تو رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے (بچہ کو خوش کرنے اور تسلی دینے کے لئے) فرمایا

یا ابا عمیر ما فعل النغیر

یہ واقعہ مدینہ شریف کا ہے، اگر مدینہ منورہ بھی مکہ کی طرح حرم ہوتا اور اس میں شکار ناجائز ہوتا تو رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ان کو پرندہ قید رکھنے کی اجازت نہ دیتے اور پرندہ پکڑا ہوا دیکھ کر چھوڑ دینے کا حکم صادر فرماتے[2]۔

② حضرت سلمہ ابن اکوع فرماتے ہیں کہ میں نے وحشی جانوروں کا شکار کرکے گوشت نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر پیش کیا تو رسول اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا کہ اگر تو وادی عقیق سے شکار کرنے کے لئے جاتا تو جاتے وقت تیرے ساتھ مشایعت کرتا (یعنی رخصت کرنے کے لئے باہر تک ساتھ جاتا) اور جب تو واپس آتا تو

---

[1] مشکوٰۃ ص ۴۱۶ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹

تیرا استقبال کرتا اس لئے کہ میں وادی عقیق کو پسند کرتا ہوں[1]۔

وادی عقیق مدینہ کا ایک حصہ ہے یہ وہی جگہ ہے جہاں حضرت سعد نے درخت کاٹنے والے غلام سے سامان سلب کرلیا تھا عقیق سے شکار کی ترغیب خود رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ دے رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ اور اس کے شکار کا حکم حرم مکہ اور اس کے شکار کے حکم کی طرح نہیں ہے۔

(۳) مشکوٰۃ کے اسی باب کی فصل اوّل میں حضرت ابو سعید کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ میں مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں پھر حرم مدینہ کے احکام بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ ولا تخبط فیہا شجر الا لعلف کہ مدینہ کے اشجار نہ کاٹے جائیں مگر چارے کے لئے اھ حرم مکہ کے اشجار کو جانوروں کے چارہ کے لئے بھی کاٹنا جائز نہیں، مگر حرم مدینہ کے اشجار کو چارہ کے لئے کاٹنے کی اجازت دے دی جس سے معلوم ہوا کہ حرم مدینہ کے نباتات کا حکم حرم مکہ کے نباتات کے حکم کی طرح نہیں ہے[2]۔

(۴) طبرانی نے اپنی اوسط میں حضرت انسؓ کے حوالہ سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ارشاد فرمایا احد جبل یحبنا ونحبہ فاذا جئتموہ فکلوا من شجرہ ولو من عضاہ[3] کہ احد پہاڑ ہم سے محبت کرتا ہے اور ہم احد پہاڑ سے محبت کرتے ہیں جب تم احد پر آؤ تو اس کے درخت سے کچھ کھاؤ۔

ظاہر ہے کہ درخت کا پتا کھانے کے لئے توڑنا پڑے گا تو کھانے کا حکم توڑنے کی اجازت کو مستلزم ہے اور اُحد حرم مدینہ کا ایک حصہ ہے۔ حرم مکہ میں خود رو درخت کے پتے توڑنے کی اجازت نہیں حرم مدینہ کے درختوں کے پتے توڑنے کی اجازت اس حدیث سے ثابت ہوگئی۔

ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا جواب

امام ابو حنیفہ کے دلائل کے سلسلہ میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ حرم مدینہ میں شکار کرنے اور شکار کو قید رکھنے کی اجازت حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ثابت ہے بلکہ حضرت سلمہ بن اکوع کی حدیث سے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا شکار پر دلالت کرنا ثابت ہوتا (جس کی حرم مکہ میں اجازت نہیں) نیز اُحد پہاڑ کے درختوں سے کھانے کی ترغیب آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ثابت ہے، اِن احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے ائمہ ثلاثہ کے دلائل میں یہ تاویل کی جائے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے جو مدینہ کے درخت کاٹنے سے اور شکار کرنے سے منع فرمایا ہے یہ نہی تنزیہی ہے حکمت اس میں یہ ہے کہ مدینہ کی زینت باقی رہے مدینہ کا سبزہ ختم ہونے سے اور جانوروں کا شکار کرلینے سے

---

[1] روی ابن ابی شیبۃ نحوہ ورواہ الطبرانی بسند حسنہ المنذری (مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹)
[2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۸ [3] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۹۔

لوگوں کو دقت نہ ہو۔ آپ نے خصوصیت سے کیکر وغیرہ کا درخت کاٹنے سے منع فرمایا ہے کیونکہ ان کے پتے جانور چرتے تھے پھر جانوروں کا دودھ مسلمانوں کی خوراک کے کام آتا تھا اگر کیکروں کو کاٹ کر ایندھن بنا لیا جائے تو مسلمانوں کی اہم ضرورت فوت ہوتی تھی، آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے مدینہ کی زینت اور اہلِ مدینہ کی ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے قطع اشجار اور شکار سے منع فرمادیا یہ منع انتظامی مصلحت سے تھا حرمت مدینہ کی وجہ سے نہیں تھا جیساکہ مدینہ کی زینت برقرار رکھنے کے لئے مدینہ کے ٹیلوں کو ختم کرنے سے آپ نے منع فرمادیا تھا اور جیساکہ حرم مکہ اور حرم مدینہ سے باہر کے کچھ مقامات سے صدقہ اور جزیہ کے اونٹوں کی ضروریات کے پیش نظر درخت کاٹنے سے منع فرمادیا تھا[1]

نیز ہر جگہ شکار کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کسی مقام پر حرمت اصطیاد اور حرمت قطع اشجار کے لئے بھی نصوص قطعیہ کی ضرورت ہے اور ائمہ ثلاثہ نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ محتمل ہیں اس لئے ان محتمل نصوص کے پیش نظر مدینہ کا شکار اور درخت کاٹنا حرام نہیں ہوسکتا۔[2]

الفصل الاول

عن علی رضی اللہ عنہ قال ما کتبنا عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الا القرآن وما فی ھذہ الصحیفۃ الخ ص ۲۳۸۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ہی مشہور ہوگیا تھا کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے کچھ رازداری کی باتیں حضرت علیؓ کو لکھوادیں حضرت علیؓ نے اس کی برملا تردید فرمادی۔

حضرت علیؓ کی زبان مبارک سے معارف اور علمی نکات ظاہر ہوتے رہتے تھے جن سے لوگوں کے اس فاسد خیال کو تقویت ہوتی تھی اس کا جواب بھی حضرت علیؓ نے دے دیا تھا کہ قرآن سب کو یکساں ملا ہے لیکن فہم سب کا یکساں نہیں ہوسکتا ایک آدمی فہم خداداد سے وہ نکات و معارف حاصل کرلیتا ہے جن تک دوسرے کا ذہن نہیں پہنچ سکتا اس لئے جن علوم سے عوام کو شبہ ہوسکتا ہے وہ اختلاف فہم کا نتیجہ ہے خصوصی تعلیم کا اثر نہیں۔

المدینۃ حرام مابین عیر الی ثور ۔ عیر عین کے فتحہ کے ساتھ مدینہ کے ایک پہاڑ کا نام ہے ثور بھی ایک پہاڑ کا نام ہے۔ اس مقام پر اشکال ہے۔

---

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۲۰ اعلاء السنن ج ۱۰ ص ۴۸۵ [2] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۳۔

ایک اشکال وہ یہ کہ مدینہ میں ثور نامی کوئی پہاڑ مشہور نہیں ہے بلکہ ثور پہاڑ مکہ میں ہے جس کی غار میں نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہجرت کے موقع پر تین دن پوشیدہ رہے۔ حدیث میں حرم مدینہ کے حدود بیان کرنے مقصود ہیں اس میں ثور کا تذکرہ کیسا ہے۔

جوابات (۱) بعض حضرات نے کہا ہے کہ راوی سے غلطی ہوگئی ہے اصل لفظ ما بین عیر الی احد تھا شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے اس روایت میں عیر کا ذکر کیا ہے لیکن ثور کا ذکر نہیں کیا[۱] البتہ امام مسلم نے یہ لفظ ذکر کیا ہے۔

(۲) بعض نے کہا ہے ثور پہاڑ مکہ میں ہے اور عیر بھی مکہ میں ہے اور یہ کلام تشبیہ پر محمول ہے المدینۃ حرام ما بین عیر الی ثور کا مطلب ہے المدینۃ حرام مقدار ما بین عیر الی ثور بمکۃ۔ یعنی مدینہ میں اتنی جگہ حرم ہے جتنی مکہ میں عیر اور ثور پہاڑوں کے درمیان ہے[۲]

(۳) حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلوی نے صاحب قاموس کے حوالہ سے اور حافظ ابن حجر نے محققین مشائخ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ کہ عیر اور ثور دونوں مدینہ میں پہاڑ ہیں جبل احد کے پاس ایک چھوٹا سا پہاڑ ہے جسے ثور کہتے ہیں یہ چونکہ جبل ثور کی طرح زیادہ مشہور نہیں ہے اس لئے تحقیقی بات یہی ہے۔ حدیث میں ثور کا لفظ صحیح ہے[۳]

ذمۃ المسلمین واحدۃ یسعی بہا ادناہم۔ جہاد وغیرہ میں کبھی کسی کافر کو امان دیا جاتا ہے اس کا ضابطہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بیان فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کسی کافر کو امان دینے کا اہل ہے کسی مسلمان نے بھی کافر کو امان دے دیا تو یہ امان معتبر ہوگا کسی کو امان کے ہوتے ہوئے امان کی مخالفت کی اجازت نہیں۔

کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے کافر کو امان دے دے جس کو امان دینا مناسب نہ ہو اور مسلمانوں کے مفاد کے خلاف ہو اس صورت میں یہ کیا جائے گا کہ اسے کافروں والی جگہ پہنچا کر کہدیا جائے گا کہ تیرا امان ختم ہے اس کے بعد وہ مباح الدم ہو جائے گا۔

من والی قوما بغیر اذن موالیہ فعلیہ لعنۃ اللّٰہ۔ والیٰ موالات سے ماضی کا صیغہ ہے۔ موالات کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) نصرت کی موالات وہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے سے معاہدہ کرلے کہ میری مشکلات میں تو میری مدد کرنا اور میں تیری مشکلات میں مدد کروں گا ہر ایک دوسرے کا مولیٰ ہے اس موالات کو پورا کرنا ضروری ہے

---

[۱] بخاری کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔ المدینۃ حرم ما بین عائر الی کذا من احدث فیہا الخ بخاری ج ۱ ص ۲۵۱۔ اور مسلم کے الفاظ یہ ہیں۔ المدینۃ حرم ما بین عیر الی ثور فمن احدث فیہا الخ مسلم ج ۱ ص ۴۴۲ [۲] فتح الباری ج ۴ ص ۸۲ [۳] فتح الباری ج ۴ ص ۸۲ التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۷۴۔

اور ایک سے موالات قائم کر کے چھوڑ دینا اور دوسرے سے موالات قائم کرنے پر وعید ہے۔

(۲) موالات کی دوسری قسم ولاء العتاقہ ہے جب ایک آدمی کسی غلام کو آزاد کر دے تو دونوں کے درمیان موالات قائم ہو جاتی ہے مُعتِق (آقا) کو مولی اعلیٰ کہتے ہیں اور مُعتَق (آزاد شدہ غلام) کو مولی اسفل کہتے ہیں۔ مولی اسفل جب مر جائے تو اگر اس کے ورثاء ہوں تو ان کو وراثت ملتی ہے اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو مولی اعلیٰ اس کی وراثت کا حقدار ہوتا ہے۔ اگر آزاد شدہ غلام کسی اور سے موالات قائم کرے تو جائز نہیں یہاں موالات سے دونوں قسمیں مراد ہو سکتی ہیں[۱]۔

ومن ادعی الی غیر ابیہ۔ اپنے باپ کے علاوہ کسی اور کو باپ کہنے پر وعید ہے۔ اپنی ذات بدلنا بھی اس میں داخل ہے اس کی اب بہت عادت ہو گئی ہے۔ یہ بہت غلط عمل ہے۔

لا یقبل منہ صرف ولا عدل صرف اور عدل کی تفسیر میں بہت سے اقوال ہیں۔ جمہور علماء کی تفسیر کے مطابق صرف سے مراد فرائض ہیں اور عدل سے مراد نوافل ہیں اور بعض اکابر سے اس کے برعکس تفسیر منقول ہے[۲]۔

وعنہ (ای عن ابی ہریرۃ) قال کان الناس اذا رأوا اول الثمرۃ جاءوا بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم .... وفیہ وانہ دعا لمکۃ وانا ادعوک للمدینۃ بمثل ما دعاک لمکۃ ومثلہ معہ الخ ص ۲۳۹

یہ حدیث امام مالک کے اس مسئلہ کی تائید کرتی ہے کہ حرم مدینہ حرم مکہ سے افضل ہے۔ جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ فضیلت اور ثواب کے اعتبار سے دوگنا کی دعاء کرنا مقصود نہیں بلکہ ظاہری رونق میں برتری کی دعاء حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں۔

وعن ابی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ابراہیم حرم مکۃ فجعلہا حراما وانی حرمت المدینۃ الخ ص ۲۳۹۔

بہت سی احادیث میں حرم مدینہ کو حرم مکہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تشبیہ میں مشبہ کا مشبہ بہ کے ساتھ تمام اوصاف میں شریک ہونا ضروری نہیں ہوتا[۳]۔ اس لئے حرم مکہ اور حرم مدینہ بالاتفاق تمام اوصاف میں یکساں نہیں ہیں، حرم مکہ کے صید کے قتل میں جزاء ہے اور حرم مدینہ کے صید کے قتل میں جزاء نہیں۔

اس بات میں حنفیہ اور جمہور کا اتفاق ہے کہ مدینہ محترم جگہ ہے اس کی عظمت اور حرمت کے خلاف اس

---

[۱] التعلیق الصبیح ج ۳ ص ۲۷۵ [۲] صرف اور عدل کی تفسیر میں دس اقوال ہیں تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری ج ۴ ص ۸۶ [۳] جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان مثل عیسی عند اللہ کمثل آدم۔

میں کوئی کام جائز نہیں، اس حدیث کا پہلا حصہ اس اتفاقی نقطہ پر دلالت کرتا ہے اور حدیث کے آخری حصہ ولا تخبط فیہا شجر الا لعلف سے حنفیہ کے اس مسئلہ کی تائید ہوتی ہے کہ حرم مدینہ حرم مکہ جیسا نہیں ہے کیونکہ حرم مکہ کے پودے علف کے لئے بھی کاٹنے جائز نہیں اور حرم مدینہ میں اس کی اجازت اس حدیث سے ثابت ہو رہی ہے [1]

الفصل الثانی

عن الزبیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان صید وجّ و عضاھہ حرم محرّم للہ ص ۲۴۰

وج طائف کے قریب ایک جگہ ہے جہاد کے جانوروں کے چرنے کے لئے اس جگہ کو مخصوص کیا گیا تھا عام لوگوں کو اس میں جانور چرانے کی اجازت نہیں تھی۔

باب الکسب وطلب الحلال

الفصل الاوّل

عن رافع بن خدیج قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن الکلب خبیث ومھر البغی خبیث الخ ص ۲۴۱۔

خبیث طیب کی ضد ہے خبیث ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کو خساست اور دنائت کی وجہ سے ناپسند کیا جائے۔ اس کا اطلاق حرام اور مکروہ دونوں پر ہوتا ہے۔ زنا کی اُجرت حرام ہے اور حجامت (سینگی لگانے) کی اُجرت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر سینگی لگوا کر اجرت دی ہے۔

وعن ابی جحیفہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الدم وثمن الکلب وکسب البغی الخ ص ۲۴۱۔

[1] مرقاۃ ج ۶ ص ۱۸۔

ثمن الدم کی دو تفسیریں ہیں۔ (۱) سینگی لگانے کی اُجرت (۲) خون بیچنا اور اس کے پیسے لینا اگر پہلی تفسیر مُراد ہو تو ثمن الدم مکروہ تنزیہی ہے اور ثمن الدم دوسری تفسیر کے مطابق مکروہ تحریمی ہے[۱]

ثمن الکلب کا حُکم

امام شافعی اور امام احمد کا مذہب اور امام مالک کی راجح روایت یہ ہے کہ ثمن الکلب مطلقاً حرام ہے کسی قسم کے کُتّے کی قیمت لینا جائز نہیں[۲]

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کتے کی قیمت لینا جائز ہے جس میں (صید وحراست وغیرہ کی) منفعت ہو[۳]

اس حدیث کا ظاہر ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں مطلقاً ثمن کلب سے منع کیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ثمن کلب سے ممانعت کا حکم اس زمانہ کا ہے جب کلاب کے قتل کا حکم تھا اور کُتّے سے ہر قسم کی منفعت حرام تھی[۴] جب شریعت نے اس سے نفع اٹھانے کی اجازت دے دی تو بیع بھی جائز ہوگئی۔

دُوسرا جواب یہ ہے کہ خبیث بمعنی حرام نہیں ہے اس کا معنی ہے ناپسندیدہ۔ کُتا بیچنے اور اس کے پیسے کھانے سے منع کرنا مقصود نہیں اصل مقصود کُتّے بیچنے کے پیشے سے نفرت دلانا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل

(۱) جامع مسانید الامام الاعظم میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ رخص رسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فی ثمن کلب الصید[۵] رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے شکاری کُتّے کے ثمن میں رخصت دی ہے۔

(۲) نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے ان رسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نھی عن ثمن الکلب والسنور الا کلب صید[۶] کہ رسُول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے کُتّے اور بلی کے ثمن سے منع فرمایا ہے مگر شکاری کُتا۔

---

[۱] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۹ [۲] اوجزالمسالک ج ۵ ص ۱۰۸ [۳] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۸ یہی مذہب عطاء اور ابراہیم نخعی کا ہے (دیکھو مصنف ابن ابی شیبہ ج ۶ ص ۲۴۶) حضرت ابوہریرہ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کا یہی فتویٰ ہے (دیکھو السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۶) اور بعض مالکیہ بھی بیع کلب کے جواز کے قائل ہوئے ہیں (اوجزالمسالک ج ۵ ص ۱۰۸) ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ اس مسئلہ میں منفرد نہیں بعض صحابہؓ اور تابعین اور دیگر فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے تنہا امام ابوحنیفہ پر اس مسئلہ میں اعتراض کرنا اور ان کا موقف خلاف حدیث قرار دینا خلاف انصاف ہے۔ [۴] مرقاۃ ج ۶ ص ۳۸ [۵] جامع المسانید الامام الاعظم ج ۲ ص ۱۰ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوا کہ پہلے مطلقاً ثمن کلب کو حرام کیا گیا تھا پھر کلب صید کی اجازت دے دی گئی کیونکہ [۶]

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھیے)

(بقیہ حاشیہ) حدیث میں رخص کا لفظ ہے اور رخصت فرع ہے ممانعت کی۔

۵ (نسائی ص ۲۳۰) اس حدیث کو نسائی نے منکر کہا ہے اور منکر کہنے کی وجہ ذکر نہیں کی، دارقطنی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نکارت کی وجہ اس کا مرفوع ہونا ہے، ان کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں بلکہ حضرت جابرؓ پر یہ حدیث موقوف ہے (یعنی حضرت جابرؓ کا ارشاد ہے)، دارقطنی نے اپنے اس موقف کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ (اس حدیث کو حضرت جابرؓ سے نقل کرنیوالے ابن زبیر ہیں اور ان سے روایت کرنیوالے حماد بن سلمہ ہیں) حماد کے شاگردوں میں سے حجاج بن محمد اس حدیث کو مرفوعاً نقل کرتے ہیں، اور دوسرے شاگرد سوید بن عمرو موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ اس حدیث کے رفع میں حجاج بن محمد منفرد ہیں اس لئے یہ حدیث الا کلب صید کے استثناء کے ساتھ موقوفاً اصح ہے (شاید اسی وجہ سے نسائی نے اسے منکر کہا ہو ورنہ سند میں کوئی کلام نہیں)، اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۴۲۴)

لیکن یہ بات جس کی وجہ سے دارقطنی نے الا کلب صید کے استثناء کے مرفوع ہونے کو مرجوح قرار دیا ہے صحیح نہیں کیونکہ حجاج بن محمد اس کے رفع میں منفرد نہیں بلکہ اس کے اور بھی متابع پائے جاتے ہیں۔ الہیثم بن جمیل بھی حماد بن سلمہ سے اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں (السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۶ ص ۷)، دارقطنی میں ایک سند ہے جس میں عبید اللہ بن موسیٰ بھی حماد سے مرفوعاً روایت کرتے ہیں۔ (الجوہر النقی ج ۶ ص ۷ و ص ۸)

الا کلب صید عام روایت پر ایک زیادتی ہے اور ایک ثقہ کی زیادتی بھی مقبول ہوتی ہے یہاں تو کئی ثقات اس زیادتی کو بیان کر رہے ہیں اس لئے اس کے رد کی کوئی وجہ نہیں۔

مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ الا کلب صید کے رفع کو منکر کہنا صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع بھی ہے اور حضرت جابرؓ سے موقوفاً بھی منقول ہے (اعلاء السنن ج ۱۴ ص ۴۲۴)

نسائی کی مذکورہ روایت کے بارہ میں حافظ ابن حجر کا تبصرہ یہ ہے اخرجہ النسائی رجالہ ثقات الا انہ طعن فی صحتہ (فتح الباری ج ۴ ص ۴۲۷) معلوم ہوا کہ نسائی کی اس روایت میں سند کے اعتبار سے کوئی کلام نہیں کلام کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جسے دارقطنی نے ذکر کیا ہے جس کی تردید اصول حدیث کی رو سے کر دی گئی۔

سنن کبریٰ بیہقی ج ۶ ص ۶ میں حضرت ابوہریرہؓ کا ارشاد ہے کہ انہوں نے مہر البغی، عسب الفحل، ثمن السنور اور ثمن الکلب سے منع فرمایا پھر کلب صید کو نہی سے مستثنیٰ فرمایا اس روایت پر بیہقی نے یہ کلام کیا ہے کہ (اس کو حماد بن سلمہ قیس بن سعد سے روایت کرتے ہیں) وروایۃ حماد عن قیس فیہا نظر حماد کی قیس سے روایت میں نظر ہے لیکن یہ نظر صحیح نہیں حافظ ابن حجر نے دونوں کو رجال مسلم سے شمار کیا ہے اور قیس سے روایت کرنے والوں میں سے حماد کو شمار کیا ہے (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۱ و ج ۸ ص ۳۹۷)

حضرت ابوہریرہؓ سے اس قسم کے استثناء والی حدیث مرفوع کی بھی بیہقی نے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھئے)

وعن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ثمن الکلب والسنور
رواہ مسلم ص ۲۴۱

سنور بلی کو کہتے ہیں حضرت ابوہریرہؓ اور بعض تابعین کا مذہب یہ ہے کہ بلی کی بیع جائز نہیں اور اس کے ثمن بھی حلال نہیں، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسی بلی جس کا کچھ نفع ہو اس کی بیع جائز ہے اور اس کے ثمن حلال ہیں، اس حدیث کی جمہور نے دو تاویلیں کی ہیں

(۱) نہی تنزیہ پر محمول ہے تاکہ اس قسم کی معمولی چیزوں کے ہبہ اور اعارہ کی لوگوں کو عادت ہو۔

(۲) یہ نہی سنور وحشی پر محمول ہے۔ سنور وحشی کے تسلیم پر بائع قادر نہیں ہوتا اور اس کا کوئی نفع بھی نہیں ہوتا کیونکہ وحشی بلی کو اگر باندھیں گے تو بلی رکھنے کا مقصد فوت ہو جائے گا اور اگر کھولیں گے تو ہاتھ سے نکل جائے گی[۱]

یہ حدیث حنفیہ کے مذہب کی بیع کلب کے جواز میں تائید کرتی ہے کیونکہ جس طرح بیع کلب سے احادیث میں نہی ہے اسی طرح بیع سنور سے بھی نہی ہے اور بیع سنور کی نہی میں شوافع بھی تاویل کرتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہی ہے یا یہ نہی سنور غیر نافع کے لئے ہے یہی تاویلات حنفی بیع کلب کی نہی میں کرتے ہیں۔

باب الخیار

بیع میں خیار کی کئی قسمیں ہیں

(۱) **خیار قبول**۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک شخص بیع کے لئے ایجاب کرے تو دوسرے فریق کو مجلس کے اندر اس کے قبول یا عدم قبول کا اختیار ہے مجلس ختم ہونے تک یہ اختیار رہے گا اور مجلس ختم ہونے پر ایجاب ختم ہو جائے گا اور خیار قبول باقی نہ رہے گا۔

(۲) **خیار شرط**۔ اس کی صورت یہ ہے عقد میں یہ شرط لگائی جائے کہ اتنے دن تک مجھے اس بیع کے ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ خیار زیادہ سے زیادہ تین دن تک ہو سکتا ہے۔

(۳) **خیار عیب**۔ خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو مشتری کو اس چیز کے واپس کرنے

بقیہ حاشیہ: اسی باب میں تخریج کی ہے اور اس کے ایک راوی پر کلام کیا ہے جس کا الجوہر النقی میں جواب دیا گیا ہے۔

حاشیہ صفحہ ہذا: [۱] مرقاۃ ج ۶ ص ۲۰ وص ۲۱

کا اختیار ہوتا ہے۔

④ **خیارِ رؤیت۔** کوئی چیز بغیر دیکھے کے خرید لی ہو اور دیکھنے پر وہ پسند نہ آئے تو واپس کرنے کا مشتری کو خیار ہوتا ہے۔

ان چار خیاروں کے ثبوت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ان کے علاوہ ایک پانچویں قسم ہے جس کے بارہ میں اختلاف ہے۔

⑤ **خیارِ مجلس۔** خیارِ مجلس کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وقبول مکمل ہو جانے کے بعد بھی مجلس کے ختم ہونے تک دونوں فریقوں کو بیع ختم کرنے کا اختیار باقی رہے خیارِ مجلس کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک یہ خیار بھی ثابت ہے۔ حنفیہ و مالکیہ خیارِ مجلس کے قائل نہیں۔ یعنی ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مجلس کے اندر اگر ایک فریق بیع فسخ کرنا چاہے تو دوسرے فریق پر فسخ کرنا لازم نہیں البتہ دوسرے فریق کی رعایت کرتے ہوئے اپنی خوشی سے سودا واپس کرلیتا ہے تو یہ مستحسن بات ہے۔

حنفیہ کی دلیل

① تمام عقود کی حقیقت ایجاب وقبول ہے۔ ایجاب وقبول کے علاوہ کوئی اور چیز کسی عقد کا رکن نہیں بیع میں بھی ایسے ہی ہے۔ جب بیع کے یہ دونوں رکن متحقق ہو گئے تو عقد تام ہو گیا اب اس کا ایفاء واجب ہے۔ کیونکہ قرآن کریم میں ہے یاایہا الذین آمنوا أوفوا بالعقود، اور خیار مجلس دینا ایفاء عقد کے منافی ہے۔

② قرآن کریم میں ہے ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم۔ جب بائع و مشتری دونوں نے ایجاب وقبول کرلیا تو تراضی متحقق ہو گئی لہٰذا ایک دوسرے کا مال حلال ہو گیا۔ نیز ایجاب وقبول کے بعد مبیع پر مشتری کی اور ثمن پر بائع کی ملکیت ثابت ہو گئی اب دونوں کی مشترکہ رضامندی کے بغیر عقد واپس کرنا اس آیت کے منافی ہو گا[1]۔

شافعیہ کا استدلال

شافعیہ و حنابلہ اس باب کی پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ المتبایعان کل واحد منہما بالخیار علی صاحبہ مالم یتفرقا الخ۔ یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے یہاں مختلف لفظوں کے ساتھ نقل کی ہے۔ وہ حضرات تفرق سے مراد تفرق بالأبدان لیتے ہیں اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متعاقدین میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو گا جب تک کہ دونوں متفرق بالابدان نہ ہو جائیں یعنی ان میں سے ایک مجلس سے اٹھ نہ جائے۔

جوابات

حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً،
یہاں تفرق سے تفرق بالأبدان مراد نہیں بلکہ تفرق بالأقوال مراد ہے۔ تفرق بالأقوال کا

[1] مزید دلائل دیکھئے اعلاء السنن ص ۶ تا ۹ ج ۱۴۔

مطلب یہ ہے کہ متعاقدین اپنی بات کر کے اور ایجاب وقبول کر کے فارغ ہو جائیں. تفرق قرآن کریم میں بھی اس معنی میں استعمال ہوا ہے وإن یتفرقا یغن الله کلا من سعته. یہاں تفرق سے مراد یہ ہے کہ خاوند یہ کہدے کہ میں نے تم کو اتنے پیسوں پر طلاق دی اور بیوی یہ کہدے کہ میں نے قبول کی. اب حدیث کا مطلب یہ ہوگا بائع ومشتری دونوں کو خیار ہوگا جب تک کہ دونوں ایجاب وقبول کر کے فارغ نہ ہو جائیں جب ان میں تفرق بالقول ہو گیا یعنی ایجاب وقبول سے فارغ ہو گئے تو ان کا یہ خیار ختم ہو گیا خیارِ شرط رکھ لیں تو الگ بات ہے.

اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں تفرق سے تفرق بالأبدان ہی مراد ہے اور حدیث میں خیارِ مجلس کا اثبات مقصود ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں خیار استحبابی ثابت کرنا مقصود ہے اس کو ہم بھی مانتے ہیں. ہم خیارِ لزومی کے نافی ہیں وہ اس حدیث سے ثابت نہیں.

امام طحاوی نے عیسیٰ بن ابان اور امام ابویوسف سے اس حدیث کی جو شرح نقل کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں فرقت سے مراد فرقت بالابدان ہی ہے لیکن خیار سے مراد خیارِ قبول ہے خیار مجلس مراد نہیں مطلب یہ ہے کہ دو آدمی سودا کر رہے ہوں ایک نے ایجاب کر دیا ہو تو دوسرے کو خیار قبول فرقت بالابدان تک جب تک دونوں مجلس میں ہیں دونوں خیار ہے ایجاب کرنے والے کو یہ اختیار ہے کہ وہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور دوسرے فریق کو یہ اختیار ہے کہ مجلس کے اندر قبول کرنا چاہے تو کر لے. اگر دونوں میں فرقت بالابدان ہو جائے مجلس ختم ہو جائے تو ایجاب کرنے والے کا ایجاب ختم ہو جائے گا اس لئے دوسرے کو اس ایجاب کی بناء پر سودا قبول کرنے کا اختیار نہیں رہے گا. ہاں البتہ نئے سرے سے ایجاب ہو تو الگ بات ہے.

قولہ إلا بیع الخیار. اس استثناء کے کئی مطلب بیان کئے گئے ہیں.

① یہ استثناء ماقبل کے مفہوم سے ہے، حدیث کے سابقہ حصہ سے یہ بات سمجھ آئی تھی کہ تفرق کے بعد خیار باقی نہیں رہتا اس سے استثناء کر دیا کہ اگر خیارِ شرط رکھ لیں تو یہ خیار تفرق کے بعد بھی باقی رہتا ہے. یہ مطلب حنفیہ و شافعیہ دونوں کے مذہبوں پر منطبق ہو سکتا ہے.

② امام شافعی وغیرہ حضرات سے اس کی یہ تفسیر منقول ہے کہ إلا بیع الخیار کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کو کہدے "اختر" ابھی سوچ سمجھ لے بعد میں اختیار نہیں ہوگا مشتری کہتا ہے اخترت میں نے سوچ سمجھ لیا تو اس طرح کہنے سے ایجاب وقبول ہوتے ہی بیع توڑنے کا خیار ختم ہو گیا خواہ مجلس ابھی ختم نہ ہوئی ہو.

③ یہ استثناء اصل حکم سے ہے اور مستثنیٰ میں مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے. إلا بیع اسقاط الخیار یعنی متبایعین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا مگر اس بیع میں جس میں اسقاط خیار کی شرط لگالی گئی ہو یعنی عقد میں ہی یہ بات طے کر لی گئی ہو کہ خیار مجلس نہیں ہوگا ایسے عقد میں خیار مجلس نہیں ہوگا. یہ مطلب

صرف شافعیہ کے مذہب پر منطبق ہوتا ہے۔

عن ابن عمر قال قال رجل للنبی صلی اللہ علیہ وسلم إنی أخدع فی البیوع فقال إذا بایعت فقل لا خلابۃ ص ۲۴۴

اس بات میں شارحین کا اختلاف ہوا ہے کہ " لا خلابۃ " کہنے سے کیا مقصود ہے بعض نے کہا کہ خیار الشرط رکھنا مقصود ہے بعض نے کہا خیار الشرط کی تمہید ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ لا خلابۃ کہنے سے خیار شرط ثابت نہیں ہوتا اس کے لئے مستقل بات کرنا ضروری ہے یہاں " لا خلابۃ " کہنے میں حکمت یہ تھی کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ شخص معاملات میں زیادہ تیز اور چالاک نہیں ہے سیدھا آدمی ہے اس لئے آدمی کو دھوکہ دینے سے خود ہی گریز کیا جائے اس وقت لوگ صاف دل ہوتے تھے جس سے یہ بات کہدی جاتی وہ دھوکہ نہیں دیتا تھا۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال البیعان بالخیار مالم یتفرقا إلا أن یکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ أن یفارق صاحبہ خشیۃ أن یستقیلہ ص ۲۴۴

شافعیہ اس حدیث کے آخری جملہ کو بطور قرینہ پیش کرتے ہیں کہ حدیث میں تفرق سے مراد تفرق بالأبدان ہے کیونکہ یہاں کہا گیا ہے کہ متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے جُدا ہو جائے صرف اس لئے کہ کہیں وہ بیع کے ختم کرنے کا مطالبہ نہ کرنے لگے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہاں استقالہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے جس کا معنی ہے اقالہ طلب کرنا اقالہ اسی وقت طلب کیا جا سکتا ہے جبکہ پہلے بیع تام ہو چکی ہو اس سے تو یہ ثابت ہوا کہ بیع صرف ایجاب و قبول سے تام ہو گئی تھی اب یہ حدیث آپ کے بھی خلاف ہو گی دوسری بات یہ کہ یہاں مفارقت سے مراد بھی مفارقت بالقبول یعنی قبول کر لینا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس نیت سے قبول میں جلدی نہیں کرنی چاہیئے کہ ایجاب کرنے والا اپنا ایجاب واپس نہ لے سکے[۱] کبھی ایجاب والے سے سبقت لسان ہو جاتی ہے قبول میں جلدی کرنا اس کو مزید سوچ کا موقع نہ دینا اسلامی اخلاق کے منافی ہے۔

---

[۱] اعلاء السنن میں اس کا ایک الزامی جواب دیا گیا ہے کہ " لا یحل " کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس طرح کی مفارقت حرام ہو حالانکہ شافعیہ اس کے قائل نہیں معلوم ہوا کہ وہ اس کو اپنے ظاہر پر محمول نہیں کرتے اس میں تاویل کرتے ہیں اگر وہ تاویل کر سکتے ہیں تو ہم بھی حدیث کی کوئی اور توجیہ کر سکتے ہیں اس کے بعد اس حدیث کی توجیہ کی گئی ہے کہ مفارقت کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک مجلس سے اٹھ کر چلے جانا اور دوسرے کسی سے ملاقات ہی نہ کرنا ملاقات سے گریز کرنا۔ یہاں مفارقت سے مراد مطلقاً غیبوبت عن المجلس ہے جو ان دونوں معنوں کو شامل ہے اور " أن یستقیلہ "

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

باب الربوٰا

ربوٰا کا اصل معنی ہے زیادہ ہونا ــــــــــــــــــــ شریعت مطہرہ نے جس ربا کو حرام قرار دیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک ربا القرض اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ قرض دیتا ہے خاص مدت تک اس شرط کے ساتھ کہ مدت ختم ہونے پر رأس المال کے ساتھ مقروض کچھ مزید رقم بھی واپس کرے گا، دوسری قسم ربا کی ربا المعاملات ہے، شریعت نے بعض خاص قسم کے معاملات کو بھی سودی قرار دیا ہے مثلاً حدیث میں مذکورہ اشیاء ستہ کی بیع تفاضل یا نسیئہ کے ساتھ جس کی وضاحت عنقریب آئے گی ایسے ہی محاقلہ اور مزابنہ بھی سودی معاملے ہیں۔

پہلی قسم کا ربا زمانۂ جاہلیت میں شائع تھا اور اس کی حقیقت اس زمانہ میں معروف و مشہور تھی اس میں کوئی اُلجھن اور پیچیدگی نہیں تھی جب بھی ربا کا لفظ بولا جاتا تو اس سے ربا کی پہلی قسم ہی مراد ہوتی تھی ابن جریر، ابن کثیر، رازی، ابوحیان اور آلوسی وغیرہ بہت سے مفسرین نے معتبر روایات سے یہ بات نقل کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں جو ربا رائج تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے کو مقررہ مدت تک قرض دیتا اور واپسی پر رأس المال کے ساتھ کچھ زیادتی کی بھی شرط کر لیتا اگر مقروض متعینہ مدت تک قرض کی ادائیگی نہ کر سکتا تو سود میں اضافہ کر کے مدت مزید بڑھا دی جاتی اسی نوعیت کے بعض معاملات حضرت عباسؓ نے بھی اسلام لانے سے پہلے کئے تھے۔ اور ان کے کچھ سودی بقایاجات بعض مشرکین کے ذمہ رہتے تھے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں یہ صاف اعلان فرما دیا تھا وربا الجاہلیۃ موضوع و أول ربا أضع ربانا ربا عباس بن عبدالمطلب فانہ موضوع۔ یہاں بھی اسی نوعیت کا ربا مراد ہے۔ غرضیکہ ربا کی پہلی قسم زمانۂ جاہلیت میں شائع تھی اور لفظ "ربا" کا اصلی اور متعارف بین الناس مفہوم یہی تھا جب قرآن کریم میں حرمتِ ربوٰا کی آیات نازل ہوئیں تو اس وقت بھی ربا کا یہی معنی مراد

بقیہ حاشیہ: اپنے ظاہر پر ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ بائع کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ بیع ہوتے ہی دوسرے عاقد سے جدا ہو جائے اور بعد میں اس سے ملاقات کرنے سے بھی گریز کرتا رہے تاکہ کہیں وہ اس سودے پر پشیمان ہو کر اقالہ کا مطالبہ نہ کرے۔ اس طرح کرنا مناسب نہیں کیونکہ دوسرا بھائی سودے سے پشیمان ہو کر اقالہ کرنا چاہے تو اقالہ کر لینا ثواب کی بات ہے اس سے کتراتے نہیں پھرنا چاہیئے (اعلاء السنن ص ۱۴ ج ۱۴ بتغیر یسیر)

(۱) مشکوٰۃ ۲۴۵۔

لیا گیا تھا اصالۃً تحریم اسی قسم کے سود کی ہوئی تھی ربا کا یہ مفہوم تمام عرب کے لئے بالکل واضح تھا اس میں کسی کو کوئی اُلجھن پیش نہ آئی نہ اس کے مفہوم میں کوئی خفا تھا اسی لئے جب یہ آیات نازل ہوئیں تو صحابہ کرامؓ نے ربا القرض کو فوراً چھوڑ دیا تھا جس طرح شراب کی حرمت نازل ہوتے ہی شراب کو چھوڑ دیا تھا کتب فقہ و تفسیر وغیرہ میں اس ربا کو ربا حقیقی، ربا القرآن، ربا الجاہلیۃ وغیرہ کا نام بھی دیا گیا ہے۔ قرآن نے اصالۃً تو تحریم ربا القرض ہی کی تھی جو ربا کا مدلول مطابقی تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے معاملات کو بھی ان کے ساتھ ملحق کر کے ان کو بھی ربوی قرار دیا۔ مثلاً اسی باب میں حدیثیں آرہی ہیں جن میں اشیاء ستہ کی بیع تفاضلاً یا نسیئۃً سے منع فرمایا، اس نوعیت کے ربا کے بارہ میں کچھ خفاء تھا اجتہاد کی ضرورت تھی کہ آیا ربا المعاملات انہی اشیائے ستہ میں منحصر ہے یا دوسرے معاملات میں بھی ہو سکتا ہے پھر اگر ربا المعاملات ان چھ چیزوں میں منحصر نہیں ہے تو ان معاملات میں ربوٰا کی وہ کونسی علت ہے جسکے پائے جانیکی صورت میں دوسرے معاملات کو بھی ربوی قرار دیا جائے گا ان باتوں میں فقہاء کا اختلاف بھی ہوا ہے لیکن یہ سب کچھ ربا المعاملات میں ہوا۔

ربا القرض کے بارہ میں نہ تو کسی اُلجھن اور خفاء کی گنجائش تھی اور نہ ہی اس کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف ہوا ہے۔

فصل ثالث میں بحوالہ ابن ماجہ و دارمی حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور ربا کی وضاحت نہیں فرمائی اس کے بعد فرمایا فدعوا الربوا والریبۃ یعنی ان صورتوں کو بھی چھوڑ دو جن کو صراحۃً ربا کہا گیا ہے اور ان کا سود ہونا واضح ہے اور ان صورتوں کو بھی چھوڑ دو جن میں ربا کا شبہ ہو آج کل کے بعض مغرب سے مرعوب ذہنیت رکھنے والوں نے حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کو بنیاد بناکر موجودہ بنکاری سود کو جائز کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب سود کی حقیقت اور اس کی تفصیلات واضح ہی نہیں تو سود کو ترک کر کے موجودہ معاشی نظام کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا موجودہ بینکوں کے سود کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں، اس لئے کہ یہ سود ربا القرض اور ربا حقیقی کے ضمن میں آتا ہے جو قرآن کریم کی نص قطعی سے ثابت ہے اس میں اجمال کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی ابہام کی گنجائش تھی، حضرت عمرؓ جیسی شخصیت کو کجا اس دور کے عام عربی کو بھی اس میں کوئی اُلجھن پیش نہیں آسکتی تھی، حضرت عمرؓ کے اس ارشاد کا ربا القرض کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں بلکہ آپ ربا المعاملات کی بات کرنا چاہتے ہیں کہ اشیاء ستہ کے بارہ میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرمادی باقی کن اشیاء میں کب سود ہوگا اس میں اجمال ہے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

پھر اس سود کو بھی مجمل کہہ کر حضرت عمرؓ سود کی عام دعوت دینا نہیں چاہتے بلکہ حضرت عمرؓ کا مقصد تو یہ ہے کہ جن معاملات کے سود ہونے کی تصریح ہے ان کو تو چھوڑنا ہی ہے اس کے ساتھ ان معاملات کو بھی چھوڑ دو جن میں سود ہونے کا شبہ بھی ہو۔

لہ ربا القرض کی حرمت کے دلائل کے لئے مزید دیکھئے، رسالہ "کشف الدجیٰ عن وجہ الربا" ملحقہ باعلاء السنن

(باقی اگلے صفحہ پر دیکھئے)

سود کی حرمت قرآن کی سات آیتوں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی چالیس سے زائد حدیثوں اور اجماع اُمت سے ثابت ہے، قرآن وحدیث میں اس پر سخت وعیدیں بیان کی ہیں بلکہ قرآن کریم نے تو اس کو اللہ اور رسُولؐ سے جنگ قرار دیا ہے ظاہر ہے کہ جس قوم یا معاشرہ کے خلاف اللہ تعالیٰ کی طرف جنگ کا اعلان کر دیا گیا وہاں خوشحالی کی کوئی توقع نہیں رکھی جاسکتی عقلی طور پر بھی علماء کرام نے سود کے معاشی، اخلاقی اور رُوحانی نوعیت کے نقصانات تفصیل سے بیان فرمائے ہیں۔

عن عبادۃ بن الصامت قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ الخ ص۲۴۲۔

ربا المعاملات کی کچھ وضاحت

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی چند حدیثوں میں ربا کی دوسری قسم یعنی ربا المعاملات کا ذکر ہے۔ حدیث میں چھ چیزوں کے متعلق ایک ضابطہ بیان کیا گیا ہے۔ وہ چھ چیزیں یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) تمر (۴) نمک (۵) جو (۶) گندم۔ ان چھ چیزوں کے متعلق جو ضابطہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ان کی بیع اس طرح سے ہو کہ دونوں طرف سے ایک ہی جنس ہو مثلاً سونے کی بیع سونے کے بدلہ میں ہو یا گندم کی بیع گندم کے بدلہ میں تو یہاں دو چیزوں کی رعایت ضروری ہے ایک یہ کہ دونوں کی مقداروں میں مماثلت ہو عوضین کی مقداریں برابر ہوں کسی طرف سے کمی بیشی نہ ہو اسی کو حدیث میں "مثلاً بمثل" سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم ہو تو یہ ربا ہو گا اسی کو ربا الفضل کہتے ہیں، دوسری جس چیز کی رعایت ضروری ہے یہ ہے کہ معاملہ دونوں طرف سے نقد ہو اور تعیین مجلس کے اندر ہو جائے۔ اگر ایک طرف سے ادھار ہو گیا یعنی ایک فریق نے اپنا عوض مجلس کے اندر متعین کیا تو یہ ربا ہو جائے گا اسی کو ربا النسیئہ کہتے ہیں یداً بید یا ھاء وھاء کہہ کر تقابض فی المجلس بتلانا مقصود ہے۔

اگر عوضین کا تعلق ایک جنس سے نہ ہو مثلاً حنطہ کی بیع ہو رہی ہو ملح کے بدلہ میں تو تقابض فی المجلس تو اب بھی ضروری ہے مماثلت ضروری نہیں عوضین کی مقدار کم وبیش ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ ان اشیاء ستہ میں اگر عوضین متحد الجنس ہوں تو تفاضل اور نسیئہ دونوں ناجائز ہیں اور اگر مختلف الجنس ہوں تو تفاضل جائز اور نسیئہ ناجائز ہے۔

ان اشیاء ستہ میں اس طرح سے سود لازم آنا علماء کے درمیان اتفاقی مسئلہ ہے اور حدیث میں بھی تصریح ہے البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ معاملات کا سود انہی اشیاء ستہ میں منحصر ہے یا ان کے علاوہ اشیاء میں

بقیہ حاشیہ از جلد ۱۴ ومعارف القرآن ص ۶۶۲ تا ص ۶۸۱ ج ۱۔

بھی ہوتا ہے بعض اصحابِ ظواہر کے نزدیک ربا المعاملات ان چھ چیزوں میں منحصر ہے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان اشیاء میں سود لازم آنا معلول بالعلت ہے۔ جہاں وہ علت پائی جائے گی وہاں ربا المعاملات لازم آئے گا اب قابلِ غور یہ ہے کہ وہ علت کیا ہے اس میں ان حضرات کا بھی اختلاف ہوا ہے، ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ان اشیاء میں ربا کی علت قدر اور جنس ہے امام احمد کا قول مشہور بھی یہی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک علت طعم اور ثمنیت ہے مجانست ان کے ہاں علت ربا نہیں بلکہ شرط ربا ہے۔ امام مالک کے نزدیک علتِ ربا طعم اور ادخار ہے۔

حنفیہ کے مذہب میں قدر سے مراد اس شئی کا مکیلی یا موزونی ہونا ہے، مذہب حنفی کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اگر عوضین میں اتحاد جنس بھی ہو اور اتحاد قدر بھی تو تفاضل اور نسیئہ دونوں حرام ہیں اور اگر اتحاد جنس ہو اتحاد قدر نہ ہو جیسے انڈے کی بیع انڈے کے بدلہ میں کہ جنس تو ایک ہے لیکن یہ قدری نہیں یا اتحاد قدر ہو اتحادِ جنس نہ ہو جیسے چاول کی بیع چنے کے بدلہ میں تو تفاضل جائز ہے اور نسیئہ ناجائز ہے اور اگر نہ اتحاد جنس ہو نہ اتحاد قدر تو تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جیسے انڈوں کی بیع اخروٹوں کے بدلہ میں۔ حنفیہ کے نزدیک کل چار صورتیں بنیں گی، (۱) اتحاد جنس اور اتحاد قدر دونوں ہوں تو تفاضل اور نسیئہ دونوں ناجائز ہیں۔ (۲) اتحاد جنس ہو اتحاد قدر نہ ہو تفاضل جائز نسیئہ ناجائز (۳) اتحادِ قدر ہو اتحادِ جنس نہ ہو تفاضل جائز نسیئہ ناجائز۔ (۴) نہ اتحاد قدر ہو نہ اتحاد جنس تفاضل اور نسیئہ دونوں جائز ہیں۔

عن فضالة بن عبيد قال اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارا، ص۲۴۵

لا تباع حتى تفصل، ایسا ہار جس میں خرمہروں کے ساتھ سونا بھی ہو اس کی بیع اگر دیناروں کے بدلہ میں ہو رہی ہو تو پہلے ہار میں لگے ہوئے سونے کی مقدار معلوم کر لینا ضروری ہے اگر اس سونے کی مقدار ثمن میں دیئے جانے والے دیناروں سے زیادہ ہے یا اس کے برابر ہے تو بیع ناجائز ہے کیونکہ خرمہرے بلا عوض رہ جائیں گے اس سے ربا لازم آئے گا اور اگر یہ یقین یا ظن ہو کہ ہار کا سونا دیناروں سے کم ہے تو بیع جائز ہے زائد دینار خرمہروں کے بدلہ میں آجائیں گے۔

عن سعد بن أبي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرى الرطب بالتمر الخ ص ۲۴۵۔

بیع الرطب بالتمر کا حکم

ترکھجوروں کی بیع خشک کھجوروں کے بدلہ میں جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے، ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک بیع الرطب بالتمر جائز نہیں امام صاحب کے نزدیک جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم سے بیع الرطب بالتمر کے بارہ میں پوچھا گیا تو آپ نے استفسار فرمایا کہ کیا تر کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں عرض کیا گیا جی ہاں! آپ نے فرمایا پھر نہیں۔

امام صاحبؒ جب بغداد تشریف لائے تو وہاں لوگوں نے آپ سے یہی مسئلہ پوچھا وہ آپ کے سخت مخالف تھے کہ آپ نے حدیث کی مخالفت کی ہے۔ امام صاحبؒ نے پوچھا کہ رطب بھی تمر کی جنس سے ہے یا نہیں؟ اگر رطب تمر ہی کی جنس سے ہے تو یہ بیع جائز ہونی چاہیئے اس حدیث کی وجہ سے "التمر بالتمر مثلاً بمثل" اور اگر رطب تمر کی جنس سے نہیں ہے تو اسی حدیث کے آخری حصہ کی وجہ سے یہ بیع جائز ہونی چاہیئے "اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم"[۱] امام صاحب کے اس استدلال کا تو وہ حضرات کوئی جواب نہ دے سکے البتہ انہوں نے سعد بن ابی وقاصؓ کی یہی حدیث پیش کی، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کی سند کا مدار زید بن عیاش پر ہے جو مجہول ہے۔

زید بن عیاش کو مجہول کہنے میں امام صاحب متفرد نہیں بلکہ اور بھی بہت سے ائمہ نے اس کو مجہول کہا ہے[۲]۔ زید بن عیاش کی جہالت کے علاوہ اس میں اور بھی علل ہیں مثلاً اس کی سند اور متن میں اضطراب بھی ہے[۳] اس لئے یہ حدیث اس پایہ کی نہیں کہ امام صاحب کی مستدل حدیث معروف کے ہم پلہ ہو سکے۔

عن سعید بن المسیب مرسلاً ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع اللحم بالحیوان ص ۲۴۵

گوشت کی بیع حیوان کے بدلہ میں جائز ہے یا نہیں؟ اس حدیث مرسل میں اس سے نہی کی گئی ہے۔ امام شافعیؒ نے اس کو اپنے اطلاق پر رکھا ہے[۴]، حدیث کے راوی سعید بن المسیب نے حدیث کی تفسیر اس طرح سے کی ہے کہ اگر جانور خریدنے کا مقصد بھی گوشت حاصل کرنا ہی ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز ہے۔ امام محمد نے اس حدیث کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ گوشت اسی

جنس کے جانور کا ہو مثلاً بکری کا گوشت بکری کے بدلہ میں بیچا جا رہا ہو اگر گوشت کسی اور جنس کے جانور کا ہو اور اس کے بدلہ میں دیا جانے والا جانور دوسری جنس کا ہو تو امام محمد کے نزدیک جائز ہے امام ابوحنیفہ نے اس حدیث کو نسیئۃ پر محمول کیا ہے لہٰذا بیع اللحم بالحیوان نسیئۃ ناجائز ہے اگر نقد ہو تو جائز ہے[۵]۔

عن سمرۃ بن جندب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ ص ۲۴۵۔ شافعیہ کے نزدیک بیع الحیوان بالحیوان مطلقاً جائز ہے خواہ نسیئۃ ہو یا نقداً، حنفیہ کے نزدیک اگر نقداً ہو تو جائز ہے اگر نسیئۃ ہو تو ناجائز ہے۔ حضرت سمرۃ بن جندب کی یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے۔

---

[۱] اعلاء السنن ص ۳۱۹ ج ۱۴۔ [۲] دیکھئے اعلاء السنن ص ۳۲۱ ج ۱۴۔

[۳] ایضاً ص ۳۲۱، ۳۲۲ ج ۱۴۔ [۴] التعلیق الصبیح ۳۰۹ ج ۲۔

[۵] اعلاء السنن ص ۳۱۵ ج ۱۴۔

شافعیہ اس کے بعد آنے والی حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ لشکر کی تیاری کے وقت اونٹ کم ہو گئے تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے صدقہ کے اونٹ لینے کا حکم فرمایا ایک اونٹ کے بدلہ میں دو اونٹ ظاہر ہے یہ معاملہ نسیئۃ ہی تھا کیونکہ لشکر کے پاس اس وقت اتنے اونٹ نہیں تھے۔

علامہ تورپشتی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں کچھ کلام ہے بنا بر تسلیم صحت جواب یہ ہوگا کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے۔ اس واقعہ میں توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ نہی والی حدیث اس سے اقوی و اثبت ہے[1]۔

باب المنہی عنہا من البیوع

اس باب میں بیع کی ان اقسام کا تذکرہ کیا جائے گا جن کی شریعت میں ممانعت ہے۔ ابتدائی احادیث میں جن بیوع کا ذکر ہے ان کی مختصر سی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیع محاقلہ:۔

محاقلہ کا مطلب ہے کھڑی ہوئی کھیتی کو اسی جنس کے نکلے ہوئے غلہ کے بدلہ میں بیچنا۔ یہ بیع ممنوع ہے کیونکہ اس میں تفاضل کا احتمال ہے ہوسکتا ہے کھیتی کے اندر غلہ کم ہو اور نکلا ہوا زیادہ یا اس کے برعکس اس صورت میں ربا لازم آئے گا۔

بیع مزابنہ:۔

درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کو اسی جنس کے اُترے ہوئے پھلوں کے بدلہ میں بیچنا یہ بھی ممنوع ہے کیونکہ اس میں بھی سود کا احتمال ہے۔ کبھی مزابنہ کا اطلاق مزابنہ اور محاقلہ دونوں پر بھی آجاتا ہے۔

بیع العرایا

اس باب کی بعض احادیث میں آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے عرایا کی بیع کی اجازت دی ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بیع العرایا جائز ہے البتہ عرایا کی تفسیر و تصویر میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر عرب میں یہ رواج تھا کہ جب باغ میں پھل لگ جاتے تو

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۱۰ ج ۳۔

اس میں سے چند درختوں پر لگے ہوئے پھل کسی فقیر کو ھبہ کر دیتے اس کو "عریہ" کہتے ہیں عام طور پر ایسا ہوتا کہ فقیر اپنے پودوں کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لئے باغ میں آنے جانے لگ جاتا باغ کا مالک بھی اپنے اہل وعیال سمیت باغ میں ہی مقیم ہوتا فقیر کے آنے جانے سے ان کو تکلیف ہوتی اس لئے باغ والا فقیر سے یہ کہتا کہ اندازے سے ان درختوں پر جتنا میوہ ہوگا اتنا اُترا ہوا میوہ لے کر یہ درخت والے پھل ہمیں دے دو۔ اس معاملہ کو عرایا کہتے تھے۔

اس معاملہ کی شکل اگرچہ بیع مزابنہ کے ساتھ ملتی جلتی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک حقیقۃً بیع نہیں بلکہ اس کی حقیقت استرداد الہبہ بالہبہ ہے۔ مالک نے درختوں پر لگی ہوئی کھجوریں فقیر کو ہبہ کیں لیکن چونکہ فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا اس لئے ھبہ تام نہیں ہوا تھا مالک ہبہ کے تام ہونے سے پہلے اپنے ھبہ سے رجوع کر کے اس کی جگہ دوسرا ہبہ دے رہا ہے اس میں کوئی حرج نہیں، چونکہ یہ معاملہ درحقیقت بیع نہیں ہے اس لئے اس میں سود بھی لازم نہیں آتا لہٰذا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کی اجازت دے دی۔

بعض احادیث میں عرایا کا مزابنہ سے استثناء کیا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وہ استثناء منقطع ہوگا چونکہ عرایا کی صورت مزابنہ سے ملتی جلتی ہے اس لئے مزابنہ سے نہی کرنے سے شبہ ہو سکتا تھا کہ شاید عرایا والا معاملہ بھی ناجائز ہو اس لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کا استثناء فرما دیا۔

مالکیہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر

امام مالک سے عرایا کی دو تفسیریں منقول ہیں ایک یہی حنفیہ والی۔ اس کی تخریج و تنقیح ان کے ہاں مختلف ہے وہ اس کو صورۃً اور حقیقۃً بیع مزابنہ شمار کرتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک صورۃً بیع ہے حقیقۃً استرداد الہبہ بالہبہ ہے۔ دوسری تفسیر امام مالک سے یہ منقول ہے کہ بعض اوقات کسی کے چند پودے دوسرے کے باغ میں ہوتے ہیں، پھلوں کے موسم میں جب یہ شخص اپنے مملوکہ درختوں کی دیکھ بھال کے لئے آتا ہے تو باغ والے کو اس سے تکلیف ہوتی ہے اس لئے وہ درختوں والے سے کہتا ہے کہ ان درختوں پہ لگے ہوئے پھل مجھے بیچ دو اور اس کے بدلہ میں اندازے سے اسی مقدار میں اترے ہوئے پھل مجھ سے لے لو۔ یہ معاملہ حقیقۃً بیع مزابنہ ہے کیونکہ بائع ان درختوں کا مالک تھا۔ لیکن دفعِ حرج کے لئے شریعت نے اس خاص صورت کی اجازت دے دی۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک عرایا کی تفسیر

شافعیہ کے نزدیک عریہ کی صورت یہ ہے کہ جب تازہ کھجوریں اُترنے کا موسم آتا تو جن کے باغ نہ ہوتے ان کا بھی دل چاہتا کہ ہم بھی تازہ کھجوریں کھائیں ان کے پاس خریدنے کے لئے دراہم و دنانیر تو نہ ہوتے البتہ پچھلے سال کی اتری ہوئی کھجوریں ہوتیں وہ ان تمر کے بدلہ میں کسی درخت پر لگی ہوئی رطب خرید لیتے یہ معاملہ بھی حقیقۃً بیع مزابنہ ہے لیکن دفع ضرورت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

اس باب کی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پانچ وسق میں اس کی اجازت دی ہے حنفیہ کے نزدیک پانچ وسق کی قید واقعی ہوگی کیونکہ جب یہ معاملہ حقیقۃً مزابنہ ہے ہی نہیں ہے۔ تو پانچ وسق سے زیادہ میں بھی جائز ہونا چاہیئے، حدیث میں پانچ وسق کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ اس وقت عموماً پانچ وسق ہی میں یہ معاملہ ہوتا تھا۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ حقیقۃً بیع مزابنہ ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے اور اصول ہے الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ اور ضرورت پانچ وسق سے پوری ہوجاتی ہے اس لئے پانچ وسق سے زیادہ میں بیع العریہ جائز نہیں ان کے نزدیک پانچ وسق کی قید احترازی ہوگی۔

بیع الثنیا:

باغ وغیرہ فروخت کرتا ہے اور اس میں سے غیر معین حصہ کا استثناء کرلیتا ہے یہ ناجائز ہے۔ اگر مستثنیٰ کی مقدار متعین ہو تو جائز ہے مثلاً یہ کہے کہ اس باغ کی کھجوریں بیچ رہا ہوں سوائے دو من کھجوروں کے۔

بیع قبل بدو الصلاح:

اس باب کی بعض حدیثوں میں آرہا ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بیع قبل بدو الصلاح سے منع فرمایا ہے بدو الصلاح کی تفسیر حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ وہ پھل عاہت اور آفت وغیرہ سے محفوظ ہوجائیں چنانچہ مشکوٰۃ ص ۲۴۷ پر مسلم کے حوالہ سے ایک روایت میں ویأمن العاہۃ کے لفظ صراحۃً مذکور ہیں شافعیہ کے نزدیک بدو الصلاح سے مراد ہے ظہور النضج[1] یعنی پھل پکنا شروع ہوجائیں۔

حدیث میں بدو الصلاح کی جگہ اور بھی مختلف الفاظ وارد ہوئے ہیں مثلاً: (۱) حتی یزھو (۲) حتی یبیض (۳) حتی تزھی (۴) حتی تحمر (۵) حتی یحمار (۶) حتی یشتد (۷) حتی یسود وغیر ذلک۔ ان تمام احادیث میں بات ایک ہی بتانی مقصود ہے کہ بدو صلاح سے پہلے بیع نہ کرو اور بدو صلاح سے مراد ہے آفت سے مامون ہوجانا لیکن آفت سے مامون ہونے کی علامات مختلف ہوتی ہیں بعض کھیتیاں سفید ہونے پر آفت سے مامون ہوتی ہیں بعض سرخ ہونے پر علیٰ ھذا القیاس ان حدیثوں میں مختلف چیزوں کی مختلف علامات ذکر کی گئی ہیں مقصد ایک ہی ہے کہ ایسی علامت ظاہر ہوجائے جس سے اس کا آفت سے مامون ہونا معلوم ہوجائے۔

صور بیع الثمار: پھلوں اور کھیتی کی بیع کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) بیع قبل بدو الصلاح۔ (۲) بعد بدو الصلاح۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں۔

(ا) بیع بشرط القطع یعنی بائع یہ شرط لگادے کہ اپنے پھل فوراً درخت سے کاٹ لوگے۔

(ب) بیع بشرط الترک یعنی عقد میں یہ شرط ہو کہ فلاں وقت تک یہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے۔

---

[1] أوجز المسالک ص ۲۸ ج ۵۔

ج) بیع بالاطلاق یعنی عقد کے اندر نہ قطع کی شرط لگائی گئی ہو اور نہ ہی ترک کی۔

اس طرح کل چھ قسمیں ہوگئیں تین قبل بدو الصلاح کی اور تین بعد بدو الصلاح کی، ان اقسام کے بارہ میں مذاہب حسب ذیل ہیں۔

صور مذکورہ کے احکام ائمہ کے نزدیک

امام شافعی و احمد کے نزدیک بدو صلاح کے بعد کی تینوں صورتیں جائز ہیں اور بدو صلاح سے پہلے کی تینوں صورتیں ناجائز ہیں لیکن ایک صورت عقلاً مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط القطع ہو کیونکہ نہی کی اصل علت مفضی إلی المنازعت ہونا ہے اور بشرط القطع کی صورت میں منازعت کا احتمال نہیں۔ گویا ان کے نزدیک چھ میں سے چار صورتیں جائز ہیں تین بعد بدو الصلاح کی اور ایک قبل بدو الصلاح بشرط القطع والی۔ قبل بدو الصلاح کی باقی دو صورتیں ناجائز ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر بیع بشرط الترک ہو تو قبل بدو الصلاح بھی ناجائز ہے اور بعد بدو الصلاح بھی اور اگر بشرط القطع ہو تو قبل بدو الصلاح بھی جائز ہے اور بعد بدو الصلاح بھی الطلاق والی بھی دونوں صورتیں جائز ہیں کیونکہ یہاں لفظوں میں اگرچہ اطلاق ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے یہ بشرط القطع ہی کی طرف راجع ہے کیونکہ بائع کو قطع کا مطالبہ کرنیکا حق حاصل ہوگا۔ وہ کسی بھی وقت اپنا درخت خالی کرا سکتا ہے۔

مالکیہ کی روایات اس مسئلہ میں مختلف ہیں حنفیہ کے ساتھ بھی ہیں اور شافعیہ و حنابلہ کے ساتھ بھی[1]

دلیل احناف

بیع بشرط القطع کی دونوں صورتوں کو شافعیہ و حنابلہ بھی جائز مانتے ہیں اس لئے اس میں کوئی اشکال نہیں اطلاق والی صورت بھی قطع ہی کی طرف راجع ہے اس لئے اس کے لئے بھی دلیل کی ضرورت نہیں۔ بیع بشرط الترک کی دونوں صورتوں کے عدم جواز کی وجہ صریح حدیث ہے نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط۔ بیع میں شرط کی دو قسمیں ہیں ایک وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہیں دوسری وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق نہیں اور اس میں احد العاقدین کا نفع ہے پہلی قسم کی شرط جائز ہے اور دوسری قسم کی شرطوں سے اس حدیث میں ممانعت کی گئی ہے۔ ترک علی الشجرہ کی شرط بھی مقتضائے عقد کے خلاف ہے اس لئے کہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ مشتری اپنے مملوکہ پھل لے جائے اور بائع کا درخت فارغ کر دے اور اس شرط میں مشتری کا نفع ہے اس لئے یہ عقد ناجائز ہوگا معلوم ہوا شرطِ ترک والی دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ قطع کی شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے۔

شافعیہ کی دلیل

نہی عن البیع قبل بدو الصلاح والی حدیثوں کا منطوق یہ ہے کہ بدو الصلاح سے پہلے بیع کی سب صورتیں ناجائز ہیں اور مفہوم مخالف ان کا یہ ہے کہ بعد بدو الصلاح کی سب

---

[1] تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے اوجز المسالک ص ۲۸، ۲۹ ج ۵۔

صورتیں جائز ہیں۔ شافعیہ وحنابلہ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ ہمارا مذہب حدیث کے منطوق کے بھی موافق ہے اور مفہوم مخالف کے بھی اگرچہ ایک صورت عقلاً مستثنیٰ کرلی گئی ہے جبکہ حنفیہ کا اس حدیث کے نہ منطوق پر عمل ہے نہ مفہوم پر۔

جوابات ① امام طحاویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں ان صورِ ستہ کا حکم شرعی بیان کرنا مقصود نہیں ان کے احکام دوسرے دلائل سے معلوم ہو چکے ہیں یہاں جو بیع قبل بدو الصلاح سے نہی کی گئی ہے یہ نہی ارشادی ہے مطلب یہ ہے کہ یہ بیع تمہاری مصلحت دنیویہ کے خلاف ہے۔ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لوگ بدو صلاح سے پہلے بھی بیع کرلیا کرتے تھے لیکن جب ادائے ثمن کا موقع آتا تو مشتری کہتا کہ پھلوں کو فلاں فلاں بیماری لگ گئی تھی فلاں آفت آگئی تھی اب میں پورے ثمن کیسے ادا کرسکتا ہوں بائع پورے ثمن کا مطالبہ کرتا آئے روز اس قسم کے جھگڑے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے دربار میں پیش ہوتے رہتے اس لئے نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بطور مشورہ یہ فرمایا کہ جب تک پھل آفت سے مامون نہ ہو جائیں اس وقت تک بیع کیا ہی نہ کرو تاکہ اس قسم کی صورتِ حال پیش ہی نہ آئے۔ صحیح بخاری کے لفظ یہ ہیں فلا تبتاعوا حتی یبدو صلاح الثمر کالمشورۃ یشیر بہا لکثرۃ خصومتہم[1]

② امام طحاویؒ نے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث میں بدو صلاح سے پہلے مطلق بیع سے نہی نہیں بلکہ بیع سلم سے نہی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جوازِ سلم کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلم فیہ بیع کے وقت سے لے کر اس کی وصولی تک بازار سے نایاب نہ ہو۔ بیع سلم قبل بدو الصلاح سے اس لئے نہی فرمادی کہ بدو صلاح سے پہلے عموماً وہ چیز بازار سے نایاب ہو جاتی بدو صلاح کے بعد نایابی کا خطرہ نہیں رہتا اس لئے بیع سلم کو فساد سے بچانے کے لئے یہ حکم فرمایا۔

③ حنفیہ میں سے امام سرخسیؒ کا مذہب یہ ہے کہ بیع قبل بدو الصلاح بشرط الاطلاق ناجائز ہے اور بعد بدو الصلاح بشرط الاطلاق جائز ہے۔ سرخسیؒ کے قول کے مطابق یہ حدیث اطلاق والی صورت پر محمول ہوگی اور حدیث کے منطوق اور مفہوم دونوں پر عمل ہو جائے گا۔

یاد رہے کہ حدیث کے ظاہر پر مکمل عمل شافعیہ وحنابلہ نے بھی نہیں کیا کیونکہ انہوں نے قبل بدو الصلاح والی صورتوں میں سے شرطِ قطع والی صورت کو عقلاً مستثنیٰ قرار دیا ہے جبکہ ہم نے دوسری صریح حدیثوں کی وجہ سے حدیث کے ظاہر کو چھوڑا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری ص ۲۹۲ ج ۱۔

عن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع السنين وأمر بوضع الجوائح ص ۲۴۷۔

بیع السنین بیع معاومہ کو ہی کہتے ہیں وضع الجوائح سے مُراد یہ ہے کہ مشتری کے مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر کوئی آفت آجائے تو بائع ثمن کم کردے۔ اس صورت میں وضع جوائح کا امر حنفیہ اور جمہور کے نزدیک استحبابی ہے وجوبی نہیں کیونکہ مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ چیز مشتری کے ضمان میں چلی گئی۔ اگر جائحہ قبل القبض آئے تو وضع جوائح واجب ہوگا کیونکہ وہ مبیع بائع کی ضمان میں ہلاک ہوئی ہے اس کے ھلاک ہونے سے بیع فسخ ہوجائے گی اور بائع ثمن کا مستحق نہیں رہے گا۔

اگلی حدیث میں لفظ آرہے ہیں "فلا یحل لک أن تأخذ منہ شیئاً"۔ یہاں عدم حلت سے مراد مطلقاً کراہت اور غیر مناسب ہونا ہے جو بطور عموم مجاز کے کراہت تحریمی اور تنزیہی دونوں کو شامل ہے۔ قبل القبض کی صورت میں کراہت تحریمی ہوگی اور بعد القبض کی صورت میں تنزیہی۔

فیبیعونہ فی مکانہ۔ بیع فی مکانہ سے مراد بیع قبل القبض ہے۔

عن ابی ھریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تلقوا الرکبان الخ ص ۲۴۷

اس حدیث میں جن چیزوں سے نہی کی گئی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) تلقی رکبان یا تلقی جلب۔ جو قافلے باہر سے غلہ لے کر آرہے ہیں منڈی میں آنے سے پہلے ہی ان سے سودا کر لینا اگر اس سے شہر والوں کو نقصان ہو سکتا ہو یا آنے والوں کو ریٹ غلط بتائے جائیں تو یہ ناجائز ہے

(۲) بیع علی بیع بعض۔ اگر دو آدمی کسی چیز کا سودا کر رہے ہوں جب تک وہ کوئی فیصلہ نہ کر لیں تیسرے آدمی کو اس میں دخل اندازی نہیں کرنی چاہیئے۔

(۳) تناجش۔ اس کا معنی ہے صرف مشتری کو دھوکا دینے کے لئے اور اس کو سودے کی طرف زیادہ راغب کرنے کیلئے زیادہ ثمن کی پیشکش کرنا حالانکہ وہ چیز خریدنے کا کوئی ارادہ نہیں رکھتا۔

(۴) بیع حاضر لباد۔ کوئی شہری کسی دیہاتی سے کہتا ہے کہ تم اپنا غلہ وغیرہ میرے پاس چھوڑ جاؤ میں کچھ عرصہ کے بعد جب یہ جنس شہر میں مہنگی ہوجائے گی تو بیچ دوں گا یہ ناجائز ہے۔ یہ بھی احتکار کی ایک قسم ہے[1] یہ ناجائز اس وقت ہے جب اس سے ضرر عام لازم آئے۔

(۵) بیع المصراۃ۔ اس حدیث میں تصریہ سے بھی نہی کی گئی ہے۔ تصریہ کا معنی ہے کسی جانور کا دودھ کچھ

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۲۱ ج ۳۔ بیع الحاضر للبادی کے مختلف مفہوم بیان کئے گئے ہیں ان کے احکام میں بھی اختلاف ہوا ہے اس کی تفصیل دیکھئے اعلاء السنن (ص ۱۸۹ تا ۱۹۷ ج ۱۴)

دان روکے رکھنا دُودھ نہ دوہنا تاکہ جب مشتری دیکھے تو سمجھے کہ بہت دُودھ والا جانور ہے۔ اس کو تحفیل بھی کہتے ہیں اور ایسے جانور کو مصَرّاۃ اور محفلہ کہتے ہیں۔

حاصل حدیث

حدیث کے اس آخری حصّہ کا حاصل یہ ہے کہ تصریہ ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ فعل کرلے اور مشتری دھوکہ میں آکر وہ جانور خرید لے اور بعد میں پتہ چلے کہ یہ مصراۃ تھی تو مشتری کو دو اختیار ہیں اگر اس جانور کو اسی حالت میں رکھنا چاہے تو رکھ لے اور اگر عیب کی وجہ سے رد کرنا چاہے تو رد کر دے لیکن ساتھ ایک صاع تمر بھی بائع کو دے۔

مذاہب

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر دھوکہ دہی کے لئے تصریہ کرنا ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص ایسا کرلے بعد میں مشتری کو پتہ چلے کہ اس میں تصریہ کیا گیا تو مشتری کو یہ جانور واپس کرنے کا اختیار ہے یا نہیں

اگر اختیار ہے۔ تو اس کے ساتھ کچھ اور بھی واپس کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ تصریہ عیب ہے اس کی وجہ سے مشتری کو خیارِ عیب ملے گا اگر وہ جانور واپس کرنا چاہے تو کرسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ ایک صاع تمر کا بھی دینا پڑے گا امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی ہے کہ وہ رد کرسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس نے اس جانور کا جو دودھ حاصل کیا ہے اس کی قیمت اداء کرنی پڑے گی۔[1]

طرفین کے نزدیک تصریہ ایسا عیب نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ جانور رد کیا جاسکے، اب مشتری رجوع بالنقصان بھی کرسکتا ہے یا نہیں؟ کرخی کی روایت کے مطابق نہیں کرسکتا۔ طحاوی کی روایت کے مطابق کرسکتا ہے روایت طحاوی پر ہی فتویٰ ہے۔[2]

ائمہ ثلثہ کی دلیل

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کیا۔ اب ہمارے ذمہ دو باتیں بتانا ہے ایک یہ کہ حنفیہ نے ظاہر حدیث کو کیوں چھوڑا دوسرے حنفیہ اس حدیث کی توجیہ کیا کرتے ہیں۔

ترکِ ظاہرِ حدیث کی وجہ

حنفیہ کی طرف سے ظاہر حدیث کے ترک کی مختلف وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

(۱) ایک وجہ تو وہ ہے جو اصول الشاشی اور نور الأنوار وغیرہ میں بیان کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عادل راوی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو عادل ہونے کے ساتھ ساتھ معروف بالفقہ بھی ہوتے ہیں دوسرے

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۵۸، ۵۹ ج ۱۴ [2] الکوکب الدری ص ۳۶۵ ج ۱ وفیہ ایضاً: "نعم حکی النووی عن أبی حنیفۃ وبعض المالکیۃ وغیرھم أن یردھا ولا یرد معھا صاعاً من تمر"

وہ جو معروف بالعدالۃ تو ہوتے ہیں معروف بالفقہ نہیں۔ پہلی قسم کے راوی کی روایت اگر قیاس کے مقابلہ میں آئے تو اس روایت کو ترجیح ہوگی اور اگر دوسری قسم کے راوی کی روایت قیاس کے مقابلہ میں آئے تو قیاس کو ترجیح ہوگی یہاں بھی یہ حدیث چونکہ خلاف قیاس ہے اور اس کے راوی حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ ہیں جو عادل غیر فقیہ ہیں اس لئے یہاں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

لیکن یہ وجہ صحیح نہیں نہ ہی یہ فقہ حنفی کے مزاج کے موافق ہے۔ اس لئے کہ اوّل تو یہ ضابطہ عادل غیر فقیہ راوی کی روایت پر قیاس کو ترجیح ہوگی یہی صحیح نہیں نہ ہی یہ ضابطہ حنفیہ کے ائمہ ثلثہ میں سے کسی سے منقول ہے کیونکہ حنفیہ بہر صورت حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں اس کی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں بلکہ حنفیہ تو قول صحابی کو بھی قیاس پر مقدم کرتے ہیں وہ کیسے حدیث مرفوع پر قیاس کو ترجیح کیسے دے سکتے ہیں۔ لہٰذا صرف یہی نہیں کہ یہ ضابطہ امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد میں سے کسی سے منقول نہیں بلکہ یہ ان کے فقہی مزاج کے ہی خلاف ہے۔ ہاں البتہ امام محمد کے شاگرد عیسی بن ابان کی طرف اس ضابطہ کی نسبت کی گئی ہے لیکن یہ نسبت بھی کسی غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتی ہے عیسی بن ابان کیطرف اس کی نسبت صحیح ہو یا غلط ائمہ مذہب میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی بلکہ یہ ان کے اصولوں کے خلاف ہے۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضؓ کو عادل غیر فقیہ راوی کہنا بھی درست نہیں حضرت ابوہریرہؓ کا شمار فقہاء صحابہؓ میں ہوتا ہے، آپ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں عہد خلافت راشدہ میں بھی فتویٰ دیا کرتے تھے بعض فتاویٰ میں فقہاء صحابہؓ کی مخالفت بھی کی ہے[1]۔ اس لئے ترکِ ظاہر حدیث کی یہ وجہ بیان کرنا صحیح نہیں۔

(۲) ظاہر حدیث کو ترک کرنے کی صحیح وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث بہت سے اصول دینیہ مسلمہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہے اس لئے ضروری ہے کہ ان اصول مسلمہ متفق علیہا کے مطابق عمل کرتے ہوتے ہوئے اس خبر واحد میں توجیہ کرلی جائے۔ چند ایک اصول مسلمہ یہ حدیث جن کے معارض ہے حسب ذیل ہیں۔

۱۔ الخراج بالضمان یہ حدیث بھی ہے اور تمام ائمہ کا متفقہ ضابطہ بھی۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ کسی چیز کا خراج یعنی اس کا نفع اسی شخص کے لئے ہوگا جو اس کا ضامن ہو۔ مثلاً جب کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس پر قبضہ بھی کرلیا اب یہ چیز اس کے ضمان میں آگئی اگر ھلاک ہوگی تو اسی کی ہلاک ہوگی لہٰذا اس کے منافع بھی اسی کے لئے ہوں گے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے جب مصراۃ مشتری کے ضمان میں ہے تو اس کے منافع دودھ وغیرہ بھی اس کا ہوگا جب دودھ اسی کا حق ہے تو اس کے بدلہ میں ایک صاع لوٹانا اس حدیث اور اس قاعدہ مسلمہ کے خلاف ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اس مصراۃ کو چند دن رکھ کر تصریہ کے علاوہ کسی اور عیب کی وجہ سے رد کردیا تو شافعیہ کے نزدیک بھی اس کے دودھ کے بدلہ میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۸۳ ج ۱۴۔

(ب) ـــــ دین کا ایک ضابطہ ہے الغرم بالغنم (تاوان نفع کے بدلہ میں ہے) مطلب اس کا یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز سے نفع حاصل کرے گا وہی اس کا تاوان ادا کرے گا۔ اسی طرح جو شخص کسی چیز کا تاوان ادا کرے گا وہی اس کا نفع بھی حاصل کرے گا۔ مصراۃ واپس کرنے سے پہلے اس کا غرم چونکہ مشتری پر تھا اس لئے دودھ کا غنم بھی اس کیلئے ہوگا۔ ایک صاع تمر کس چیز کے بدلہ میں؟

(ج) ـــــ اگر مان لیا جائے کہ یہاں دودھ جو مشتری نے پیا ہے تو بھی اس کی ضمان کا جو طریقہ یہاں بیان کیا گیا ہے وہ مثلیات میں ضمان کے اجماعی طریقہ کے خلاف ہے۔ ضمان کا اصول یہ ہے کہ یا تو اس چیز کی مثل صوری دی جائے یا مثل معنوی یعنی قیمت دی جائے اس اصول کا تقاضا یہ ہے کہ جتنا دودھ مشتری نے حاصل کیا ہے یا تو اتنا دودھ دے یا اس کی قیمت ہمیشہ ایک صاع تمر دلوانا دین کے اس ضابطہ ضمان کے خلاف ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ دودھ ہمیشہ اتنا ہی ہو جس کی قیمت ایک صاع تمر کے برابر بنتی ہو۔

اس حدیث کا ظاہر چونکہ دین کے مسلمہ ضابطوں اور متفق علیہ اصولوں اور نصوص صحیحہ صریحہ کے خلاف ہے اس لئے ہم اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کر سکتے۔ حدیث میں کسی توجیہ کی ضرورت ہے ذیل میں چند ایک توجیہات پیش کی جاتی ہیں۔

توجیہات حدیث

(۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مصراۃ کو رد کرنا واجب ہے لیکن دیانۃً، قضاءً نہیں۔ یہ حدیث بھی دیانت پر محمول ہے۔ محقق ابن الہمام نے ایک ضابطہ لکھا ہے کہ غرر کی دو قسمیں ہیں ایک غرر قولی دوسری غرر فعلی، غرر قولی کی وجہ سے چیز کو قضاءً بھی واپس کیا جا سکتا ہے غرر فعلی کی وجہ سے دیانۃً تو بائع پر واپس لینا ضروری ہے لیکن قاضی قضاء کے تحت اسکو واپس لینے پر مجبور نہیں کر سکتا

(۲) آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ فیصلہ بطور مصالحت کے فرمایا یعنی بطور صلح کے فرمایا کہ بائع یہ جانور واپس لے لے اور مشتری کی دلداری کے لئے بائع کو ایک صاع تمر دیدے بطور صلح کے اس طرح کا معاملہ ہمارے نزدیک بھی کیا جا سکتا ہے۔ قضاءً اس بات پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ فیصلہ بھی بطور قضاء شرعی کے نہیں تھا۔

لہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان رجلا اشتری غلاما فی زمن رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فکان عندما شاء اللہ ثم ردہ من عیب وجدہ فقضی رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بردہ بالعیب، فقال المقضی علیہ قد استغلہ فقال رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم: "الخراج بالضمان" رواہ الشافعی واحمد واصحاب السنن والحاکم وصححہ ابن القطان وقال الترمذی: حسن صحیح والعمل علیہ عند اہل العلم وقال الطحاوی تلقاہ العلماء بالقبول (من اعلاء السنن مختصرا ص ۷۰ تا ۷۳ ج ۱۴)

(۳) حضرت شیخ الہندؒ سے یہ جواب منقول ہے کہ ہمارے نزدیک یہ فیصلہ استحباب پر محمول ہے۔ استحباب سے مُراد غالبًا وہی صورت ہوگی جو دوسری توجیہ میں بیان ہوئی ہے یعنی مستحب ہے کہ دونوں رضامندی سے اس انداز سے مصالحت کرلیں۔

ملامسہ زمانہ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ کسی سودے کی بات ہو رہی ہوتی تو ایک فریق مبیع کو ہاتھ لگا لیتا اب یہ سمجھا جاتا کہ بیع لازم ہوگئی دوسرے فریق کو یہ بات ماننی پڑے گی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

منابذہ۔ مندرجہ بالا طریقہ سے بیع کو لازم کرنے کے لئے کوئی کنکری اٹھا کر پھینک دیتا اور سمجھتا کہ اب بیع پختہ ہو گئی ہے حالانکہ دوسرا فریق اس پر راضی نہیں۔ ان دونوں کے ناجائز ہونے کی علت یہ ہے کہ ان میں فریقین کی تراضی کا تحقق نہیں۔

عن ابی ھریرۃ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحصاۃ وعن بیع الغرر۔ ص۲۴۷

بیع الحصاۃ سے ارجح قول کے مطابق منابذہ ہی ہے۔ بیع الغرر کا لفظ بہت جامع ہے۔ بہت سی بیعوں کو شامل ہے مثلاً (۱) حبل الحبلہ کی بیع۔ (۲) فضاء میں اڑنے والے پرندہ کی بیع۔ (۳) مچھلی کی سمندر کے اندر بیع کرنا۔ (۴) معدوم کی بیع اسی طرح ہر وہ جس کا مستقبل مخدوش ہو۔ (۵) جس کے تسلیم پر قادر نہ ہو مثلاً عبدِ آبق کی بیع۔

وعنہ قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع فضل الماء۔ ص۲۴۸

پانی کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں ایک تو عام دریاؤں وغیرہ کا پانی ہے یہ پانی تو کسی کی ملک نہیں مباح عام ہیں نہ کوئی اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو اس کے استعمال سے منع کر سکتا ہے۔ جو پانی محرز ہو مثلاً اپنے برتنوں میں جمع کرلیا ہو ایسا پانی محرز کی ملک ہوجاتا ہے خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور بیچ بھی سکتا ہے لیکن اس کا بیچنا ناپسندیدہ اور خسیس حرکت ہے۔ کسی کی زمین میں کنواں یا چشمہ وغیرہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ یہ پانی اسی زمین والے کی ملک تو نہیں ہوگا البتہ وہ اس پانی کا زیادہ حقدار ہوگا لیکن اسکو بیچ نہیں سکے گا اسی طرح اگر کوئی مسافر وغیرہ وہاں پانی پینا چاہے تو اس کو روک نہیں سکتا اسی طرح جانوروں کو پلانا چاہے تو اس سے بھی منع کرنے کی اجازت نہیں[۱]

اس حدیث میں جو پانی کی بیع سے نہی ہے اس سے مراد وہ پانی ہے جو مملوک نہ ہو۔ اور فضل کی قید احترازی نہیں بلکہ زیادت تقبیح کے لئے اس کا اضافہ کیا گیا ہے کہ غیر مملوک پانی بیچنا تو ویسے ہی ناجائز ہے اور اگر وہ اپنی ضرورت سے زائد بھی ہو تو اس کی قباحت میں مزید اضافہ ہو جائے گا اس صورت میں یہ نہی تحریمی ہوگی۔

[۱] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۵۷، ۱۶۰ ج ۱۴۔

لایباح فضل الماء لیباع بہ الکلاء ص۲۴۸۔

بعض روایات میں "لایباع" کی جگہ لایمنع کے لفظ ہیں "لایمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلا" علامہ تورپشتی نے اسی لایمنع والی روایت کو ترجیح دی ہے اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ارض موات کو آباد کر کے اس میں کنواں کھودتا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ارد گرد جو گھاس والی زمین ہے یہاں پر جانور چرانے سے لوگوں کو منع کردے لیکن صراحۃً تو ان کو اس سے روک نہیں سکتا اس کے لئے حیلہ یہ کرتا ہے کہ جو لوگ وہاں جانور چرانے آتے ہیں ان سے کہتا ہے کہ گھاس بے شک چراؤ لیکن بعد میں میں اپنے کنوئیں سے تمہیں پانی نہیں لینے دوں گا۔ قریب اور بھی کوئی پانی کا انتظام نہیں ہے، گھاس چرنے کے بعد چونکہ عموماً جانوروں کو پیاس لگ جایا کرتی ہے اس لئے اگر پانی کا قریب انتظام نہ ہو تو وہاں جانوروں کو چرانا مشکل ہوتا ہے اس لئے جب یہ شخص ان کو پانی سے روکے گا تو نتیجہ کے اعتبار سے گھاس چرانے سے ہی روکنا ہوگا۔ "لیمنع بہ الکلاء" لام عاقبت کا ہے مطلب یہ ہے کہ اپنی ضرورت سے زائد پانی نہ روکو اس کا نتیجہ گھاس سے روکنا ہوگا[1]۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الکالیٔ بالکالیٔ ص۲۴۸

بیع الکالیٔ بالکالیٔ سے مراد دین کی بیع کرنا دین کے بدلہ میں یہ بیع مالم یقبض کے حکم میں ہی داخل ہے۔ بعض نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ فرض کیجئے عمرو نے زید کو دس گز کپڑا معین نوعیت کا دینا ہے اور بکر کو اس نے دس درہم دینے ہیں اب زید یہ کہتا ہے کہ میں نے جو دس گز کپڑا عمرو سے لینا تھا وہ تمہیں بیچتا ہوں ان دس درہم کے بدلہ میں جو تمہارے عمرو کے ذمہ ہیں یہ جائز نہیں[2]۔

عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع العربان ص۲۴۸۔

بیع العربان کی صورت یہ ہے کہ مشتری بائع کو پیشگی کچھ رقم دے دیتا ہے کہ اگر بیع ہوگئی تو اتنی رقم ثمن میں سے وضع کرلی جائے گی اور اگر بیع نہ ہوئی تو یہ رقم بائع کے پاس ہی رہے گی، وہ واپس نہیں دے گا۔ اجارہ وغیرہ میں بھی اس طرح کی صورت ہو سکتی ہے۔ بیع العربان حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ناجائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک جائز ہے ابن عمر وغیرہ بعض سلف سے بھی اس کا جواز منقول ہے۔ حنفیہ اور جمہور کا مستدل زیر بحث حدیث ہے اس پر اگرچہ بعض نے کچھ کلام کی ہے لیکن علماء نے اس کے تسلی بخش جواب دیدیئے ہیں[3]۔

---

[1] التعلیق الصبیح ص۳۲۳ ج ۳۔ [2] التعلیق الصبیح ص ۳۲۵ ج ۳۔ [3] دیکھئے اعلاء السنن ص۱۶۶، ص۱۶۷ ج ۱۴ (واستدل المجوزون بحدیث زید بن اسلم ولکنہ ضعیف)

عن علی قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المضطر الخ ص۲۴۸

بیع المضطر کی کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ بعض نے کہا کہ مضطر سے مُراد مکرہ ہے یعنی جس شخص کو اکراہ کے ساتھ بیع پر مجبور کیا گیا ہو اس سے بیع نہیں کرنی چاہیئے۔ بعض نے کہا بیع مضطر کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مصیبت میں ایسا مبتلا ہو جائے کہ گھر کی ضرورت کی چیزیں بھی بیچنے پر مجبور ہو جائے اور سستے داموں بیچنے کے لئے تیار ہو جائے ایسے شخص سے وہ چیز خریدنے کی بجائے ویسے ہی قرض وغیرہ دے کر تعاون کرنا چاہیئے۔ پہلی صورت میں یہ نہی تحریمی ہوگی اور دوسری صورت میں تنزیہی[1]

وعنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل سلف و بیع ولا شرطان فی بیع۔ ص۲۴۸

عقد میں شرط دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ شرط جو ملائم عقد ہو اس کی بعض نے علامت یہ بیان کی ہے کہ اس شرط کا تلفظ اور سکوت دونوں برابر ہوں[2] ایسی شرط عقد میں لگائی جائے تو جائز ہے خواہ ایک شرط ہو یا ایک سے زائد۔ دوسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور ان میں احد العاقدین کا نفع ہو ایسی شرط مفسدِ عقد ہوتی ہے۔

بیع کے فاسد ہونے کے لئے ایک ہی شرط فاسد کافی ہے یا کم از کم دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے اس میں حنفیہ شافعیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ شرطِ فاسد خواہ ایک ہو یا اس سے زائد بہرحال اس سے بیع فاسد ہو جائے گی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایک شرط فاسد سے بیع فاسد نہیں ہوتی بلکہ فساد کے لئے ضروری ہے کہ کم از کم دو شرطیں ہوں[3]

اس حدیث میں لفظ ہیں " لا شرطان فی بیع " حنابلہ وغیرہ تثنیہ کی شرط کو احترازی قرار دیتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایک شرط غیر ملائم ہو تو جائز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ قید احترازی نہیں اتفاقی ہے اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ اس حدیث کی بعض روایتوں میں لفظ ہیں " نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط[4] "۔

قید کو اتفاقی ماننے کی صورت میں حدیث کے پہلے حصہ کی تفسیر آسانی سے ہو جاتی ہے۔ حدیث کا پہلا حصہ ہے لا یحل سلف و بیع قرض اور بیع جائز نہیں حنفیہ اور جمہور کے نزدیک تو اس کا مطلب واضح ہے کہ ایک آدمی کسی کو قرض دیتا اور یہ شرط لگا دیتا ہے کہ تم اپنی فلاں چیز مجھے بیع دو اس طرح کرنا صحیح نہیں۔

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۲۵ ج ۳ بیع مضطر و بیع محتاج کے متعلق مزید تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۲۰۴ تا ۲۰۹ ج ۳۔ [2] التعلیق الصبیح ص ۳۲۶ ج ۳ [3] ایضاً ص ۳۲۷ ج ۳۔
[4] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۴۰ و ۱۴۶ تا ۱۴۸ ج ۱۴۔

لیکن حنابلہ کے مذہب پر یہ مطلب منطبق نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں شرط ایک ہی ہے وہ اس کی صورت یہ بناتے ہیں کہ پہلے کسی کو قرض دے دیا بعد میں اس کو کوئی چیز زیادہ قیمت پیچدی۔ جمہور کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے لیکن پہلی صورت بھی اس نہی میں داخل ہے ـــــــ عموم لفظ کا تقاضا بھی ہے اب دوسرا جملہ تعمیم بعد التخصیص کے قبیل سے ہوگا۔

جمہور کے نزدیک "شرطان" میں تثنیہ کی قید احترازی نہیں اس پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب یہ قید احتراز کے لئے نہیں ایک شرط بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح دو تو تثنیہ کا صیغہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ احتمال تھا کہ کسی کو یہ شبہ ہوجاتا کہ اگر عقد میں ایک ہی شرط غیر ملائم ہو اور اس میں احدالعاقدین کا نفع ہو تو ناجائز اور اگر دو شرطیں ایسی ہوں ایک میں ایک عاقد کا نفع ہو اور دوسری میں دوسرے کا تو جائز ہو۔ اس شبہ کو دور کرنے کے لئے فرمادیا ولاشرطان فی بیع۔

ولا ربح مالم یضمن۔ جو چیز ضمان میں نہ ہو اس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں یہ ایک ضابطہ کلیہ ہے جس کی کچھ وضاحت مصراۃ کے مسئلہ میں ہوچکی ہے۔ اسی ضابطہ کے تحت بیع قبل القبض بھی آجاتی ہے۔ طعام کی بیع قبل القبض سے نہی تو صریح حدیث کے اندر بھی موجود ہے اس لئے اس کے عدم جواز کے تمام فقہاء قائل ہیں۔ طعام کے علاوہ دوسری اشیاء میں یہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام مالک واحمد کے نزدیک یہ نہی مطعومات کے ساتھ خاص ہے امام اسحاق کے نزدیک یہ نہی طعام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مکیل اور موزون کا یہی حکم ہے۔ غیر موزون اور غیر مکیل اشیاء مثلاً کپڑے کی قبض سے پہلے بیع یا اس میں تصرف جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک ہر منقول چیز کا یہی حکم البتہ غیر منقول چیز خریدی تو اس میں تصرف قبض سے قبل جائز ہے۔ امام شافعی و محمد کے نزدیک یہ نہی تمام منقولات وغیر منقولات کو شامل ہے[1]

شیخین کا مذہب قوی ہے اس لئے کہ زیر بحث حدیث میں بیان کردہ ضابطہ کا تقاضا یہ ہے کہ ہر چیز کی بیع قبل القبض ناجائز ہونی چاہیئے لیکن اس عدم جواز کی علت یہ ہے کہ قبض سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ جس کا یہ شخص ضامن نہیں ہوتا غیر منقولات میں یہ علت موجود نہیں اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا احتمال بہت کم ہوتا ہے اس لئے اس کو مستثنیٰ کرلیا گیا۔

---

[1] مذاہب دیکھئے الکوکب الدری ص ۳۶۱ ج ۱ و بدایۃ المجتہد ص ۱۰۸ ج ۲۔

باب

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع الخ ص۲۴۹

تأبیر النخل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ نر درخت کی ٹہنی لے کر مقررہ وقت میں مادہ درخت کے ساتھ پیوند کردی جاتی ہے۔ اس سے درخت کی پیداوار میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص کھجور وغیرہ کا درخت خریدے اس پر پھل بھی ہو تو یہ پھل بائع کے ہوں گے یا مشتری کے؟ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی بات عقد میں طے ہوگئی ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اگر عقد کے اندر کوئی شرط نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک پھل کا مالک بائع ہی ہوگا خواہ یہ بیع تأبیر سے پہلے ہوئی ہو یا تأبیر کے بعد، کیونکہ بیع سے پہلے درخت اور پھل دونوں چیزیں بائع کی ملکیت میں تھیں اب بیع میں صرف درخت کا تذکرہ آیا ہے صرف درخت کی بیع ہوئی پھل کا مالک حسب سابق بائع ہی رہے گا۔ شافعیہ کے نزدیک اگر بیع تأبیر سے پہلے ہوئی ہو تو پھلوں کا مستحق مشتری ہوگا اور تأبیر کے بعد ہو تو اس کا مستحق بائع ہوگا بعد التأبیر والی صورت میں بھی اتفاق ہو کہ پھل بائع کے ہوں گے حدیث میں بھی اسی صورت کا ذکر ہے۔ قبل التأبیر والی صورت میں اختلاف ہے شافعیہ اس حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں۔ ہم کہیں گے کہ یہاں تابیر کی قید احترازی نہیں۔ چونکہ ان کے عرف میں بیع تابیر کے بعد ہی کی جاتی تھی اس لئے اظہار واقعہ کے لئے یہ قید لگائی۔

عن جابر انه كان يسير على جمل له قد اعيٰ فمر النبى صلى الله عليه وسلم به الخ ص۲۴۹

کوئی جانور اس شرط پر بیچنا کہ مشتری کو معینہ مدت تک اس پر سواری کا حق حاصل ہوگا جائز ہے یا نہیں؟ حنفیہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ شرط لگانا صحیح نہیں امام مالک کے نزدیک رکوب یسیر کی شرط جائز ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ شرط صحیح ہے اور اس کا ایفاء ضروری ہے۔ امام احمد اس زیر بحث واقعہ سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ سفر سے واپسی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابرؓ سے اونٹ خریدا تھا حضرت جابرؓ نے یہ شرط لگائی تھی کہ گھر پہنچنے تک میں اس پر سوار ہوں گا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط قبول فرمائی مدینہ پہنچ کر حضرت جابرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں یہ اونٹ پیش کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمن ادا کرنے کے ساتھ یہ اونٹ بھی واپس فرمادیا۔ جمہور کی طرف سے اس استدلال کے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہ حضرت جابرؓ کی خصوصیت تھی۔

(۲) یہاں یہ شرط صلب عقد میں نہیں تھی بلکہ عقد ہو چکنے کے بعد یہ بات ہوئی تھی چنانچہ حدیث کے لفظ بھی یہ ہیں قال فبعتہ فاستثنیت حملانہ إلی أھلی۔

(۳) اصل بات یہ ہے کہ یہ حقیقی بیع نہیں تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت وہ اونٹ خریدنا نہیں چاہتے تھے بلکہ اس بہانہ سے حضرت جابرؓ کی امداد کرنا چاہتے تھے چنانچہ آپ نے ثمن بھی اداء کردیا اونٹ بھی جابرؓ ہی کے پاس رہنے دیا۔ یہ جواب حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ نے دیا ہے۔

باب السلم والرھن

سلم کا لغوی معنی ہے سپرد کرنا اصطلاح میں سلم کا معنی بیع آجل بعاجل[۱] مثلاً ایک شخص دوسرے کو رقم دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک مہینہ کے بعد اتنی گندم تم مجھے دے دینا۔ بیع سلم کے جائز ہونیکی بہت سی شرطیں ہیں بعض اتفاقی ہیں بعض اختلافی، جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔ کبھی لفظ "سلف" بھی سلم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم اس حدیث سے سلم کی دو شرطیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ سلم فیہ کی مقدار متعین ہو دوسری یہ کہ ادائیگی کی مدت متعین ہو۔ دوسری شرط میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابوحنیفہ امام مالک اور جمہور اس شرط کے قائل ہیں امام احمد کے مذہب میں بھی صحیح یہی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اجل کا معلوم ہونا سلم میں شرط نہیں یہ حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

عن أبی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر یرکب بنفقتہ إذا کان مرھونا الخ ص ۲۵۰

مسئلہ کی وضاحت اور اختلاف ائمہ

رہن کی وجہ سے مرہون چیز پر دائن کا اصل حق تو یہ ہوتا ہے کہ وہ دین کی ادائیگی تک اس کو روکے رکھے، اس بات پر اتفاق ہے رکوب اور حلوب کے علاوہ مرتہن رہن سے انتفاع نہیں کرسکتا اگر کوئی شخص سواری یا دودھ والا جانور رہن رکھے تو مرتہن اس سے سواری کا یا دودھ کا فائدہ حاصل کرسکتا ہے

[۱] حاشیہ ھدایہ ص ۹۳ ج ۳۔

یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام احمد واسحاق کا مذہب یہ ہے کہ مرتہن رکوب اور حلوب کا فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جمہور کے نزدیک مرتہن مرہون چیز سے کسی قسم کا بھی انتفاع نہیں کرسکتا۔[1]

حنفیہ کی دلیل اگر وہ نفع حاصل کرے گا تو اس کا اصل سبب وہ دین ہوگا جو راہن کے ذمہ میں ہے اور یہ اصول ہے کل قرض جر نفعًا فہو ربا۔ چونکہ اس انتفاع کا باعث قرض ہے اس لئے یہ سود ہے۔

امام احمدؒ کی دلیل امام احمدؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ مرتہن اس سواری کے نفقات بھرے اور اس سے سواری یا دودھ پینے کا نفع اٹھائے۔

جوابات ① حدیث میں مرتہن کی تو تصریح نہیں ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں راہن مراد ہو یعنی راہن اس سے نفع حاصل کرسکتا ہے ضرورت کے موقعہ پر سواری جائز ہے۔ لیکن یہ جواب معقول نہیں کیونکہ بعض روایات میں مرتہن کی تصریح ہے۔

② حضرت گنگوہیؒ نے بڑا لطیف جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ مرتہن اس جانور سے نفع حاصل کرسکتا ہے بلکہ مرتہن کے لئے عدم جواز انتفاع تو طے شدہ بات ہے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راہن کو یہ جانور ایسے انداز سے نہیں دینا چاہیئے کہ دوسرا اس سے انتفاع نہ کرسکے بلکہ ایسے انداز سے دینا چاہیئے کہ دوسرا اس سے نفع حاصل کرسکے یعنی بطور رہن نہیں دینا چاہیئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ بطور عاریت دیا جائے۔

بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جب راہن انتفاع کی اجازت دے دے تو مرتہن کے لئے انتفاع جائز ہے، اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہاں عدم جواز انتفاع تو ربا کی وجہ سے ہے اور ربا میں اذن معتبر نہیں قرض کی وجہ سے نفع خواہ اذن سے ہو یا بغیر اذن کے بہر صورت ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ راہن کا اذن اس وقت معتبر ہے جبکہ نفع اٹھانا نہ مشروط ہو نہ معروف ہو ربا تب بنتا ہے جبکہ نفع کی شرط لگائی گئی ہو یا عرف کے اندر یہ بات رائج ہو۔

باب الاحتکار

احتکار باب افتعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے ھو حبس الطعام مع احتیاج الناس الیہ حتی یغلو۔

[1] بدایۃ المجتہد ص ۲۰۸ ج ۲۔

شریعت نے احتکار حرام قرار دیا ہے لیکن احتکار کی حرمت کے لئے چند شرطیں ہیں۔

(۱) احتکار اقوات کے اندر ہو یعنی ایسی چیز میں ہو جو اس علاقہ کی بنیادی غذا ہو۔ دوسری اشیاء ضرورت میں احتکار جمہور کے نزدیک حرام نہیں ہے بہائم کے چارہ میں بھی احتکار مکروہ ہے۔

(۲) جس مال میں ذخیرہ اندوزی کر رہا ہے وہ اس نے خریدا ہو، اگر اس نے خریدا نہیں بلکہ وہ غلہ اپنی زمین وغیرہ کا ہو تو اس میں احتکار کرنے پر یہ وعیدیں نہیں۔

(۳) وہ غلہ اسی شہر کا ہو اگر غلہ دوسرے شہر سے منگوایا ہو تو اس میں احتکار امام صاحب کے نزدیک جائز ہے امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بھی احتکار مکروہ ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ دیکھا جائے گا کہ جہاں سے غلہ لایا گیا ہے وہ جگہ کتنی دور ہے اگر وہ جگہ ایسی ہے کہ وہاں کا غلہ عموماً شہر میں آتا رہتا ہے تو اس میں احتکار جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔

(۴) اس احتکار سے ضررِ عامہ لازم آئے۔ اگر یہ احتکار لوگوں کی تنگی کا ذریعہ نہ ہو مثلاً شہر میں غلہ کی فراوانی ہو تو احتکار حرام نہیں[۱]

عن انس قال غلا السعر علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا اسعر لنا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص ۲۵۱

تسعیر کا حکم

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چیزوں کے نرخ بڑھ گئے تو لوگوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ چیزوں کے نرخ مقرر کر دیئے جائیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصل نرخ مقرر کرنے والی ذات حق تعالیٰ کی ہے۔ وہی نرخ زیادہ کرتے وہی کم کرتے ہیں، (میں لوگوں کے مال میں بلاوجہ دخل اندازی نہیں کرنا چاہتا) میں چاہتا ہوں کہ حق تعالیٰ سے اس حال میں ملوں کہ کسی کے خون یا مال کا مطالبہ میرے ذمہ میں نہ ہو۔

اصل اسلامی اصول یہی ہے کہ حکومت کو اشیاء کے نرخ مقرر نہیں کرنے چاہئیں بلکہ تجارت کو آزاد چھوڑ دینا چاہیئے، طلب و رسد کے فطری معاشی قانون کی وجہ سے نرخ خود ہی مناسب طریقے سے کم و بیش ہوتے رہیں گے، نرخ مقرر کرنا لوگوں کے مال میں بلاوجہ تصرف ہے جس کی اسلام میں اجازت نہیں۔ البتہ اگر کچھ لوگ اس آزادی سے غلط فائدہ اٹھانے لگ جائیں اور حق تعالیٰ کے بنائے ہوئے فطری قانون سے روگردانی کرنے لگ جائیں، چیزوں کے نرخ تاجروں کے مخصوص طبقہ کی منشاء کے مطابق کم و بیش ہونے لگیں اور تسعیر کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے حکومت دخل اندازی کر کے نرخ مقرر کر سکتی ہے

[۱] دیکھئے ہدایہ ۴۶۸، ۴۶۹ ج ۴۔

لیکن یہ تسعیر اسی وقت تک ہونی چاہیئے جب تک ضرورت ہو بلا ضرورت تسعیر جائز نہیں لأن الضرورات تتقدر بقدر الضرورت۔

قیمتوں کو کم کرنے کے لئے صحیح اسلامی طریق یہ ہے کہ تاجروں میں مسابقت و مقابلہ کی فضاء بنائی جائے چیزوں کی فراوانی کے اسباب پیدا کئے جائیں تجارت پر مخصوص طبقہ کی اجارہ داری نہ ہونے دی جائے نئے تاجروں کی حوصلہ افزائی کی جائے۔

باب الافلاس والانظار

افلاس سے یہاں مُراد یہ ہے کہ قاضی کسی شخص کے بارہ میں یہ فیصلہ کردے کہ یہ مفلس ہے اس کے پاس مال نہیں، اگر اس کے پاس کچھ مال ہو تو قاضی اس سے غرماء کے قرضے ادا کرائے گا ان کے حصوں کے برابر پھر اس کو مفلس قرار دے کر مال کمانے کے لئے مہلت دے گا اس عرصہ میں قرض خواہ اس کو تنگ نہیں کرسکتے۔

عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایما رجل أفلس فادرك رجل ماله بعينه فهو أحق به من غيره ص ۲۵۱

اگر کسی شخص کو مفلس قرار دیا گیا ہو، اس کے بعد غرماء میں سے کسی کو اپنی کوئی چیز بعینہ مفلس کے پاس مل جائے وہ شخص اس کو لے سکتا ہے یا نہیں؟ یہ چیز اس کے پاس پہنچنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں مثلاً

(۱) اس نے وہ چیز غصب کی ہو۔ (۲) عاریۃ لی ہو (۳) غریم نے اس کے پاس ودیعت رکھی ہو۔

(۴) مفلس نے اس سے وہ چیز خریدی لیکن ثمن ادا نہ کئے ہوں غصب، عاریت اور ودیعت کی صورت میں سب کے نزدیک وہ غریم اپنی چیز لے سکتا ہے دوسرے غرماء کا اس میں حق نہیں بیع کی صورت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک بیع کی صورت میں بھی غریم وہ چیز لے سکتا ہے وہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں یہ غریم اس چیز کا اکیلا حق دار نہیں بلکہ یہ اس میں اسوۃ للغرماء ہوگا یعنی یہ چیز بیچ کر سب کے حصوں کے تناسب سے ادائیگی کی جائے گی۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی مفلس قرار دیا جائے اور کوئی شخص اپنا مال بعینہ اس کے پاس پالے وہ مال اسی کا ہوگا۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غصب، عاریت اور ودیعت وغیرہ پر محمول ہے کیونکہ حدیث کے لفظ یہ ہیں" فادرك

رجل مالہ بعینہ" عاریت، غصب اور ودیعت کی صورت میں تو یہ چیز بعینہ اس کا مال ہے کیونکہ اسکی ملک اس پر باقی ہے تبدل ملک نہیں ہوا بیع کی صورت میں اس کو اس کا مال بعینہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ اب تبدل ملکیت ہو چکا ہے اور تبدل ملک سے احکام میں تبدیلی آجاتی ہے۔

اس حدیث کے غصب وغیرہ پر ہی محمول ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ طحاوی وغیرہ نے سمرۃ بن جندب کی ایک حدیث مرفوع نقل کی ہے جس کے لفظ یہ ہیں۔ من سرق لہ متاع أو ضاع لہ متاع فوجدہ عند رجل بعینہ فہو أحق بعینہ ویرجع المشتری علی البائع بالثمن [۱]

عن جابر كان لی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم دین فقضاء لی وزادنی ص۱۵۳

اگر بغیر شرط کے قرض کی ادائیگی کے وقت کچھ زیادہ دے دیا جائے تو وہ ربا نہیں ہوتا، ربا اس وقت بنتا ہے جبکہ پہلے سے صلب عقد میں اس کی شرط لگائی گئی ہو۔

عن حکیم بن حزام ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معه بدینار یشتری لہ به أضحیة الخ ص۲۵۴

حکیم بن حزام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جانور خریدنے کے لئے ایک دینار دے کر بھیجا، انہوں نے پہلے ایک دینار سے ایک جانور خریدا یہاں تک تو کیل پوری ہو گئی پھر انہوں نے یہ جانور دو دینار کا بیچ دیا اور ایک اور جانور ایک دینار کا خرید کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا اور ساتھ ہی ایک دینار بھی پیش کر دیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے برکت کی دعاء فرمائی اور وہ دینار صدقہ کر دیا۔ پہلے ایک دینار سے جانور خریدنے کے بعد جب انہوں نے اس کو دو دینار کے بدلہ میں بیچا تو اس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وکیل بالبیع نہیں تھے اور وہ جانور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل پر انکار نہیں فرمایا بلکہ برکت کی دعاء فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع باطل نہیں ہوتی۔ اسی قسم کا واقعہ فصل اول میں بحوالہ بخاری بھی آچکا ہے۔ فضولی اس کو کہتے ہیں جس کو عقد کا کسی نے وکیل نہ بنایا ہو نہ ہی اس کی اپنی چیز ہو، ایسے شخص کی بیع امام شافعی کے نزدیک باطل ہوتی ہے، حنفیہ کے نزدیک یہ بیع موقوف ہوتی ہے مالک کی اجازت پر۔ امام مالک کا مذہب امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ زیر بحث حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

[۱] شرح معانی الآثار ص ۲۴۴ ج ۲ وأخرجه البیہقی فی السنن الکبری (ص ۵۱ ج ۶) وأحمد فی مسندہ (اعلاء السنن ۳۸۳ ج ۱۴) [۲] اعلاء السنن ص ۱۵۲ ج ۱۴۔

باب الغصب والعارية

عن عمران بن حصين عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لاجلب ولاجنب ولاشغار فی الاسلام ومن انتھب نھبۃ فلیس منا ص ۲۵۵

اس حدیث کے تین حصے ہیں۔ آخری حصہ تو واضح ہی ہے پہلا حصہ ہے "لاجلب ولا جنب" جلب اور جنب کا لفظ کتاب الزکوٰۃ کے اندر بھی ہوتا ہے اور کتاب الجہاد باب السباق کے اندر بھی، دونوں جگہ اس کی تفسیر مختلف ہے، دونوں تفسیریں کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہیں۔

نکاح شغار اور اس کا حکم

حدیث کا دوسرا جملہ ہے "لا شغار فی الاسلام"

شغار کا لغوی معنی: شغار کا لفظ یا تو شغر البلد سے مأخوذ ہے یا شغر الکلب سے شغر البلد کا معنی ہے شہر کا بادشاہ سے خالی ہونا، شغر الکلب کا معنی ہے کتے کا ٹانگ اٹھا کر پیشاب کرنا۔

اصطلاحی معنی: یہاں شغار سے مراد نکاح کی ایک خاص قسم ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی یا بہن وغیرہ کا نکاح دوسرے شخص کے ساتھ اس شرط پر کرتا ہے کہ وہ بھی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح پہلے شخص کے ساتھ کرے اور دونوں طرف سے مہر بھی نہیں رکھا جاتا بلکہ ایک نکاح ہی کو دوسرے کا بدل اور مہر قرار دے لیا جاتا ہے۔ اس کی لغوی معنی کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے، یعنی جس طرح شہر بادشاہ سے خالی ہوتا ہے اسی طرح یہ نکاح ایک اہم چیز یعنی مہر سے خالی ہوتا ہے

حدیث کی وضاحت اور مذاہب ائمہ

حدیث میں ہے "لا شغار فی الاسلام" یہ نفی بمعنی نہی ہے، چنانچہ جامع ترمذی کی ایک روایت نہی کے صیغہ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے۔[1] اس بات پر سب فقہاء متفق ہیں کہ نکاح شغار ناجائز اور منہی عنہ ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ نہی بطلان عقد کا تقاضا کرتی ہے یا نہیں؟ امام شافعی کا مذہب اور امام احمد و اسحاق کی ایک روایت یہ ہے کہ یہ نہی بطلان عقد کا تقاضا کرتی ہے۔ ایسا نکاح باطل ہے سرے سے ہوتا ہی نہیں، امام مالک کے نزدیک ایسا نکاح ہو تو جاتا ہے لیکن اس کا فسخ واجب ہے قبل الدخول

---

[1] جامع ترمذی ص ۲۱۴ ج ۱

ہی فسخ واجب ہے یا بعد الدخول بھی، اس میں امام مالک کی دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دخول کر چکا ہو تو فسخ واجب نہیں اگر دخول نہ کیا ہو تو فسخ واجب ہے دوسری روایت یہ ہے کہ خواہ دخول کیا ہو یا نہ ہو بہرصورت فسخ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ، زہری، لیث بن سعد ابو ثور ابن جریر اور سلف کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ اور ممنوع تو ہے لیکن یہ نہی بطلان عقد کی مقتضی نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے اس طرح سے نکاح کر ہی لیا تو اگرچہ اس نے برا کیا لیکن نکاح منعقد ہو جائے گا اور دونوں طرف سے مہر مثل اداء کرنا ضروری ہو گا۔ امام احمد و اسحٰق کی بھی ایک ایک روایت اسی طرح ہے۔[1]

جواب حنفیہ وغیرہ کے خلاف یہ بات کہی جاتی ہے کہ انہوں نے حدیث کی مخالفت کی ہے حدیث میں تو نکاح شغار سے نہی ہے اور یہ لوگ اسے منعقد کرا رہے ہیں، حالانکہ بات بالکل واضح ہے کہ نہی کے مقتضاء پر تو حنفیہ نے بھی عمل کر لیا ہے ان کے نزدیک بھی اس طرح سے نکاح کرنا بری حرکت ہے باقی آگے حنفیہ اس نہی کو بطلان عقد کے لئے نہیں مانتے اس لئے کہ حنفیہ کا یہ اصول ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کے بطلان کی مقتضی نہیں جیسے ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا منہی عنہ ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح شغار میں خرابی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس میں مہر نہیں ہوتا ہم نے اس خرابی کی اصلاح کر کے یعنی مہر مثل واجب قرار دیکر نکاح کو منعقد کہا ہے، جس نکاح کو ہم منعقد کہہ رہے ہیں وہ درحقیقت شغار رہتا ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں تو مہر مثلی واجب ہے جبکہ نکاح شغار مہر سے خالی ہوتا ہے۔

عن الحسن عن سمرة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال إذا اتی احدکم علی ماشیة فإن کان فیھا صاحبھا فلیستأذنہ الخ ص۲۵۶

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جانوروں کے باڑے کے پاس سے گذرے اور ان جانوروں کا دودھ دوہنا چاہے تو اگر مالک وہاں موجود ہو تو اس سے اجازت لے لے اگر مالک نہ ملے تو تین مرتبہ آواز دے اگر کسی طرف سے جواب آئے تو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی جواب نہ آئے تو ان جانوروں کا دودھ پی سکتا ہے لیکن ساتھ لانے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح کا مضمون اس سے اگلی حدیث میں آ رہا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی باغ میں جائے تو وہاں پھل کھا سکتا ہے لیکن ساتھ نہیں لا سکتا۔ دو حدیثوں کے بعد رافع بن عمرو غفاری کی حدیث آ رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو پھل خود گرے ہوئے ہوں

[1] مذاہب از حاشیہ الکوکب الدری ص ۴۳۶ ج ۱۔

ان کو اٹھا کر کھا سکتا ہے خود درختوں سے اُتارنے کی اجازت نہیں۔

یہ حدیثیں بظاہر ان نصوص سے متعارض ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مسلمان بھائی کا مال اس کی اجازت اور طیب نفس کے بغیر استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس لئے بعض علماء نے اس کو جائع اور مضطر پر محمول کیا ہے حالت اضطرار میں بغیر پوچھے بھی اس طرح دودھ پی سکتا ہے اور پھل کھا سکتا ہے، لیکن اصل مالک کو اس کی ضمان دینا پڑے گی[۱] حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عرف میں اس طرح گذرنے والے کو گرے ہوئے پھل کھانے کی اجازت ہو یعنی اس طرح اگر کوئی کھالے تو مالک اس کو بُرا نہ محسوس کرتے ہوں تو کھانے کی اجازت ہے، کیونکہ یہاں مالک کی طرف سے دلالۃً اذن موجود ہے لہٰذا دوسری نصوص کے معارض نہ ہوا انصار کے عرف میں یہ بات تھی کہ وہ گری ہوئی کھجوریں وغیرہ کھانے سے کسی کو نہیں روکتے تھے۔ اسی طرح جائع کو لگے ہوئے پھل اُتار کر کھانے سے بھی نہیں روکتے تھے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت عنایت فرمادی یہ اجازت انصار کے عرف پر محمول ہے، جس علاقہ کا جس طرح کا عرف ہو اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا، ضابطہ یہی ہے کہ کسی کا مال استعمال کرنے کے لئے اذن ضروری ہے خواہ وہ اذن صراحۃً ہو یا دلالۃً۔ جس انداز سے عرف میں کھانے کا رواج ہو وہ دلالۃً اذن ہونے کا قرینہ ہوگا۔

باب الشفعۃ

شفعہ کا لغوی معنی ہے "ضم" ملانا۔ شفعہ کی اصطلاحی تعریفیں مختلف کی گئی ہیں حافظ عینیؒ نے احناف سے ایک تعریف یہ نقل کی ہے ھی تملك البقعة جبرا علی المشتری بما قام علیه[۱]۔ یعنی مشتری کوئی بقعہ خریدتا ہے بعض لوگوں کو شریعت یہ حق دیتی ہے کہ وہ مشتری کی رضاء کے بغیر اس سے وہ زمین یا مکان لے لے اتنے ہی ثمن کے بدلہ میں جتنے میں مشتری کو پڑی ہے۔ اس طرح سے اس زمین کا مکان کا مالک ہو جانا شفعہ کہلاتا ہے۔ لغوی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے کہ اس میں شفیع وہ خریدی ہوئی جگہ مشتری سے لے کر اپنی ملکیت کے ساتھ ملا لیتا ہے۔

شفعہ کی نفس مشروعیت پر تقریباً اجماع ہے۔ البتہ اس کی تفصیلات میں اختلاف ہوا ہے۔

غیر منقولہ چیز میں شفعہ

حنفیہ شافعیہ اور جمہور کے نزدیک شفعہ صرف غیر منقولہ جائیداد میں ہوتا ہے منقولہ چیزوں میں شفعہ کا حق نہیں ہوتا بعض حضرات

---

[۱] اوجز المسالک ص ۲۲۴ ج ۵۔

غیر منقولہ چیزوں میں بھی حق شفعہ کے ثبوت کے قائل ہیں۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کی اکثر احادیث میں دار، عقار، حائط وغیرہ کے لفظ آ رہے ہیں اس کے علاوہ ایک حدیث میں ہے لا شفعة إلا فی ـــــ ربع او حائط[1]۔ حضرت ابوہریرۃؓ کی ایک حدیث میں ہے لا شفعة إلا فی ـــــ دار أو عقار[2]۔

جو حضرات منقولہ چیزوں میں ثبوت شفعہ کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جو فصل ثانی میں بحوالہ ترمذی آ رہی ہے الشفعة فی کل شئ۔ جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کل حقیقی مُراد نہیں بلکہ کل اضافی مُراد ہے یعنی شفعہ غیر منقولہ جائیدادیں ہوتا ہے۔

اقسام شفعہ اور ان میں مذاہب ائمہ

حنفیہ کے نزدیک شفعہ تین قسم کے لوگوں کو ملتا ہے۔

(۱) شریک فی نفس المبیع یعنی بیچی جانے والی زمین یا مکان میں دونوں شریک ہوں۔

(۲) شریک فی حق المبیع یعنی بیچی جانے والی زمین یا مکان میں تو بائع اور شفیع شریک نہ ہوں البتہ راستہ پانی وغیرہ حقوق میں دونوں کی شرکت ہو۔

(۳) جار یعنی شفیع نہ بائع کے ساتھ بیچے جانے والے مکان میں شریک ہے نہ اس کے کسی حق میں صرف پڑوسی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ترتیب یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع شفعہ کا سب سے زیادہ حق دار ہے دوسرے نمبر پر شریک فی حق المبیع اور تیسرے نمبر پر جار کا حق ہے۔

جار کو حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک جار کو بھی حق شفعہ ملتا ہے (کما ذکرنا) ائمہ ثلثہ کے نزدیک جار کو حق شفعہ نہیں ملتا[3]۔

دلیل ائمہ ثلثہ

ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی حدیث سے قضی النبی صلّی اللہ

---

[1] اخرجہ البزار وقال فی الدرایۃ: "رجالہ اثبات" وفی التلخیص الحبیر: "بسند جید" اعلاء السنن ص ۱ ج ۱۷۔

[2] اخرجہ البیہقی (اعلاء السنن ص ۲ ج ۱۷) [3] شریک فی نفس المبیع کو تو بالاتفاق شفعہ ملتا ہے شریک فی حق المبیع کو شفعہ ملتا ہے یا نہیں چونکہ عام طور پر کتابوں میں خصوصاً کتب فقہ حنفی میں اختلافی مسئلہ کا عنوان شفعہ للجوار اختیار کیا گیا اس لئے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ خلیط فی حق المبیع کو حق شفعہ ملنا بھی اتفاقی مسئلہ ہے لیکن دوسرے مذاہب کی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں شفعہ صرف شریک فی نفس المبیع کے لئے ثابت ہے چنانچہ ابن قدامہ شروط شفعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: أحدھا أن یکون الملک مشاعاً غیر مقسوم فأما الجار فلا شفعة لہ وبہ قال عمر وعثمان .... ومالک والاوزاعی والشافعی الخ (مغنی ص ۳۰۸ ج ۵) اسی طرح اپنے

(باقی اگلے صفحہ پر)

عَلَیۡهِ وَسَلَّمَ بالشفعة فی کل مالم یقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة. اس سے معلوم ہوا کہ جب زمین تقسیم ہو جائے اور بائع و شفیع میں شرکت باقی نہ رہے تو اس صورت میں حق شفعہ نہیں ملتا۔

جواب ① "فلا شفعة" میں مطلق شفعہ کی نفی مقصود نہیں بلکہ خاص شفعہ کی نفی مقصود ہے یعنی وہ شفعہ جو شرکت فی المبیع کی وجہ سے ملتا ہے قرینہ اس کا یہ ہے کہ حدیث کے ابتدائی حصہ میں بات اسی

بقیہ صفحہ گزشتہ ؛ مذہب کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے ثبوت شفعہ کی علت بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وہٰذا لا یوجد فی المقسوم" (ص ۳۰۹ ج ۵) ابن رشد فرماتے ہیں۔ ذہب مالک والشافعی وأهل المدينة إلى أن لا شفعة إلا للشريك مالم يقاسم (بداية المجتهد ص ۱۹۳ ج ۲) معلوم ہوا کہ شریکین زمین تقسیم کرلیں تو حق شفعہ باقی نہیں رہتا خواہ حقوق میں شرکت باقی رہے، بلکہ عموماً شرکت فی الحقوق رہتی ہی ہے پھر صراحۃً فرماتے ہیں۔ قال أهل المدينة لا شفعة للجار ولا للشريك القاسم۔ غلط فہمی کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ حنفیہ کے ہاں جار کا لفظ خلیط فی حق المبیع کو شامل نہیں جبکہ دوسرے مذاہب کی کتب میں بعض اوقات خلیط فی حق المبیع کو بھی جار کہدیا جاتا ہے چنانچہ ابن قدامہ کی سابقۃ الذکر عبارت میں بھی خلیط فی نفس المبیع کا جار کے ساتھ تقابل کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ خلیط فی حق المبیع کو بھی شامل ہے۔ قاضی عیاض، حدیث جابر فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة کے متعلق فرماتے ہیں: "لو اقتصر فی الحدیث علی القطعة الأولی لکانت فیه دلالة علی سقوط شفعة الجوار ولکن اضاف الیها صرف الطرق والمترتب علی امرین لا یلزم منه ترتبه علی أحدهما (فتح الباری ص ۴۳۶ ج ۴) قاضی عیاض کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اگر شریکین اپنی زمین تقسیم کرلیں لیکن راستہ مشترک رہے تو اس صورت میں شفعہ کی نفی اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتی قاضی عیاض نے اس شفعہ کو شفعہ للجوار کا نام دیا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات شریک فی حق المبیع کو بھی جار کہدیتے ہیں خود صاحب ہدایہ نے امام شافعی کی جو دلیل بیان کی ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ان کے نزدیک خلیط فی حق المبیع کے لئے شفعہ نہیں ہونا چاہیئے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں لأن حق الشفعة معدول به عن سنن القیاس ...... وقد ورد الشرع به فیما لم یقسم وهذا لیس فی معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه فی الأصل دون الفرع (ص ۳۸۷ ج ۴) عدم لزوم مؤنۃ القسمۃ والی بات تو خلیط فی حق المبیع میں بھی موجود ہے چنانچہ اسی صفحہ کے حاشیہ نمبر ۱۲ میں ہے "ویفهم من جملة کلامه أن نزاعه لیس فی الجار وحده بل فیه وفی الشریک فی حق المبیع لأنه مقسوم أیضاً" الخ ابن قدامہ نے جو عقلی دلیل اپنے مذہب پر بیان کی ہے وہ صاحب ہدایہ والی دلیل کے قریب قریب ہی ہے۔

شفعہ کی ہو رہی ہے جو شرکت کی وجہ سے ملتا ہے ظاہر ہے اب نفی بھی اس شفعہ کی ہو گی جس کی بات چل رہی تھی جوار کی وجہ سے جو شفعہ ملتا ہے اس کی اس حدیث میں نفی نہیں۔

(۴) حضرت شاہصاحب فرماتے ہیں کہ یہاں دراصل اصطلاح کا فرق ہے فقہاء جار کو ملنے والے حق شراء کو بھی شفعہ کہتے ہیں جبکہ حدیث کی اصطلاح میں اس کو حق الجار کہا گیا ہے۔ اتنی بات بہرحال ثابت ہے کہ جار کو حق شراء ملے گا اس کا نام چاہے حق الجار رکھا جائے یا تبدیل کر کے حق شفعہ کہدیا جائے۔

دلائل احناف

شریک فی حق المبیع کے لئے حق شفعہ تو حضرت جابرؓ کی اسی حدیث سے بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں ہے فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعۃ "صرفت الطرق" کی قید سے معلوم ہوا کہ شفعہ کی نفی اس وقت ہے جبکہ راستے الگ الگ کر لئے جائیں، معلوم ہوا راستہ میں اشتراک کی صورت میں شفعہ کی نفی نہیں ہو گی اشتراک طریق بھی اشتراک فی حق المبیع کی ایک صورت ہے دوسرے حقوق میں اشتراک کا حکم اسی سے بطور دلالۃ النص معلوم ہو گیا[۱]

باقی وہ پڑوسی جو حق مبیع میں شریک نہ ہو اس کے لئے حق شفعہ صریح حدیثوں سے ثابت ہے۔ مثلاً فصل اول میں ابو رافع کی حدیث ہے بحوالہ بخاری "الجار أحق بسقبہ" اسی طرح فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی مرفوع حدیث ہے بحوالہ احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، دارمی "الجار أحق بشفعتہ" الخ اسی طرح ترمذی میں حضرت سمرہؓ کی ایک حدیث ہے "جار الدار أحق بالدار[۲]"

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنع جار جارہ أن یغرز خشبۃ فی جدارہ ص ۲۵۶

اگر کسی کی دیوار میں اس کا ہمسایہ کوئی لکڑی وغیرہ لگانا چاہے تو اس حدیث میں ہے کہ اس کو منع نہیں

---

[۱] چنانچہ شعبی کی ایک مرسل حدیث میں ہے "الشفیع اولی من الجار والجار اولی من الجنب" (أخرجہ ابن الجوزی فی التحقیق وأخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ عن ابن المبارک کذا فی اعلاء السنن ص ۱۷ ج ۱۷) اس میں تینوں قسم کے شفعوں کا بالترتیب اثبات کیا گیا ہے (جار سے مراد شریک فی حق المبیع ہے اور جنب سے مراد پڑوسی ہے) لیکن دوسری اور تیسری قسم کے مستحقین شفعہ کو لفظ شفیع کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ حق شراء تو ان کو بھی ملے گا لیکن ان کو شفیع نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف کا عنوان شفعۃ للجوار کو بنایا گیا ورنہ ان کتب میں تصریح ہے، شریکین کے زمین وغیرہ کو تقسیم کر لینے کے بعد شفعہ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔

[۲] اعلاء السنن ص ۶ ج ۱۷۔ [۳] جامع ترمذی ص ۲۵۳ ج ۱ وقال الترمذی حدیث سمرۃ حدیث حسن صحیح۔

کو نا چاہیئے جمہور علماء کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے، حسن اخلاق اور مروت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو منع نہ کرے امام احمد کے نزدیک یہ حکم وجوبی ہے[1]

باب المساقات والمزارعة

لغوی و اصطلاحی معنی مساقات باب مفاعلہ کا مصدر ہے اس کا مجرد "سقی" ہے۔ مساقات کا معنی ہے کوئی باغ کسی کو دیکھ بھال کے لئے دینا اس باغ کے پھلوں میں سے ایک متعین مثلاً حصہ کے بدلہ میں،

مزارعت کے اقسام و احکام کوئی زمین کسی کو کھیتی باڑی کیلئے بٹائی پر دینا مزارعت کہلاتا ہے۔ مزارعت کی تین قسمیں ہیں (۱) کراء الأرض بالنقد یعنی زمین کاشتکاری کے لئے دینا نقد رقم کے بدلہ میں یعنی ٹھیکہ پر دینا اس کے جواز پر تقریباً اجماع ہے۔ (۲) کراء الأرض ببعض الخارج یعنی زمین کاشتکاری کے لئے دینا اسی زمین کی پیداوار کے متعینہ حصہ کے بدلہ میں مثلاً نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ لیکن اسی کے ساتھ کوئی شرط فاسد بھی ہو، یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ (۳) کراء الأرض ببعض الخارج لیکن اس کے ساتھ کوئی شرط فاسد نہ ہو اس کے جواز میں اختلاف ہوا ہے امام احمد اسحاق اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم جائز ہے امام مالک کے نزدیک مساقات جائز ہے مزارعت جائز نہیں، امام شافعی کے نزدیک مزارعت بالاصالہ جائز نہیں تبعاً للمساقات جائز ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت کی یہ تیسری قسم مکروہ ہے۔

اہم اشکال اور اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مجھے ایک خلجان رہتا تھا کہ فقہ حنفی کی کتب میں پہلے تو لکھا جاتا ہے کہ مزارعت صاحبین کے نزدیک جائز ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں لیکن جب مزارعت کی تفصیلات لکھتے ہیں جزئیات میں صاحبین کے ساتھ امام صاحب کے اقوال بھی لکھتے ہیں کہ فلاں صورت امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور فلاں ناجائز، جب امام صاحب کے نزدیک اصل مزارعت ہی ناجائز ہے تو تفصیلات بیان کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب عموماً یہ دیا جاتا ہے کہ امام صاحب کو چونکہ اندازہ تھا کہ لوگ باز نہیں آئیں گے بلکہ کریں گے ہی اس لئے آپ نے اس کی جزئیات بیان فرما دیں لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پھر میں نے

---

[1] الکوکب الدری ص ۳۸۹ ج ۱۔

حاوی قدسی میں ایک عبارت دیکھی جس سے یہ عقدہ حل ہوگیا حاوی قدسی میں لکھا ہے کرھھا ابوحنیفة ولم یبنۃ عنہا اشد النہی[۱]۔ اس سے معلوم ہوا کہ مزارعت امام صاحب کے نزدیک جائز مع الکراہت ہے۔ نفس جواز کی وجہ سے آپ نے اس کے تفصیلی احکام بیان فرمائیے۔

حنفیہ کے مذہب کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک مزارعت جائز ہے، امام صاحب کے نزدیک جائز مع الکراہت ہے۔ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

دلیل جواز قائلین جواز کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں سے مزارعت کا معاملہ کیا تھا اس شرط پر کہ پیداوار نصف ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اس معاملہ کو خراج مقاسم پر محمول کرتے ہیں خراج کی دو قسمیں ہیں خراج مؤظف اور خراج مقاسم خراج مؤظف کی صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ پر کوئی خاص مقدار مقرر کردی جائے کہ ہر شخص کے بدلہ میں سالانہ اتنی مقدار دینی ہوگی اور خراج مقاسم یہ ہے کہ کوئی مقدار متعین نہ کی جائے بلکہ ان سے یہ کہدیا جائے کہ تمہاری زمینوں سے جو پیداوار ہوگی اتنا حصہ دے دینا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زمین ان کی ملک ہو۔ یہود خیبر کے ساتھ معاملہ کو بھی امام صاحب خراج مقاسم پر محمول کرتے ہیں صاحبینؒ اس کو مزارعت پر محمول کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خیبر صلحاً فتح ہوا تھا لہٰذا یہود اس زمین کے مالک تھے ان سے جو معاملہ ہوگا وہ خراج مقاسم ہی ہو سکتا ہے مزارعت نہیں ہو سکتا صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ خیبر عنوۃً فتح ہوا تھا ایسی صورت میں مفتوحہ زمینیں کفار کی ملک میں نہیں رہتیں مسلمانوں کی ملکیت میں آجاتی ہیں لہٰذا یہود خیبر کے ساتھ معاملہ مزارعت ہی ہو سکتا ہے خراج مقاسم نہیں۔

دلیل عدم جواز جو حضرات مزارعت کے جواز کے قائل نہیں ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے نہی فرمائی تھی مثلاً فصل اول میں رافع بن خدیج کی حدیث ہے۔

جواب قائلین جواز کی طرف سے احادیث نہی کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

① یہ نہی اس وقت ہے جبکہ مزارعت کے ساتھ شرط فاسد بھی ہو اس کا قرینہ رافع بن خدیج کی وہ روایت ہے جو فصل اول میں بحوالہ صحیحین مذکور ہے حضرت رافع فرماتے ہیں کان احدنا یکری ارضه فیقول هذه القطعة لی وهذه لك فربما اخرجت ذه ولم تخرج ذه فنهاهم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ نہی کی وجہ

---

[۱] فیض الباری ص ج ۳۔

یہ تھی کہ وہ زمین کا ایک حصہ مخصوص کر لیتے تھے کہ اس حصہ کی جو پیداوار ہوگی وہ میری ملک ہوگی اور باقی حصہ کی پیداوار کاشتکار کی ہوگی، ظاہر ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اس شرط کے ساتھ مزارعت کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں۔

(۲) یہ نہی تحریمی نہیں تھی بلکہ نہی ارشادی یا تنزیہی تھی مقصد حسنِ اخلاق اور مروت کی تعلیم دینا تھا کہ اگر یہ زمین تمام ضرورت سے زائد ہے تو اپنے مسلمان بھائی کو ویسے ہی کاشت کے لئے دے دو معاوضہ لینے کی کیا ضرورت ہے، چنانچہ فصل اوّل ہی میں حضرت ابن عباس کا ارشاد بحوالہ صحیحین مذکور ہے۔

إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینہ عنہ ولکن قال أن یمنح أحدکم أخاہ خیر لہ من أن یأخذ علیہ خرجًا معلومًا۔

یاد رہے کہ اپنی ضرورت سے زائد زمین دوسرے کو بلا عوض دینا مستحب ہے ضروری نہیں چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر کی مرفوع حدیث بحوالہ صحیحین آرہی ہے من کانت لہ أرض فلیزرعہا أو لیمنحہا أخاہ فإن أبی فلیمسک أرضہ۔

باب احیاء الموات والشرب

موات بفتح المیم ایسی بے آباد زمین جو مباح ہو کسی کی ملکیت میں نہ ہو۔ احیاء موات سے مراد ہے ایسی زمینوں کو آباد کرنا۔ شِرب بکسر الراء پانی کی نوبت اور باری کو کہتے ہیں۔

اگر کوئی شخص کوئی بے آباد مباح زمین آباد کرلے تو وہ بغیر اذن امام کے اس کا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ امام احمد و شافعی اور صاحبین کے نزدیک اذن امام کے بغیر ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک مالک ہونے کے لئے اذن امام شرط ہے۔ امام مالک سے ایک روایت ہے کہ اگر ایسی زمین شہر کے قریب ہو تو اذن امام ضروری ہے اگر شہر سے دور ہو تو اذن ضروری نہیں[1]۔

صاحبینؒ اس باب کی پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں "من عمّر أرضا لیست لأحد فھو أحق" صاحبینؒ اس حدیث کو تشریع عام پر محمول کرتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تشریع عام نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بطور امام اعلانِ اذن تھا، لہٰذا اگر امام کی طرف سے اذن ہوگا تو اس کا مالک بن جائے گا ورنہ نہیں، امام صاحب کی طرف سے یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ احادیث میں "أحییٰ" یا "عمّر" سے مراد ہے کہ احیاء کی شرائط پوری کرلے۔ احیاء کی شرطوں میں سے ایک اذن امام بھی ہے۔

[1] بذل المجہود ص ۱۶۹ ج ۵۔

امام صاحب کی دلیل اس سے اگلی حدیث ابن عباس ہے "لاحمی إلا للہ ورسولہ" (رواہ البخاری) مطلب اس کا یہ ہے کہ عام آدمی کو یہ حق حاصل نہیں کہ مباح زمین میں اپنے لئے کوئی چراگاہ مخصوص کرے اللہ اور رسول کو یہ حق حاصل ہے، مراد یہ ہے کہ ان کے نائبین یعنی ائمہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ کوئی چراگاہ کسی کے لئے مخصوص کردیں مثلاً کوئی چراگاہ مجاھدین کے لئے مخصوص کردیں، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مباح زمینوں کا معاملہ امام کے اختیار میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے اذن کے بغیر کوئی کسی زمین کا مالک نہیں بن سکتا۔

عن عروۃ قال خاصم الزبیر رجلا من الأنصار فی شراج من الحرۃ ص۲۵۹

پانی کی تقسیم کا ضابطہ یہ ہے کہ جس طرف سے پانی آرہا ہے اس طرف سے پانی کی تقسیم شروع کرتے ہیں اعلی یعنی جس کی زمین پہلے ہے پہلے اس کا حق ہوتا ہے، وہ اپنے کھیت وغیرہ منڈیر تک بھرلے تو پھر پانی اسفل کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔ اس حدیث میں حضرت زبیر کی جس مخاصمت کا ذکر ہے اس میں حضرت زبیرؓ کی زمین اعلیٰ تھی یعنی پہلے تھی اور انصاری کی اسفل تھی، قاعدہ کی رو سے تو یہ فیصلہ ہونا چاہیئے تھا کہ حضرت زبیرؓ پہلے اپنی زمین جلد تک بھرلیں پھر اس آدمی کے لئے پانی چھوڑیں لیکن یہ انصاری چاہتا تھا کہ زبیر بالکل پانی نہ لیں، آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے درمیانہ سا راستہ نکالا کہ زبیر اپنے کھیت منڈیر تک تو نہ بھریں بلکہ اتنا پانی دے لیں کہ خشک نہ ہونے پائیں۔ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے زبیر کو اپنا حق چھوڑنے پر آمادہ کیا تھا اس کے باوجود اس شخص نے یہ بات کہی کہ آپ نے اپنے رشتہ دار اور پھوپھی کا بیٹا ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے، اس پر آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ناراض ہوکر اس کو جو رعایت دی تھی وہ واپس لے لی اور زبیر سے کہا کہ تم اپنا حق پورا وصول کرو۔ آپ نے ناراضگی کی وجہ سے اس شخص کا حق دبایا نہیں بلکہ اس کو جو رعایت دی تھی وہ واپس لی ہے۔ کیونکہ اس کی بات سے پتا چلتا تھا کہ یہ اس رعایت کا مستحق نہیں ہے۔ شاید یہ شخص منافق ہو۔ انصار کے قبیلہ میں سے ہونے کی وجہ سے اس کو انصاری کہدیا گیا ہو۔

عن ابیض بن حمال المأربی أنہ وفد إلی رسول اللہ صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم فاستقطعہ الملح الخ ص۲۵۹

کانوں کی دو قسمیں ہیں بعض وہ کانیں ہوتی ہیں جس سے مال بلا مشقت نکالا جا سکتا ہے دوسری وہ جن سے مال نکالنے کے لئے محنت کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی کان امام کسی کو دے سکتا ہے پہلی قسم کی نہیں دے سکتا۔ ابیض بن حمال کو جو کان دی تھی اس کے بارہ میں پہلے نبی کریم صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ سمجھا تھا کہ شاید یہ کان دوسری قسم کی ہے اس لئے ان کو دی تھی لیکن جب پتا چلا کہ پہلی قسم کی ہے تو واپس لے لی۔

مالم تنلہ أخفاف الإبل۔ أخفاف الإبل نہ پہنچنے سے مراد یہ ہے کہ وہ زمین شہر سے دور ہو، شہر کی

اس سے متعلق نہ ہوں ایسی زمین کا احیاء کیا جا سکتا ہے۔

وعادی الأرض لله ورسوله ثم هي لكم مني، عادی نسبت ہے قوم عاد کیطرف، عادی الأرض سے مراد وہ قدیم زمین ہے جس کا مالک معلوم نہ ہو۔ اس کے بارہ میں فرمایا کہ یہ زمین اللہ نے رسول کی ہے پھر میری طرف سے تمہیں دی جاتی ہے اس سے امام صاحبؒ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ احیاء موات کیوجہ سے مالک ہونے کے لئے اذنِ امام شرط ہے۔

باب العطایا

عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم العمری جائزة ص ۲۶۔

عمری کا حکم

عمری فعلی کے وزن پر اسم مصدر ہے اس کا معنی ہے کسی کو عمر بھر کے لئے اپنا گھر دے دینا، عمری کی تین صورتیں ہیں۔

① مُعمِر یوں کہتا ہے کہ یہ گھر میں نے تمہیں عمر بھر کے لئے دے دیا اور تیرے مرنے کے بعد یہ گھر تیرے ورثہ کا ہوگا۔

② مُعمِر کہتا ہے أعمرتک هذه الدار۔ اس کے ساتھ کوئی قید ذکر نہیں کرتا نہ یہ کہتا ہے کہ تیرے مرنے کے بعد تیرے ورثہ کا ہوگا نہ یہ کہتا ہے کہ میرا ہوگا۔

③ مُعمِر کہتا ہے أعمرتک هذه الدار لیکن اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دیتا ہے کہ تیرے مرنے کے بعد یہ گھر میرا ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک تینوں صورتوں میں یہ گھر معمر لہ کی ملک ہو جائے گا۔ معمر لہ کے مرنے کے بعد اس کے ورثہ کا ہوگا پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے تیسری صورت میں بھی حنفیہ کے نزدیک یہ ہبہ اور تملیک العین ہے یہ ایک ایسا ہبہ ہے جس کے ساتھ شرطِ فاسد لگ گئی ہے اور ہبہ کے ساتھ شرط فاسد لگ جائے تو ہبہ صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کا اصح قول بھی حنفیہ کی طرح ہے، دوسری صورت میں امام شافعی کے اور بھی اقوال ہیں جن کو امام نووی نے اقوال قدیمہ قرار دیا ہے۔ امام احمد کے نزدیک عمری مطلقاً صحیح ہے۔ عمری مقیدہ صحیح نہیں۔ امام مالک کی اشہر روایت یہ ہے کہ عمری سے ملک رقبہ حاصل نہیں ہوتی صرف ملک منافع حاصل ہوتی ہے[1]

اس باب کی اکثر احادیث حنفیہ اور جمہور کی تائید کر رہی ہیں، مثلاً حضرت جابرؓ کی حدیث بحوالہ مسلم حضرت جابرؓ ہی کی ایک اور حدیث من أعمر عمری فهی للذی أعمر حیا ومیتا ولعقبه۔

---

[1] مذاہب دیکھئے شرح مسلم للنووی ص ۳۸ ج ۲۔

دفع تعارض زیر بحث حدیث میں العمری جائزۃ اور فصل ثانی میں حضرت جابرؓ کی حدیث آرہی ہے لاتُعمِروا اس میں عُمریٰ سے نہی ہے۔ بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہوا۔ اس کا حل یہ ہے کہ جائزۃ سے مُراد ہے نافذۃٌ اور جس حدیث میں نہی ہے وہاں نہی ارشادی ہے، مطلب یہ ہوا کہ عمریٰ کرنا تو نہیں چاہیئے کیونکہ تمہاری مصلحت کے خلاف ہے لیکن اگر کوئی کرلے تو نافذ ہوجائے گا۔

وعنه عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم العمریٰ جائزۃ لأهلها والرقبیٰ جائزۃ لأهلها صنا۲۶

رقبیٰ کا حکم رقبیٰ کا معنی ہے کسی کو یہ کہنا کہ یہ چیز میں تجھے دیتا ہوں اس شرط پر اگر تو پہلے مرگیا تو یہ چیز میری ہوگی، اور اگر میں پہلے مرگیا تو تیری ہوگی۔ یہ لفظ رقوب سے مشتق ہے جس کا معنی ہے انتظار کرنا۔ یہاں بھی چونکہ ہر شخص دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے اس لئے اس کو رقبیٰ کہتے ہیں

رقبیٰ کے حکم میں بھی علماء کا اختلاف ہوا ہے ———————— امام شافعیؒ،

امام احمد اور امام ابویوسف کے نزدیک رقبیٰ عُمریٰ کے حکم میں ہے جس کو وہ دار وغیرہ دیا ہے اسکی ملک ہوجائیگا۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام محمد کے نزدیک رقبیٰ باطل ہے۔ یعنی یہ چیز رقبیٰ کرنے والے کی ملک میں رہے گی۔

اختلاف کا منشاء رقبیٰ کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ رقبیٰ کی دو تفسیریں ہوسکتی ہیں ایک کے مطابق باطل ہونا چاہیئے اور دوسری کے مطابق نافذ ہونا چاہیئے۔

(۱) پہلی تفسیر یہ ہے کہ رقبیٰ میں جو لفظ کہے گئے ہیں ان کی حقیقت ہبہ اور تملیک عین ہے۔ اس تفسیر کے مطابق رقبیٰ جائز ہونا چاہیئے کیونکہ یہ ہبہ مشروطہ بشرط فاسد ہے ایسا ہبہ صحیح ہوجاتا ہے اور شرط باطل ہوجاتی ہے، جن حضرات نے اس کو جائز کہا ہے وہ اسی تفسیر کے پیش نظر کہا ہے۔

(۲) دوسری تفسیر کے مطابق اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ میری موت تک تم یہ گھر استعمال کرتے رہو اگر میں تم سے پہلے مرجاؤں تو یہ گھر تمہارا ہوجائے گا اور اگر تم پہلے مرگئے تو گھر میری ہی ملک رہے گا، گویا یہ عاریۃ فی الحال اور وصیت مشروط فی المآل ہے اس تفسیر کے مطابق رقبیٰ باطل ہونا چاہیئے کیونکہ عاریت میں تملیک عین ہوتی نہیں نیز اس میں قمار بھی ہے کیونکہ ملکیت کو معلق کیا گیا ہے ایسی چیز کے ساتھ جس کا وقوع خطرے میں ہے۔ جن حضرات نے اس کو باطل یعنی غیر مفید للملک کہا ہے ان کے پیش نظر رقبیٰ کی یہ دوسری تفسیر تھی۔

اس تقریر سے احادیث میں تعارض کا شبہ بھی ختم ہوگیا کہ بعض احادیث میں رقبیٰ کو جائز کہا گیا ہے اور بعض میں باطل، اس لئے کہ جن احادیث میں جائز کہا گیا ہے وہ پہلی تفسیر کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔ اور جہاں باطل

۱ۂ الکوکب الدری ص ۳۸۹ ج ا۔

کہا گیا ہے وہ دوسری تفسیر کے مطابق کہا گیا ہے ــــــ بعض چیزوں میں عرف بدلتا رہتا ہے ایک عرف میں اس کی حقیقت اور ہوتی ہے اور دوسرے میں اور، عرف کے بدلنے سے احکام بھی مختلف ہوجاتے ہیں۔

باب

عن ابن ــــ عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العائد فی ھبته کالکلب یعود فی قیئه ص ۲۶۰

رجوع فی الہبہ کسی کو کوئی چیز صدقہ کے طور پر دے کر واپس لینا بالاتفاق ناجائز ہے، رجوع فی الہبہ کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے، شافعیہ کے نزدیک رجوع فی الہبہ نہ قضاءً جائز ہے نہ دیانۃً، البتہ والد اپنے بیٹے کو دیئے ہوئے سے رجوع کرسکتا ہے، حنفیہ کے نزدیک موہوب لہ کے قبضہ کرلینے کے بعد دیانۃً تو رجوع نہیں کرسکتا البتہ قضاءً رجوع کرسکتا ہے۔

دلیل احناف (۱) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث جس کی تخریج حاکم وغیرہ نے کی ہے "من وھب ھبۃً فھو أحق بھا مالم یثب[1] منھا۔

(۲) طحاوی وغیرہ میں اس موضوع پر حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار موجود ہیں[2]۔

دلیل شافعیہ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے ہبہ سے رجوع کرنے والا کتے کی طرح ہے جو قے کرکے دوبارہ چاٹتا ہے۔ نیز فصل ثانی کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث آرہی ہے۔ لا یرجع أحد فی ھبۃ إلا الوالد من ولدہ۔

جواب زیر بحث حدیث ابن عباس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ہمارے نزدیک دیانت پر محمول ہے، اس حدیث سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ رجوع فی الہبہ کرنا غیر مستحسن فعل ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ دیانۃً ہمارے نزدیک بھی رجوع جائز نہیں ہے۔

مذہب حنفی کی مزید وضاحت حنفیہ کے نزدیک رجوع فی الہبہ قضاءً کرسکتا ہے بشرطیکہ مانع موجود نہ ہو مانع سات ہوسکتے ہیں یاد داشت کی آسانی کے لئے ان کو اس مجموعہ میں جمع کردیا گیا ہے د مع خزقہ۔

---

[1] رواہ الحاکم وقال ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین وروی بمعناہ عن ابن عباس مرفوعاً أخرجه الدارقطنی و أبی ھریرۃ اخرجه ابن حزم (کذا فی اعلاء السنن ص ۱۰۳ - ۱۰۵ ج ۱۶) [2] شرح معانی الآثار ص ۲۰۰ ج ۲)

(۱) دال سے مراد ہے زیادتِ متصلہ ہے موہوب لہٗ نے موہوب پر ایسی زیادتی کر دی جس کو علیحدہ نہ کیا جا سکتا ہو مثلاً زمین ہبہ کی گئی تھی اس پر تعمیر کر لی۔

(۲) میم سے موت أحد العاقدین کی طرف اشارہ ہے۔

(۳) عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے، اگر موہوب لہٗ نے واہب کو ہبہ کا عوض دے دیا تو رجوع نہیں کر سکتا۔

(۴) خا خروج عن الملک کی طرف اشارہ ہے، اگر موہوب، موہوب لہٗ کی ملک سے نکل چکا ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا۔

(۵) زاء زوجیت کی طرف اشارہ ہے۔ زوجین ایک دوسرے سے رجوع فی الہبہ نہیں کر سکتے۔

(۶) قاف سے قرابت محرمہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی موہوب لہٗ اور واہب ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہیں۔

(۷) ہاء سے مُراد ہلاک موہوب ہے۔

ایک اشکال اور جواب

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر واہب اور موہوب لہٗ کے درمیان قرابت محرمہ ہو تو رجوع نہیں ہو سکتا ہے حضرت سمرۃ بن جندبؓ کی مرفوع حدیث بھی ہے "إذا کانت الهبة لذی رحم محرم لم یرجع فیها"[1] اس سے معلوم ہوا کہ والد بھی اپنے بیٹے کو ہبہ کر کے واپس نہیں لے سکتا جبکہ فصل ثانی میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث لایرجع أحد فی هبته إلا الوالد من ولده۔

اس کا جواب یہ ہے کہ والد جو اپنے بیٹے سے چیز واپس لے سکتا ہے وہ بطور رجوع فی الہبہ کے نہیں بلکہ علاقۃ البنوۃ کی وجہ سے اور أنت ومالک لأبیک کے اصول کے ماتحت ہے۔ "إلا الوالد" الخ میں استثناء منقطع ہے، اس استثناء منقطع کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ چونکہ ذی رحم محرم سے رجوع فی الہبہ کرنے سے ممانعت ہے اس لئے والد کو یہ چیز لیتے وقت ہچکچاہٹ ہو سکتی تھی اس لئے استثناء کر دیا۔

عن النعمان بن بشیر أن أباه أتی به إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال إنی نحلت ابنی هذا غلاما الخ ص۲۶۱

نعمان بن بشیرؓ کے والد ان کو غلام ہبہ کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو گواہ بنانا چاہتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ اپنی دوسری اولاد کو بھی دے رہے ہو انہوں نے عرض کیا نہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا اشہد علی جور"۔ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اولاد کو کوئی چیز دیتے ہوئے برابری کرنا مستحسن ہے۔ ایسے نہیں کرنا چاہئے کہ بعض اولاد کو تو کوئی چیز دی جائے اور بعض کو نہ دی۔ لیکن کیا ایسا کرنا حرام ہے یا مکروہ۔ امام احمد کی رائے

---

[1] اخرجہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری وأقرہ علی ذلک الذہبی (اعلاء السنن ص ۱۱۱ ج ۱۶)

یہ ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے حنفیہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، تسویہ مستحب ہے ضروری نہیں۔ امام احمد استدلال کرتے ہیں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس ارشاد سے "لا أشہد علی جور" اس میں اس قسم کے ھبہ کو جور یعنی ظلم کہا گیا ہے۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا تھا "اشہد علیہ غیری" اگر یہ معاملہ بالکل حرام ہوتا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہ نہ فرماتے کہ میرے علاوہ کسی اور کو اس کا گواہ بنالو۔ "لا اشہد علی جور" سے استدلال کا امام نووی نے یہ جواب دیا ہے جور کا معنی ہے خروج عن الاعتدال یہ مکروہ اور حرام سب کو شامل ہے۔

باب اللقطۃ

لقطہ گری پڑی چیز کو کہتے ہیں اس میں اہل لغت کے ہاں مشہور لغت لام کے ضمہ اور قاف کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ بعض نے بسکون القاف بھی نقل کیا ہے۔ اگر یہ لام کے سکون کے ساتھ ہو تو یہ فُعلۃٌ بمعنی مفعولٌ ہوگا جیسے ضُحکۃ و قدوۃ اور اگر قاف کے فتح کے ساتھ ہو تو فاعل کے معنی میں ہوگا۔ (جیسے ہُمَزۃ، لُمَزۃ) یعنی تلاش کرنے والی چیز اب اس کو لقطہ کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ گویا یہ بھی بزبان حال اپنے مالک کو تلاش کرتی ہے۔

اگر کسی کو کوئی گری پڑی چیز ملے تو اٹھالینی چاہیئے یا نہیں؟ اس میں مختار یہ ہے کہ اگر اس کو یہ توقع ہو کہ صحیح طریقوں کے مطابق اس کی تشہیر وغیرہ کر سکوں گا۔ اور اس کے حقوق اداء کر سکوں گا تو اٹھالے ورنہ نہ اُٹھائے۔

اگر اس نے گری پڑی چیز اٹھالی تو اگر وہ ایسی تافہ اور کم قیمت چیز ہے کہ اس کے بارے میں یقین ہے کہ اس کا مالک اس کو تلاش نہیں کرے گا تو اس کو اٹھا کر بغیر تشہیر اپنے استعمال میں لے آنا صحیح ہے تشہیر واجب نہیں اس باب کے آخر میں حضرت جابرؓ کی حدیث آرہی ہے رخص لنا رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم فی العصا والسوط والحبل و اشباھہ یلتقطہ الرجل وینتفع بہ، اس حدیث کا بھی یہی مطلب ہے

اگر اس طرح کی چیز نہ ہو تو تشہیر واجب ہے کتنی دیر تشہیر کرے بعض احادیث میں ایک سال تشہیر کا حکم ہے۔ بعض میں تین سال تشہیر کا حکم ہے۔ فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں راجح اور مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ مبتلی بہ کے ظن پر چھوڑ دیا جائے کوئی خاص مدت کی تعیین نہ کی جائے جب تک مبتلی بہ کو یہ ظن غالب نہ ہو جائے کہ اس کا مالک اب نہیں آئے گا تشہیر کرتا ہے۔ چیز اور حالات اور علاقہ وغیرہ کے بدلنے سے یہ مدت بدل سکتی ہے۔

باب الفرائض

فرائض "فریضۃ" کی جمع ہے جس کا معنی ہے مقرر کردہ چیز۔ یہاں فرائض سے مراد ہے "المقدرات الشرعیۃ فی المتروکات المالیۃ[1]"

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحقوا الفرائض باھلھا فما بقی فھو لأولی رجل ذکر ص۳۸۸۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ذوی الفروض کے حصے ادا کرنے کے بعد بقیہ مال میت کے رشتہ میں سب سے قریبی مرد یعنی عصبہ کو دیا جائے۔ ذوی الفروض سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے حصے قرآن کریم میں مقرر کر دیئے گئے ہیں جیسے اب، اُم، زوج زوجہ وغیرہ۔

یہاں حدیث میں لفظ ہیں "فما بقی فھو لأولی رجل ذکر" اس پر سوال ہو سکتا ہے کہ رجل کہدینے کے بعد ذکر کہنے میں کیا نکتہ ہے صرف رجل کہدینے سے مفہوم اداء ہو سکتا تھا اس سوال کے علماء نے مختلف جواب دیئے ہیں۔

(۱) "ذکر" کا لفظ محض تاکید کے لئے ہے۔ (۲) خنثی سے احتراز مقصود ہے۔ (۳) رجل کا اطلاق بعض اوقات صرف بالغ مرد پر ہوتا ہے ذکر کا اضافہ کر کے بتا دیا کہ اصل مدار حکم ذکورت ہے یعنی مذکر ہونا ہے خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر بہر صورت عصبہ ہونے کی وجہ سے اس کو حصہ ملے گا۔ زمانہ جاہلیت کے اندر رواج تھا کہ صرف بڑے مرد کو حصہ دیتے تھے صغیر کو نہیں دیتے تھے، اس لئے اس لفظ کے اضافہ کی ضرورت پیش آئی۔

عن أسامۃ بن زید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم ص۲۶۳

توریث المسلم من الکافر

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا، مسلمان بھی کافر کا وارث ہو سکتا ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مسلمان بھی کافر کا وارث نہیں ہو سکتا حضرت معاویہؓ اور حضرت معاذ وغیرہ بعض سلف کے نزدیک مسلمان کافر کا وارث ہوگا۔ زیر بحث حدیث جمہور کی دلیل ہے۔

[1] التعلیق الصبیح ص ۳۸۸ ج ۳۔

عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مولى القوم من أنفسهم۔

مولیٰ سے مراد یہاں پر معتق یعنی آزاد کردہ غلام ہے۔ یہاں یہ حدیث لاکر یہ بتانا ہے کہ آزاد کردہ غلام کا اگر کوئی عصبہ یا نسب نہ ہو تو آزاد کرنے والے کو عصوبت کی وجہ سے میراث ملے گی۔

بعض نے "من أنفسهم" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ کسی قوم کے موالی یعنی آزاد کردہ غلام عام احکام میں اسی قبیلہ کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا ہاشمی کا مولیٰ زکوٰۃ نہیں لے سکتا۔

عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن أخت القوم منهم۔

توریث ذوی الأرحام

ذوی الأرحام سے مراد میت کے وہ قرابت دار ہیں جو نہ ذوی الفروض میں سے ہوں اور نہ ہی کسی قسم کے عصبہ ہوں۔ اگر میت کے ذوی الفروض اور عصبات موجود ہوں پھر میراث انہی میں تقسیم ہوگی ذوی الأرحام کو بالاتفاق حصہ نہیں ملے گا۔ لیکن اگر ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں اور ذوی الأرحام ہوں مثلاً میت کا ماموں ہو یا اس کی خالہ پھوپھی وغیرہ ہو یا بھانجے بھانجیاں ہوں تو ان کو میراث ملے گی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ صحابہؓ میں سے زید بن ثابتؓ اور ائمہ میں سے امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ذوی الأرحام کو وراثت نہیں ملے گی، اکثر صحابہؓ اور ائمہ میں سے امام ابوحنیفہ اور علماء کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ذوی الأرحام کو میراث ملے گی[۱]

دلائل احناف

(۱) آیت کریمہ أولوا الأرحام بعضهم أولىٰ ببعض في كتاب الله

(۲) زیر بحث متفق علیہ حدیث ابن أخت القوم منهم۔ ابن الأخت بھی ذوی الأرحام میں سے ہے۔

(۳) فصل ثانی میں حضرت مقدامؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ الخال وارث من لا وارث له۔

(۴) فصل ثانی ہی میں حضرت بریدہؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد خزاعہ کا ایک آدمی مرگیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا التمسوا له وارثا أو ذا رحم۔ یہاں وارث سے مراد ذوی الفروض اور عصبات میں سے کوئی ہے۔ معلوم ہوا ان کی عدم موجودگی میں میراث ذوی الأرحام کو ملے گی۔

عن واثلة بن الأسقع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها الذي لاعنت عنه ص۲۶۳

---

[۱] مذاہب از بذل المجہود ص ۱۰۷ ج ۵ و بدایۃ المجتہد ص ۲۵۴ ج ۲۔ ابن رشد نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ زید بن ثابتؓ کے علاوہ سب صحابہؓ توریث ذوی الارحام کے قائل ہیں۔

عورت کے لئے تین میراثوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

(۱) عتیق یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورت کوئی غلام آزاد کرے اور وہ مرجائے کوئی عصبہ نہ ہو تو میراث کا یہ حصہ آزاد کرنے والی کو ملے گا۔

(۲) لقیط کی میراث۔ کوئی لاوارث بچہ پڑا ہوا تھا، کسی عورت نے اٹھا کر اس کی پرورش کی۔ وہ مرگیا تو جمہور علماء کے نزدیک اس کی میراث بیت المال میں جمع کرائی جائے گی۔ امام اسحاق کے نزدیک پرورش کرنے والی عورت اس کی وارث ہوگی امام اسحاق اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جمہور اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ پرورش کرنے والی اگر مستحق ہو تو امام کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ بیت المال میں جمع ہونے کے بعد یہ مال اسی عورت کو دے دے۔ لیکن بطور میراث نہیں بلکہ بطور بیت المال کے مال کی مستحق ہونے کے۔

(۳) ابن الملاعنۃ۔ جس بچے کے متعلق میاں بیوی نے لعان کیا ہے اس کا نسب صرف ماں کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی اس کی وارث ہوگی اس عورت کا خاوند اس کا وارث نہیں ہوگا۔[۱]

عن بریدۃ قال مات رجل من خزاعۃ الخ ص۲۶۳

اعطوہ الکبر من خزاعۃ۔ اس شخص کا کوئی وارث نہیں تھا نہ ذوی الفروض میں سے نہ عصبات میں سے اور نہ ہی ذوی الارحام میں سے، آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ اس کے قبیلہ خزاعہ کے بڑے آدمی کو دے دو، اس کو یہ بطور توریث کے نہیں دیا گیا بلکہ مصرف بیت المال ہونے کی وجہ سے دیا گیا ہے، جب وہ مال بیت المال کا ہو گیا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسے اس کے قبیلہ کی ضروریات کے لئے خرچ کرنا مناسب سمجھا۔

إن أعیان بنی الأم یتوارثون دون بنی العلات الخ ص۲۶۳۔

اعیان بنی الأم سے مراد حقیقی بھائی ہیں انہی کو عینی بھائی بھی کہدیا جاتا ہے جن کا باپ اور ماں ایک ہی ہوں۔ بنی العلات سے مراد وہ بھائی ہیں جو ایک ہی باپ سے ہوں۔ لیکن امہات مختلف ہوں، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی میت کے حقیقی بھائی بھی ہوں اور علاتی بھی تو حقیقی بھائیوں کو ترجیح ہوگی علاتی بھائی وارث نہیں ہوں گے۔

عن ھزیل بن شرحبیل قال سئل ابوموسی عن ابنۃ وبنت ابن واُخت الخ۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری سے جو مسئلہ پوچھا تھا اس کی صورت یہ تھی کہ ایک میت ہے اس نے تین وارث چھوڑے ہیں۔ بیٹی پوتی بہن۔ حضرت ابوموسیٰ نے فتویٰ یہ دیا کہ نصف بیٹی کا اور نصف بہن کا اور پوتی محروم ہوگی۔ حضرت ابوموسیٰؓ نے بیٹی اور بہن دونوں کو نصف نصف ذوی الفروض میں سے ہونے کی وجہ سے دیا ہے بیٹی کو آیت ” فإن کانت واحدۃ فلھا النصف “ کی وجہ سے اور بہن کو آیت ” ان امرؤ

[۱] التعلیق الصبیح ص ج ۳ بذل المجہود ص ۱۱۰ ج ۸۔

هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك " کی وجہ سے، انہوں نے غالباً ولد کو مذکر کے ساتھ خاص سمجھا ہوگا۔

حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے اسی مستفتی کو حضرت ابن مسعودؓ کے پاس بھیجا تو آپ نے اس فیصلہ کو آں حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی صریح حدیث کے خلاف قرار دیا (جو حضرت ابوموسیٰ تک نہیں پہنچی تھی) آپ نے یہ فیصلہ دیا کہ بیٹی کو نصف اور پوتی کو سدس ملے گا اخت عصبہ ہوگی اور بقیہ ایک ثلث اس کو ملے گا اس طرح سے:

اخت	بنت الابن	بنت
۲	۱	۳

میت ۶

حضرت ابوموسیٰ اشعری نے اپنے فتویٰ سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا لا تسألونی ما دام هذا الحبر فیکم۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کسی میت کی اولاد میں سے بنات اور بنات الابن ہوں تو اگر بنات ثلثین سے کم لے رہی ہوں تو ثلثین میں سے باقی جو بچے گا وہ بنات الابن کا ہوگا تکملۃ للثلثین، یہ مسئلہ اتفاقی ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ بنات کو ثلثین کب ملے گا، اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اگر ایک ہی بیٹی ہو تو اس کو نصف ملے گا۔ لہٰذا سدس پوتی کو مل جائے گا اس پر بھی اتفاق ہے کہ دو سے زائد ہوں تو بیٹیوں کو ثلثین ملے گا لقولہ تعالیٰ " فإن كن نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف " دو کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے جمہور کے نزدیک اس صورت میں بھی ثلثین ملے گا ابن عباس سے ایک روایت ہے کہ دو کی صورت میں ان کو نصف ملے گا[1]۔

اس حدیث سے میراث کا ایک مشہور ضابطہ بھی ثابت ہوا " اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة " یعنی اگر میت کی بنات ہوں اور ان کے ساتھ ان کی بہنیں ہوں تو بہنوں کے ساتھ عصبات والا معاملہ ہوگا، یہاں بھی حضرت ابن مسعودؓ نے أخت کو عصبہ بنایا ہے یہ اصول اور صحابہؓ کے اقوال سے بھی ثابت ہے[2]۔

عن عمران بن حصين قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ...

یہ شخص جو سوال کرنے آیا تھا یہ میت کا دادا تھا، اس کے علاوہ میت کی دو بیٹیاں بھی تھیں، ان بیٹیوں کو دو ثلث ملنا تھا یہ تو واضح تھا اس شخص نے بھی اس کے متعلق سوال نہیں کیا اس دادا کو ذوی الفروض میں سے

[1] دیکھئے بدایۃ المجتہد ص ۲۵۵ ج ۲۔ [2] وما روی أهل الفرائض عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " اجعلوا الأخوات مع البنات عصبة " فلم أجده بهذا اللفظ إلا أنه مأخوذ من قول معاذ بن جبل الخ (اعلاء السنن ۳۷۲ ج ۱۸)

ہونے کی حیثیت سے ایک سدس ملتا تھا (میت کا والد زندہ نہیں تھا) باقی ایک سدس اس کو عصبہ ہونے کی وجہ سے ملتا تھا (کیونکہ میت کی نرینہ اولاد بھی نہیں تھی) گویا اس کا کل ایک ثلث ہوگیا، لیکن اگر نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پہلے ہی فرمادیتے کہ تمہیں ثلث ملے گا تو یہ سمجھتا کہ دادا کا فرض ہی اتنا ہے اس لئے اولاً آپ نے فرض والے سدس کا ذکر فرمایا اور فرمایا کہ تمہیں سدس ملے گا جب جانے لگا تو بلا کر فرمایا ایک اور سدس تمہارے لئے طعمہ ہے یعنی عصبہ ہونے کی وجہ سے مل رہا ہے۔

عن ابن مسعود قال فی الجدة مع ابنها إنها أول جدة أطعمها رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ص ۲۶۴

میت کا باپ جدہ کے لئے حاجب ہوتا ہے یا نہیں ؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور شافعی کے نزدیک أبو المیت جدہ کے لئے حاجب ہوتا ہے حضرت زید بن ثابت رض کا بھی یہی مذہب ہے امام احمد کے نزدیک أب جدہ کے لئے حاجب نہیں ہوتا[۱] امام احمد زیر بحث حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں صاحب مشکوۃ نے امام ترمذی سے اس کی تضعیف نقل کی ہے۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ جدہ أم الأم تھی اس کا بیٹا میت کا ماموں ہوگا اب مطلب یہ ہوگا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے نانی کو سدس دیا اس کے بیٹے اور میت کے ماموں کے ہوتے ہوئے اس کے ہم بھی قائل ہیں[۲]۔

جمہور کی دلیل حضرت عثمان رض، حضرت علی رض اور حضرت زید بن ثابت رض کے آثار ہیں جن کی تخریج دارمی کی ہے[۳]۔

عن تمیم الداری قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما السنة فی الرجل من أهل الشرك يسلم على يدی رجل من المسلمين الخ ص ۲۶۴۔

ولاء کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) ولاء عتاقہ۔ کسی غلام کو آزاد کرنے کی وجہ سے جو وراثت ملتی ہے۔ یہ ولاء بالاتفاق معتبر ہے۔

(۲) ولاء موالاۃ یا ولاء معاقدہ۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخص آپس میں معاہدہ کرلیتے ہیں کہ ہم دونوں ایک دوسرے کے مولیٰ ہیں ایک دوسرے کے تاوان وغیرہ برداشت کریں گے۔ اور جو پہلے مرگیا دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک اس ولاء کا میراث میں اعتبار ہے لہٰذا اگر ان میں سے ایک شخص مرگیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے نہ ذوی الفروض وعصبات میں سے اور نہ ہی ذوی الأرحام میں سے تو یہ شخص

---

[۱] بدایۃ المجتہد ص ۲۶۳ ج ۲۔ [۲] اعلاء السنن ص ۳۸۲ ج ۱۸۔

[۳] اعلاء السنن ص ۳۸۲ ج ۱۸۔

اس کی میراث کا زیادہ مستحق ہوگا. شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک اس ولاء کا اعتبار نہیں[1]. حنفیہ کی دلیل آیت قرآنیہ ہے والذین عقدت أیمانکم فأتوھم نصیبھم۔

(۶) ولاء اسلام. اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہو تو بعض علماء کے نزدیک دونوں میں ولاء کا رشتہ ہو جاتا ہے لہٰذا اگر وہ نومسلم مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اسی کو اس کی میراث ملے گی. امام ابوحنیفہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس ولاء کا اعتبار نہیں ہاں البتہ صرف اسلام کا تعلق نہ ہو بلکہ باقاعدہ عقد بھی ہو گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا[1]۔

قائلین وراثت زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھو أولی الناس بمحیاہ و مماتہ" جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اس حدیث کی سند میں محدثین نے کلام کیا ہے[2] ثانیاً اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ ان میں ولاء ثابت ہو گئی بلکہ ھو أولی الناس الخ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی زندگی میں اس کو اس کے قریب ہونا چاہیئے. اس کی نصرت کرنی چاہیئے اور مرنے کے بعد بھی اس کے جنازہ وغیرہ میں شرکت کرنی چاہیئے ھو أولی الناس بالنصرۃ فی حال الحیوۃ و بالصلوۃ بعد الموت

کان عمر بن الخطاب یقول عجبا للعمۃ تورث ولا ترث ص ۲۶۵۔

اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو توریث ذوی الأرحام کے قائل نہیں. اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس اثر کی سند میں بعض نے کلام کیا ہے ثانیاً خود حضرت عمرؓ سے اس سے قوی روایات سے توریث ذوی الارحام ثابت ہے. ثالثاً اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حضرت عمرؓ عدم توریث کے قائل تھے تو بھی زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف ہے حضرت عمرؓ کی رائے حضرت زید بن ثابتؓ کے ساتھ ہے حضرت ابوبکرؓ، علیؓ ابن مسعودؓ وغیرہ حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے. ایسی صورت میں مجتہد دلائل سے کسی بھی جانب کو ترجیح دے سکتا ہے. حنفیہ کے نزدیک توریث کے دلائل قوی ہیں (کمامر)

---

[1] بذل المجہود ص ۱۱۲ ج ۵. [2] بذل المجہود ص ۱۱۳ ج ۵ [3] دیکھئے بذل ص ایضاً۔

کتاب النکاح

نکاح کا لغوی واصطلاحی معنی

نکاح کا اصل معنی ہے "ضم" یعنی ملانا عام طور پر نکاح کا لفظ دو معنوں پر بولا جاتا ہے (۱) وطی (۲) عقد نکاح۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے حقیقی معنی کونسا ہے اور مجازی کونسا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عقد کے معنی میں یہ لفظ حقیقت ہے اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ وطی اس کا حقیقی معنی ہے اور عقد مجازی۔ بعض نے کہا کہ یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہے۔ لغت کے امام ازہری نے کہا ہے کہ اس کا حقیقی معنی وطی ہے اور عقد والا معنی مجازی ہے۔ احناف کا بھی زیادہ تر رجحان اسی طرف ہے۔

نکاح کا حکم

نکاح کا حکم حالات کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ اگر کسی کے پاس نکاح کے اسباب موجود ہوں اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں بدکاری میں مبتلا ہونے کا یقین ہو تو نکاح فرض ہے اگر قدرت علی النکاح ہے اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا ظن ہو تو نکاح کرنا واجب ہے۔ اگر قدرت علی النکاح ہے اور بدکاری میں مبتلا ہونے کا نہ یقین ہے نہ ظن تو نکاح سنت مؤکدہ ہے اگر یقین ہے کہ نکاح کر کے حقوق زوجیت ادا نہ کرسکوں گا تو نکاح کرنا حرام ہے۔

جن صورتوں میں نکاح فرض، واجب یا سنت مؤکدہ نہیں وہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نکاح نہ کرے اور جو وقت حقوق نکاح کی ادائیگی میں لگنا تھا وہ نفل عبادات میں لگائے اس کو تخلی للعبادت کہیں گے دوسری صورت یہ ہے کہ نفلی عبادات میں کمی کر کے نکاح کرلے اور اس کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق ادا کرے یہ اشتغال بالنکاح کہلاتا ہے۔ دونوں طریقے جائز ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اشتغال بالنکاح والا طریقہ افضل ہے۔ شافعیہ کے ہاں تخلی للعبادۃ افضل ہے۔ اس باب کی اکثر حدیثیں حنفیہ کی تائید کر رہی ہیں اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشابہت بھی ہے۔

عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشؤم فی المرأۃ والدار والفرس ص۲۶۷ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین چیزوں میں نحوست ہوتی ہے (۱) عورت (۲) گھر (۳) گھوڑا جبکہ دوسری احادیث میں بدفالی سے نہی کی گئی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہوتی دونوں میں بظاہر تعارض ہوا۔ اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں بہتر جواب یہ ہے کہ یہ

کلام بنا بر فرض وتقدیر ہے یعنی بالفرض اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو ان تین چیزوں میں ہوتی۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی ایک حدیث کے یہ لفظ ہیں۔ إن یکن الطیرة فی شیء ففی المرأة والفرس والدار[1]

أمهلوا حتی ندخل لیلاً أی عشاءً ص ۲۶۷۔

بعض احادیث میں رات کے وقت سفر سے سیدھے گھر آنے سے نہی ہے یہاں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صحابہؓ کو فرمایا کہ ٹھہر جاؤ رات کو گھر جائیں گے دونوں میں بظاہر تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رات کو آنے سے اس وقت نہی ہے جبکہ بغیر اطلاع کے اچانک آجائے اصل یہ ہے کہ گھر میں داخل ہونے سے کچھ وقت پہلے کسی طریقہ سے اطلاع ہو جانی چاہیئے تاکہ اگر عورت پراگندہ حالت میں ہو تو اپنی حالت درست کر لے۔

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم لم تر للمتحابین مثل النکاح ص ۲۶۸۔ "مثل النکاح" لم تر کا مفعول ثانی ہے مفعول اول محذوف ہے، "أی لم تر ما تزید به المحبة للمتحابین مثل النکاح" یعنی نکاح سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے۔

باب النظر إلی المخطوبة

جس عورت کو پیغام نکاح دیا ہو اس کو دیکھنا جائز ہے یا نہیں؟ امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ دیکھنا جائز نہیں ایک روایت یہ ہے کہ اگر مخطوبہ اجازت دے تو جائز ہے بغیر اجازت کے جائز نہیں، امام ابوحنیفہ اور جمہور علماء کے نزدیک مناسب طریقے سے ایک نظر کر لینا جائز ہے لیکن ایک نظر سے زیادہ دیکھنا یا کلام یا لمس یا خلوت وغیرہ کرنا ناجائز ہے۔

عن أم سلمة أنها كانت عند رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ومیمونة إذا أقبل ابن أم مكتوم الخ ص

حضرت ابن ام مکتوم آئے تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حضرت اُم سلمہ اور حضرت میمونہ کو پردہ کرنے کا حکم دیا انہوں نے پوچھا کہ وہ تو نابینا ہیں ان سے پردہ کرنے کی کیا ضرورت؟ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ کیا تم بھی اندھی ہو، تم تو اس کو دیکھ سکتی ہو۔ اس بات میں اختلاف ہوا کہ عورت مرد کی طرف دیکھ سکتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کے نزدیک جس طرح مرد عورت کی طرف نہیں دیکھ سکتا اسی طرح عورت بھی مرد کی طرف نہیں دیکھ سکتی یہ حضرات حضرت اُم سلمہؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ بعض علماء کے

[1] التعلیق الصبیح ص ۴ ج ۴۔

نزدیک عورت کا مرد کو (ستر کے علاوہ) دیکھنا جائز ہے جبکہ بغیر شہوت کے ہو شہوت کے ساتھ ہو تو ناجائز ہے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضؓ کو اہل حبشہ کو کھیلتے ہوئے دیکھنے کی اجازت دی تھی حافظ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ اہل حبشہ کے لعب کا واقعہ نزول حجاب کے بعد ہوا تھا اس وقت حضرت عائشہ رضؓ کی عمر سولہ سال کی تھی۔ ان حضرات کے نزدیک زیر بحث حدیث ورع اور تقویٰ پر محمول ہے۔ بہتر یہی ہے کہ عورت بھی مرد کی طرف بلا ضرورت نہ دیکھے۔

باب الولی فی النکاح واستئذان المرأة

اس باب کی احادیث کو سمجھنے کے لئے چند فقہی مسائل کا سمجھ لینا مناسب ہے

المسئلة الأولىٰ | عبارات النساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنے یا کسی کے نکاح کا ایجاب یا قبول کرے تو وہ نکاح معتبر ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلٰثہ کے نزدیک عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

دلائل احناف | (۱) قرآن پاک کی بہت سی آیات میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے مثلاً "حتیٰ تنکح زوجا غیرہ" "لا تعضلوھن أن ینکحن أزواجھن" "فاذا بلغن أجلھن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی أنفسھن بالمعروف" یہاں فَعَلْنَ میں فعل سے مراد نکاح ہے اگر نکاح میں ان کی عبارت کا ہی اعتبار نہ ہوتا وہ عقد بھی نہ کرسکتیں تو ان کی طرف نکاح کی نسبت نہ کی جاتی۔

(۲) فصل اول کی دوسری حدیث بحوالہ مسلم "الأیم أحق بنفسھا من ولیھا" أیم اس عورت کو کہتے ہیں جو کسی کے نکاح میں نہ ہو خواہ کنواری ہو یا بیوہ۔ اس کے بارہ میں فرمایا کہ وہ اپنے نکاح کی زیادہ حق دار ہے اس کے احق بالنکاح ہونے کا ایک تقاضا یہ بھی ہے کہ اس کی عبارت سے نکاح درست ہوجانا چاہیئے۔

ائمہ ثلٰثہ کی دلیل | (۱) ائمہ ثلٰثہ عموماً ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت ولی کے اذن کے بغیر اپنا نکاح نہیں کرسکتی لیکن یہ احادیث ان کی دلیل نہیں بنتیں۔ بلکہ یہ ان کے خلاف ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنا نکاح خود کریں لیکن إذن ولی کے ساتھ تو نکاح ہوجاتا ہے۔

(۲) فصل ثالث میں حضرت ابوہریرۃ کی مرفوع حدیث بحوالہ ابن ماجہ "لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسھا"

---

(۱) دیکھئے التعلیق الصبیح ص ۱۳ ج ۴۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت کا ایجاب یا قبول کرنا منہی عنہ ہے، اس کے ہم بھی قائل ہیں، لیکن منہی عنہ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ یہ نکاح منعقد ہی نہ ہو۔ لأن النہی عن الأفعال الشرعیۃ لایقتضی بطلانہا۔ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ عورتوں کو خود ایسا اقدام کرنا نازیبا ہے۔

المسئلۃ الثانیۃ

تمہید نکاح کے بارہ میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ یہ زندگی کا انتہائی نازک معاملہ ہے اس میں قدم بہت سوچ سمجھ کر رکھنا چاہیئے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اس میں تمام متعلقہ فریقوں کی رضا شامل ہو تاکہ بعد میں کوئی پیچیدگی پیدا نہ ہو۔ اس لئے احادیث میں ایک طرف تو ولی کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ اپنی بیٹی یا زیر کفالت لڑکی کا نکاح کرتے وقت اس لڑکی کی مرضی کو پیش نظر رکھے اس کی مرضی و منشاء کے بغیر نکاح نہ کرے۔ دوسری طرف لڑکی کو یہ کہا گیا ہے کہ وہ اس معاملہ میں کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس کو ولی نامناسب سمجھتا ہو، ولی کی رائے کا لحاظ رکھنا چاہیئے کیونکہ اس کی رائے تمہاری رائے سے زیادہ وزنی ہوگی، دونوں کی رضا جمع ہو جانے سے بہت سے فتنوں کا سدباب ہو جائے گا۔

اس بناء پر شرعاً، عرفاً، اخلاقاً لڑکی کو ولی کی رضا کے بغیر نکاح نہیں کرنا چاہیئے لیکن اگر کوئی عاقلہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح بغیر اذن ولی کے کر لے تو نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلثہ اور صاحبین کے نزدیک ایسا نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نکاح اپنے کفو میں کیا ہے اور مہر مثل یا اس سے زیادہ کے ساتھ کیا ہے تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور ولی فسخ بھی نہیں کرا سکتا اگر غیر کفو میں کیا یا مہر مثل سے کم میں کیا تو امام صاحب کی دو روایتیں ہیں ایک ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ نکاح تو منعقد ہو جائے گا لیکن ولی قاضی کے پاس جا کر فسخ کرا سکتا ہے نادر الروایۃ یہ ہے کہ یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ بہت سے حضرات نے زمانہ کے حالات اور نزاکت کی وجہ سے امام صاحب کی نادر الروایہ پر فتویٰ دیا ہے کہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس دور میں عدالت سے نکاح فسخ کرانا بہت مشکل ہے۔ نکم من واقع لایرفع۔

دلیل امام اعظمؒ حضرت ابن عباس کی مرفوع حدیث بحوالہ مسلم الأیم أحق بنفسہا من ولیہا۔ أحق اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالغہ عورت کے نکاح میں دو حق ہیں ایک اس کا اپنا حق اور دوسرا ولی کا حق بہتر تو یہی ہے کہ ان دونوں حقوں میں تعارض نہ ہو لیکن تعارض ہو جائے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق کو ترجیح ہوگی یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

دلیل ائمہ ثلٰثہ (۱) فصل ثانی کی پہلی حدیث ابوموسیٰ اشعری۔ لا نکاح إلا بولی۔
(۲) فصل ثانی کی دوسری حدیث عائشہ ایما امرأۃ نکحت نفسہا بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل فنکاحہا باطل الخ۔

جوابات (۱) دونوں حدیثیں سنداً اس قابل نہیں کہ ان سے استدلال کیا جائے خصوصاً صحیح حدیثوں کے مقابلہ میں، حدیث ابوموسیٰ میں اضطراب کی امام ترمذی نے تفصیل بیان کی ہے[1]۔ ایسے ہی دوسری حدیث میں بھی محدثین نے کلام کی ہے[2]۔

(۲) اگر ان حدیثوں کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں صغیرہ یا مجنونہ یا مملوکہ پر محمول ہے اگر صغیرہ یا مجنونہ یا باندی اپنا نکاح خود کرلے تو ہمارے نزدیک بھی منعقد نہیں ہوتا۔

(۳) حدیث عائشہ کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ خود حضرت عائشہ رضؓ سے بغیر اذن ولی کے کسی کا نکاح کرنا ثابت ہے، ان کے بھائی عبدالرحمٰن سفر پر تھے حضرت عائشہ نے ان کی بیٹی حفصہ کا منذر بن زبیر سے نکاح کردیا تھا[3] حالانکہ اس کے ولی عبدالرحمٰن تھے اگر حضرت عائشہ کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہوتی اور ان کا یہ نظریہ ہوتا کہ بغیر اذن ولی کے نکاح منعقد نہیں ہوتا تو آپ یہ نکاح نہ کرتیں۔

(۴) لانکاح إلا بولی۔ میں لانفی جنس نفی کمال کے لئے ہے یعنی نکاح کامل نہیں کیونکہ قاضی اسے فسخ کرسکتا ہے۔ ایسے ہی باطل کا مطلب یہ ہے کہ یہ نکاح علی شرف الزوال ہے یعنی عنقریب قاضی کی عدالت میں فسخ ہو جائے گا۔

(۵) ان حدیثوں میں یہ بتانا مقصود نہیں کہ یہ نکاح ہوا یا نہیں، اس کا فیصلہ تو الأیم أحق بنفسہا میں کردیا گیا ہے یہاں لڑکی کے اس اقدام کی مذمت اور حوصلہ شکنی کرنی مقصود ہے کہ اسے خود یہ اقدام کرنا خلاف حیاء حرکت ہے ایسا نہ کرنا چاہیئے یہ بتانا مقصود نہیں کہ اگر کیا تو ہوگا یا نہیں۔

المسئلۃ الثالثۃ

ولایت اجبار کا مدار کسی کے نکاح کا اختیار ہونا ولایت کہلاتا ہے۔ ولایت کی دو قسمیں ہیں ولایت اجبار ولایت استحباب، ولایت اجبار وہ ولایت ہے جس میں جس کا نکاح کرایا گیا ہے اس کے اذن کی

---

[1] جامع ترمذی ص ۲۰۹ ج ۱ [2] دیکھئے بذل المجہود ص ۲۱ ج ۳ عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۲۰۔
[3] أخرجہ مالک باسناد صحیح (اعلاء السنن ص ۶۹ ج ۱۱ نقلا من الدرایۃ)

ضرورت نہ ہو ولایت استحباب وہ ولایت ہے جس میں جس کا نکاح کرایا گیا ہے اس کے اذن کے بغیر نکاح صحیح نہ ہو۔

عورت پر ولایت اجبار کا مدار کیا ہے اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر ہے صغیرہ پر ولایت اجبار ہوگا کبیرہ پر نہیں، ائمہ ثلثہ کے نزدیک ولایت اجبار کا مدار بکارت ہے۔ اس طرح عورتوں کی کل چار قسمیں ہوں۔

① صغیرہ باکرہ ② کبیرہ ثیبہ ③ صغیرہ ثیبہ ④ کبیرہ باکرہ۔ پہلی دو صورتیں ائمہ اربعہ میں اتفاقی ہیں پہلی میں بالاتفاق ولایت مجبرہ ہو گی اور دوسری میں بالاتفاق نہیں ہوگی آخری دو صورتیں اختلافی ہیں تیسری صورت میں ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہوگی ائمہ ثلثہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ اور چوتھی صورت میں ائمہ ثلثہ کے نزدیک ہوگی ہمارے نزدیک نہیں۔

دلیل ائمہ ثلثہ

ائمہ ثلثہ بعض احادیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں مثلاً ایک حدیث میں ہے لا تنکح الثیب حتی تستأمر معلوم ہوا غیر ثیبہ کا نکاح بغیر استیمار واستیذان کے جائز ہوگا۔ الأیم أحق بنفسها والی حدیث کی بعض روایات میں الثیب کا لفظ ہے اس کے مفہوم مخالف سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک ویسے ہی معتبر نہیں پھر اگر مفہوم منطوق کے معارض ہو تو بالاتفاق منطوق کو ترجیح ہوتی ہے ہمارا استدلال منطوق سے ہے۔ کما سیأتی۔

اس باب کی فصل اول حضرت خنساء بنت خدام کا واقعہ آرہا ہے جس میں یہ ہے کہ وہ ثیبہ تھیں ان کے والد نے ان کا نکاح ان کی رضا کے بغیر کر دیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نکاح ختم کر دیا تھا۔ اس واقعہ سے بھی بعض شافعیہ نے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس رد نکاح کی وجہ ثیوبت نہیں تھی بلکہ خنساء بالغہ تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نکاح کو غیر صحیح قرار دیا چنانچہ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی پہلے خاوند سے اولاد بھی تھی[1]۔

دلیل احناف

① اس باب کی پہلی متفق علیہ حدیث جس میں یہ لفظ بھی ہیں "لا تنکح البکر حتی تستأذن" یہاں باکرہ سے مراد بالغہ ہے کیونکہ یہاں کہا گیا ہے کہ اس سے اذن لیا جائے اور اذن نابالغہ کا معتبر نہیں اس حدیث کے منطوق سے معلوم ہوا کہ بالغہ باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں لہذا بکارت مدار ولایت مجبرہ نہ ہوئی۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۲۹ ج ۲۰۔

(۲) فصل ثالث کی پہلی حدیث بحوالہ ابوداؤد عن ابن عباس ان جاریۃ بکرًا أتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباھا زوجھا وھی کارھۃ فخیرھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کے اور بھی واقعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ بالغہ کا نکاح جو اس کے ولی نے اس کے اذن کے بغیر کیا تھا باطل قرار دیا[۱]

عن ابی ھریرۃ لا تنکح الأیم حتی تستأمر ولا تنکح البکر حتی تستأذن ص۲۷۔

یہاں دو لفظ استعمال کئے گئے ہیں ایم کے لئے استیمار کا اور بکر کے لئے استیذان کا مقصود ایک ہی ہے کہ جب تک ان سے اذن حاصل نہ ہو ان کا نکاح نہیں ہوتا۔ الفاظ میں فرق کرکے یہ بتانا ہے کہ ثیبہ کے نکاح کے لئے صراحۃً اذن ضروری ہے کیونکہ استیمار کا معنی ہے طلبِ امر کرنا یعنی زبان سے کہے تب نکاح کرو۔ باکرہ کے نکاح کے لئے استیذان کافی ہے یعنی ایسی علامت ہی کافی ہے جس سے پتہ چل جائے کہ وہ راضی ہے۔ لہٰذا اس کا سکوت بھی اذن ہی سمجھا جائے گا۔

ایم کا اطلاق ہر اس عورت پر ہوتا ہے جس کا شوہر نہ ہو خواہ اس کا نکاح ہی نہ ہوا ہو یا بیوہ یا مطلقہ ہو۔ اب یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ ایم میں جب باکرہ بھی داخل ہے تو پھر اس کے لئے الگ سے یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی "لا تنکح البکر حتی تستأذن" اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ الگ الگ جملوں میں ذکر کرکے اور بکر کی تخصیص بعد التعمیم کرکے دونوں کے اذن کی نوعیت میں فرق کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اتنا فرمایا "لا تنکح الأیم حتی تستأمر" تو کسی کو شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید باکرہ اس حکم میں داخل نہ ہو اس میں حیاء کا غلبہ ہوتا ہے اس سے کیسے اذن لیا جاسکتا ہے اس لئے مستقل جملہ لاکر اس شبہ کا ازالہ کردیا، اس بات کا قرینہ یہ ہے کہ خود اس حدیث میں ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ سے طلبِ اذن کا ذکر فرمایا تو صحابہؓ نے عرض کیا "وکیف اذنہا" اس سے اجازت کیسے لی جاسکتی ہے۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أن تسکت" یعنی اس کا خاموش رہنا ہی اذن ہے[۲]۔

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال البغایا اللاتی ینکحن أنفسھن بغیر بینۃ ص۲۷۔

نکاح میں بینہ کا حکم

نکاح کے وقت دو گواہوں کا ایجاب وقبول سننا ضروری ہے یا نہیں؟ ابن ابی لیلی، ابوثور اور اصحاب ظواہر کے نزدیک

---

[۱] دیکھئے اعلاء السنن ص ۶۶، ۶۷ ج ۱۱۔ [۲] اعلاء السنن ص ۶۵ ج ۱۱۔

گواہ نکاح کے لئے شرط نہیں[1] امام احمد کی بھی ایک روایت اسی طرح ہے[2]۔ امام ابوحنیفہ امام شافعی کے نزدیک نکاح کے وقت دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے[3] امام احمد کی بھی مشہور روایت یہی ہے[4] امام مالک کا مذہب عموماً یوں نقل کیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک دو گواہ ضروری نہیں اعلان ضروری ہے لیکن مالکیہ کی کتب کی چھان بین کے بعد ان کے مذہب کی صحیح تقریر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک عقد نکاح کے وقت دو گواہوں کا ہونا مندوب ہے اور دخول کے وقت تک دو گواہ بنا لینا واجب ہے ائمہ ثلثہ سے ان کا اختلاف یہ ہوا کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک عقد کے وقت دو گواہوں کا ہونا انعقادِ عقد کے لئے ضروری ہے امام مالک کے نزدیک دو گواہ تکمیل عقد کے لئے ضروری ہیں[5]۔ زیر بحث حدیث حنفیہ اور جمہور کی دلیل ہے۔

باب اعلان النکاح والخطبۃ والشرط

عن عقبۃ بن عامر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أحق الشروط أن توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج ص ۲۷۱

شروط فی النکاح کا حکم

نکاح میں شرطیں تین قسم کی ہوسکتی ہیں۔

(۱) وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے موافق بلکہ لوازمِ عقد میں سے ہیں جیسے نفقہ وغیرہ ایسی شرط کا پورا کرنا ضروری ہے۔

(۲) وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے ایسی شرطوں کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۳) وہ جائز شرطیں جو نہ عقد کے لوازم میں سے ہیں اور نہ ہی مقتضائے عقد کے خلاف ہیں جیسے خاص گھر میں رہنے کی شرط۔ ایسی شرطوں کا ایفاء دیانۃً ضروری ہے قضاءً نہیں۔

عن علی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر الخ ص ۲۷۲

متعہ کا حکم

متعہ کا معنی ہے۔ تمتع کے مادہ سے کوئی لفظ بول کر کسی عورت سے مدت مخصوصہ

---

[1] اعلاء السنن ص ۶۵ ج ۱۱ [2] الکوکب الدری ص ۳۳۰ ج ۱۔

[3] المغنی ابن قدامہ ص ۴۵۱ ج ۶، الکوکب الدری ص ۳۳۰ ج ۱۔

[4] المغنی لابن قدامہ ص ۴۵۰ ج ۶ [5] دیکھئے الکوکب الدری ص ۳۳۱ ج ۱۔

کے لئے نکاح کرنا، حنفیہ کے نزدیک متعہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں م ت ع کے مادہ کا کوئی لفظ بولا جائے دوسرے ائمہ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ نکاح مؤقت میں بھی مدت متعین ہوتی ہے لیکن بعض کتب فقہ حنفی میں متعہ اور نکاح مؤقت میں دو فرق بیان کئے گئے ہیں۔

① متعہ میں م ت ع کے مادہ کا کوئی صیغہ ہوتا ہے نکاح مؤقت میں ایسا نہیں ہوتا۔

② نکاح مؤقت میں گواہوں کا ہونا ضروری ہے متعہ میں ایسا نہیں اسی طرح اس میں مدت متعینہ کا ذکر ضروری ہے جبکہ متعہ میں اگر صرف اُتمتع بک کہا تو متعہ متحقق ہو جائے گا۔ نکاح موقت حنفیہ کے ائمہ ثلثہ اور جمہور کے نزدیک باطل ہے امام زفر کے نزدیک نکاح ہو جاتا ہے لیکن توقیت باطل ہوتی ہے[1]۔ نکاح مؤقت کو مؤقت رکھتے ہوئے اس کے جواز کا اہل السُنّت والجماعت میں سے کوئی بھی قائل نہیں۔

اہل السُنّت والجماعت کے نزدیک متعہ ناجائز ہے۔ حرمتِ متعہ کے چند دلائل حسب ذیل ہیں۔

حرمتِ متعہ کے دلائل

① قرآن کریم کی متعدد آیات میں شہوت رانی کی اجازت صرف دو جگہ دی گئی ہے (۱) بیوی (۲) باندی (إلا علی أزواجهم أو ما ملکت أیمانهم)

جس عورت سے متعہ کیا گیا ہے وہ ان دو میں سے کسی میں بھی داخل نہیں باندی نہ ہونا تو واضح ہے زوجہ بھی نہیں ہے کیونکہ علاقۂ زوجیت کے لوازم یہاں مفقود ہیں مثلاً زوجیت کے لوازم میں سے ایک توارث بھی ہے یعنی میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ یہاں متعہ کی صورت میں کسی کے نزدیک بھی توارث نہیں ہے۔ اذا انتفی اللازم انتفی الملزوم جب نہ یہ زوجہ ہے نہ مملوکہ تو یہاں شہوت رانی ناجائز ہوئی۔

② احادیث متواترہ سے متعہ کی حرمت ثابت ہے۔

③ حرمتِ متعہ پر اجماع بھی ہے۔ بعض صحابہؓ کا پہلے کچھ اختلاف ہوا تھا لیکن جب ان کو نہی کی حدیثیں پہنچ گئیں تو رجوع کر لیا۔

④ قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ متعہ حرام ہونا چاہیئے کیونکہ اس سے نسب مخلوط ہو جاتا ہے اور اسلام نے حفاظتِ نسب کے لئے بہت سخت احکامات دیئے ہیں۔

تحریم متعہ کب ہوئی؟

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ پہلے حلال تھا پھر اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، متعہ کب حرام کیا گیا اس میں روایات مختلف ہیں۔ سب سے مشہور روایت یہ ہے کہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر حرمت متعہ کا اعلان کیا گیا بعض روایات میں ہے

---

[1] متعہ اور موقت میں فرق کی بحث دیکھئے اُوجز المسالک ص ۲۰۲ ج ۹۔

کہ فتح مکہ کے موقع پر تحریم ہوئی بعض میں ہے کہ عام اوطاس میں ہوئی۔ آخری دو روایتوں میں اتنا تعارض نہیں کیونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین اوطاس وغیرہ قریب قریب کے واقعات ہیں۔ روایات دو قسم کی ہو گئیں ایک وہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ خیبر کے سفر میں تحریم متعہ ہوئی دوسری وہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ والے سال ہوئی ان روایات میں تطبیق کی ضرورت ہے۔ تطبیق کی مختلف تقریریں کی گئی ہیں۔

(۱) خیبر میں تحریم ہوئی پھر فتح مکہ کے موقع پر رخصت ہوئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے تحریم ہو گئی۔ اس تقریر پر تحریم مرتین ماننی پڑے گی۔

(۲) خیبر کے موقع پر تحریم ایسے ہی ہوئی تھی جیسے میتۃ کی تحریم۔ یعنی حالت اضطرار میں اس کی اجازت تھی فتح مکہ کے موقع پر بالکلیہ تحریم کر دی گئی، حالت اضطرار میں بھی اور حالت اختیار میں بھی۔

(۳) خیبر کے موقع پر تحریم ابدی بالکلیہ کر دی گئی تھی حالت اضطرار میں بھی اور حالت اختیار میں بھی دوسری روایات کا مل یہ ہے کہ بعض لوگوں کو خیبر کے موقع پر تحریم کا علم نہیں ہوا اس لئے اس کے بعد ہر اجتماع میں حرمت کا اعلان ہوتا رہا جس نے جب سنا اسی کے مطابق کہہ دیا کہ فلاں موقعہ پر تحریم ہوئی، باقی رہا کہ بعض روایات میں ہے کہ تین دن کے لئے دوبارہ اجازت جیسے دی گئی تھی تو اس کا مل یہ ہے کہ تحریم کے بعد بھی بعض لوگ لاعلمی کی وجہ سے متعہ کرتے رہے دیکھنے والوں نے سمجھا شاید اجازت لے کر کیا ہے جب ان کو حرمت کا علم ہوا تو انہوں نے بھی چھوڑ دیا۔

حضرت شاہصاحبؒ کی تحقیق

حضرت شاہصاحبؒ فرماتے ہیں کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی بھی جائز نہیں ہوا جس متعہ کی خیبر میں تحریم ہوئی ہے وہ متعہ بالمعنی المعروف نہیں تھا بلکہ نکاح بالرخص تھا جس کی صورت یہ ہے کہ آدمی کسی دوسری جگہ جاتا ہے اور وہاں کچھ دن رہنے کا ارادہ ہوا سامان وغیرہ کی حفاظت کے لئے وہاں تھوڑے سے مہر کے ساتھ کسی سے نکاح کر لیا دل میں نیت تھی کہ جب ضرورت پوری ہو گئی تو طلاق دے دوں گا لیکن عقد کے اندر اس کا کوئی تذکرہ نہیں تھا نہ ہی کوئی توقیت تھی بلکہ عقد مطلق تھا، اس کا عام نکاحوں سے فرق دو طرح ہے ایک تو اس میں مہر کم ہوتا ہے دوسرا یہ کہ دل میں چھوڑنے کی نیت ہوتی ہے۔ اس طرح کے نکاح کی ابتداء اسلام میں اجازت تھی بعد میں اس سے منع کر دیا گیا ہے۔

عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعلنوا ھذا النکاح واجعلوہ فی المساجد واضربوا علیہ بالدفوف ص۲۷۲

نکاح کے موقع پر اعلان وتشہیر کے لئے دف اور نقارہ وغیرہ بجانا جائز ہے۔ اس کے ساتھ دوسرے

آلات لہو کی اجازت نہیں ہے۔ اسی طرح اگلی حدیث میں غناء کا ذکر ہے۔ یہاں غناء سے مُراد اچھی آواز سے صحیح مضمون والے شعر پڑھنا ہے یہ اس وقت جائز ہے جبکہ پڑھنے والا ایسا نہ ہو جس کے پڑھنے سے فتنہ کا اندیشہ ہو۔ مثلاً پڑھنے والی بچیاں غیر مشتہاۃ ہیں۔

باب المحرمات

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجمع بین المرأۃ وعمتھا ولا بین المرأۃ وخالتھا ص۲۷۳۔

دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا تو نص قرآنی سے حرام ہے۔ بھتیجی اور پھوپھی، بھانجی اور خالہ کو جمع کرنے کی حرمت حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ یہی حکم ہر ان دو عورتوں کا ہے جن میں قرابت محرمہ ہو یعنی ان میں سے کسی ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تو نکاح درست نہ ہوتا ہو۔ ایسی عورتوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ یاد رہے کہ یہ حرمت دونوں طرف سے ہونا ضروری ہے یعنی ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کیا جائے تب بھی نکاح حرام ہو۔ اور اس کے برعکس کیا جائے تب بھی حرام ہو۔ اگر ایک کو مرد اور دوسری کو عورت فرض کرنے سے نکاح حرام ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس کرنے سے ایسا نہیں ہوتا تو ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز ہے مثلاً بیوی اور اس کے پچھلے خاوند کی بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اگر پچھلے خاوند کی بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو نکاح حرام بنتا ہے کیونکہ دوسری طرف زوجۃ الأب ہے لیکن اگر بیوی کو مرد فرض کیا جائے تو نکاح کی حرمت کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔

عن اُم الفضل قالت إن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تحرم الرضعۃ اوالرضعتان الخ ص۲۷۳

مقدار رضاعت محرمہ

کتنی مقدار دُودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے اس میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ مطلق رضاعت سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے خواہ ایک گھونٹ ہی ہو جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے بلکہ لیث نے تو اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ پانچ رضعات سے حرمت رضاع ثابت ہوتی ہے اس سے کم سے نہیں۔ داؤد وغیرہ بعض اصحاب ظواہر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ

تین رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے[1]۔

دلیل جمہور (۱) قرآن کریم کی آیت وامہاتکم اللتی ارضعنکم اس میں مطلق رضاعت کی وجہ سے تحریم کا حکم لگایا گیا ہے مقدار کی کوئی قید نہیں۔

(۲) حدیث إن اللہ یحرم من الرضاعۃ ما یحرم من النسب رواہ مسلم یہ حدیث بھی مطلق ہے۔

دلیل اصحاب ظواہر زیر بحث حدیث لاتحرم الرضعۃ اوالرضعتان معلوم ہوا کہ حرمت کے لئے کم از کم تین رضعات کا ہونا ضروری ہے۔

دلیل شوافع حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث کہ قرآن میں پہلے یہ حکم نازل ہوا تھا کہ دس رضعات سے حرمت ہوتی ہے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور خمس رضعات معلومات سے حرمت کا حکم نازل ہوا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی اس وقت قرآن میں یہ الفاظ پڑھے جاتے تھے۔

جواب اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک قرآن کریم میں خمس معلومات کے لفظ ہوتے تو یہ ضرور منقول ہوتے قرآن کی متواتر قراءات میں سے کسی میں تو ہوتے کسی بھی متواتر قرأت میں ان الفاظ کا نہ ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے پہلے یہ الفاظ منسوخ ہو چکے تھے ورنہ لازم آئے گا کہ قرآن کریم کے ایسے الفاظ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک موجود تھے منسوخ نہ ہوئے تھے وہ بعد میں منسوخ ہو گئے اور یہ لازم محال اور آیت انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون کے خلاف ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ پہلے عشر رضعات سے حرمت کا حکم تھا پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور خمس رضعات کا حکم نازل ہوا پھر یہ بھی منسوخ ہو گیا اور مطلق رضاعت سے حرمت کا حکم نازل ہوا لیکن حضرت عائشہ رضؓ کو اس آخری نسخ کا علم نہیں ہوا۔ انہوں نے اپنے علم کے مطابق یہ فرمادیا۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا بھی یہی جواب ہے کہ یہ اس وقت کی حدیث ہے جبکہ خمس رضعات والا حکم منسوخ نہیں ہوا تھا۔

عن عقبۃ بن الحارث أنہ تزوج ابنۃ لأبی اھاب بن عزیز فأتت امرأۃ فقالت قد ارضعت عقبۃ الخ ص ۲۷۳

حاصل حدیث کا یہ ہے کہ حضرت عقبۃ بن عامر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک عورت سے شادی کی شادی کے بعد ایک عورت آکر کہنے لگی کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا، لیکن اس کے دودھ پلانے کی کوئی اور شہادت

---

[1] مذاہب از اوجز المسالک ص ۳۰۱ ج ۱۰۔

نہ مل سکی نہ ہی خود اس عورت نے پہلے کبھی اس کا تذکرہ کیا تھا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے مسئلہ پوچھا تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا "کیف وقد قیل" یعنی تم اس کو کیسے رکھو گے جبکہ یہ بات کہی جا چکی ہے۔

شہادت مرضعہ سے ثبوت حرمت

اگر ایک عورت شہادت دے کہ میں نے فلاں شخص کو دُودھ پلایا تھا کیا محض اس کی شہادت سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہوا ہے امام احمد و اسحاق کا مذہب یہ ہے کہ محض مرضعہ کے کہنے سے حرمتِ رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ حضرت ابن عباس سے بھی یہی منقول ہے امام ابوحنیفہ، امام مالک امام شافعی اور جماہیر سلف کا مذہب یہ ہے کہ محض مرضعہ کی شہادت سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں ان حضرات کا بھی اختلاف ہوا ہے کہ پھر حرمتِ رضاعت کے ثبوت کے لئے کتنی شہادت ضروری ہے امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی ہونی چاہیئے حنفیہ کے نزدیک رضاعت میں بھی شہادت کا عام ضابطہ چلے گا کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ضروری ہیں۔

امام احمد و اسحاق زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں جمہور کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱) ہو سکتا ہے کہ آپ کو وحی کے ذریعہ یقین ہو گیا ہو کہ واقعی اس عورت نے دُودھ پلایا تھا اس لئے چھوڑنے کا حکم فرمایا۔

(۲) چھوڑنے کا حکم قضاء اور فیصلہ شرعیہ کے طور پر نہیں تھا بلکہ احتیاطاً اور تورع کی بناء پر تھا یعنی اگرچہ شرعاً اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی لیکن شک تو پیدا ہو ہی گیا نیز عوام میں بھی بات چل نکلے گی اور لوگ کہیں گے کہ رضاعی بہن رکھی ہوئی ہے نہ خود کو اطمینان ہوگا نہ لوگ مطمئن ہوں گے تو بہتر یہی ہے کہ اس کو چھوڑ دیا جائے اس فیصلہ کے قضاء شرعی نہ ہونے کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ قضاء کے لئے ضروری ہے قاضی شاہد کو عدالت میں بلا کر اس کی شہادت سنے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایسا نہیں فرمایا معلوم ہوا یہ محض مشورہ تھا۔

لایحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء الخ ص ۲۷۴

مطلب یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس دُودھ سے ثابت ہوتی ہے جو معدہ میں جا کر مکمل غذا کا کام دے ایسا دُودھ مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے ہوتا ہے یعنی اگر مدت رضاعت سے پہلے دُودھ پلایا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہوگی اور اگر مدت رضاعت ختم ہونے کے بعد پلایا جائے تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی " وکان ـــــ قبل الفطام " میں عطف تفسیری ہے " قبل الفطام " کا مطلب یہ ہے کہ دُودھ پلانے کی شرعی مدت ختم ہونے سے پہلے ہو۔ لہٰذا اگر مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے دُودھ چھڑا دیا گیا۔ اس کے بعد مدت

رضاعت کے اندر اندر کسی نے اس کو دُودھ پلا دیا تو اس سے ظاہر الروایہ کے مطابق حرمت ثابت ہو جائے گی "فی الثدی" میں مضاف محذوف ہے أی فی أیام الثدی ایام ثدی سے مُراد بھی دُودھ پینے کے جواز کے دن ہیں. ثبوت حُرمت کے لئے ضروری نہیں ثدی کو مُنہ لگا کر ہی دُودھ پلایا جائے۔

وعن ابن عمر أن غیلان بن سلمة الثقفی اسلم وله عشر نسوة فی الجاهلیة فأسلمن معه فقال النبی صلی الله علیه وسلم امسك أربعا وفارق سائرهن ص۲۷۴

اگر کوئی شخص مسلمان ہو جائے اس کے ساتھ اس کی بیویاں بھی مُسلمان ہو جائیں اور بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ ہو تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ان میں سے چار رکھ سکتا ہے باقی کو چھوڑنا ضروری ہے. لیکن کونسی رکھے اور کونسی چھوڑے۔ ائمہ ثلثہ اور امام محمد کے نزدیک اس کو اختیار ہے جو چاہے رکھ لے اور جونسی چاہے چھوڑ دے، امام ابوحنیفہ اور امام ابویُوسف کے نزدیک تخییر نہیں بلکہ پہلی چار جن سے نکاح ہوا تھا ان کو رکھ لے باقیوں کو چھوڑ دے یہی اختلاف اس وقت ہے جبکہ دو بیویاں آپس میں بہنیں ہوں. شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جو چار نکاح پہلے ہوئے تھے وہ تو اسلام کی نظر میں صحیح ہیں چار کے بعد جو نکاح ہوئے وہ اسلامی نقطہ نگاہ سے درست ہی نہ تھے وہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوئے لیکن ان کے اسلام لانے سے پہلے ہم نے ان سے تعرض اس لئے نہیں کیا تھا کیونکہ اہل ذمہ کے مذہبی اور شخصی معاملات میں مداخلت نہیں کی جاتی لیکن جب وہ مسلمان ہو گئے ہیں تو اب قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ ہو گا. شیخین کا یہ استدلال قواعد شرعیہ عامہ پر مبنی ہے۔

ائمہ ثلثہ زیر بحث غیلان بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جب یہ مُسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں جو ان کے ساتھ ہی مُسلمان ہو گئی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ ان میں سے چار رکھ لو باقی چھوڑ دو انہوں نے سب سے پرانی کو بھی چھوڑ دیا. ایسے ہی اس حدیث کے بعد فیروز دیلمی کی حدیث آ رہی ہے کہ یہ جب اسلام لائے تو ان کی دو بیویاں آپس میں بہنیں تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اختر أیتهما شئت ان میں سے جو چاہو اختیار کر لو اور دوسری کو چھوڑ دو۔

شیخین کی طرف سے اس استدلال کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) اختیار سے یہ مُراد نہیں کہ مجموعہ میں سے جونسی چاہے رکھ لے بلکہ حدیث میں اختر وغیرہ کے الفاظ آئے ہیں ان سے مراد اختیار قدیمات ہے یعنی یہ جائزہ لو کہ ان میں سے قدیمات کونسی ہیں قدیمات چھانٹ کر رکھ لے باقی کو چھوڑ دے لیکن یہ جواب مناسب معلوم نہیں ہوتا کیونکہ غیلان بن سلمہ خود فرما رہے ہیں کہ میں نے سب سے پُرانی کو چھوڑ دیا تھا ایسے ہی فیروز دیلمی کی حدیث میں ہے اختر أیتهما شئت کے لفظ اس تاویل پر زیادہ منطبق نہیں ہوتے۔

(۲) بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ چار سے زائد عورتوں یا دو بہنوں کے ساتھ نکاح ایک ہی عقد میں کیا ہو اس صورت میں اختیار ہوگا لیکن یہ جواب بھی صحیح نہیں کیونکہ اگر ایک ہی عقد میں نکاح کیا ہو تو ہمارے نزدیک سب عورتوں سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔

(۳) سب سے بہتر جواب وہ ہے جو امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب واقعی یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اختیار دیا تھا کہ ان میں سے جو چاہو رکھ لو لیکن یہ حق نکاح اس وقت کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ نکاح اس وقت ہوئے تھے جبکہ چار سے زائد عورتوں سے نکاح سے نہی نازل نہیں ہوئی تھی ایسے ہی جمع بین الاختین سے بھی نہی نہیں تھی، چونکہ یہ نکاح نزول نہی سے پہلے ہو چکے تھے اس لئے یہ نکاح صحیح تھے یہ سب اس کی بیویاں بن گئی تھیں اس لئے حق اختیار دینا معقول بات ہے لیکن جو چار سے زائد نکاح نہی کے بعد ہوئے ہیں وہ تو منعقد ہی نہیں ہوئے ان میں حق اختیار کیسے دیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا موجودہ حالات میں ان حدیثوں سے مسئلہ نہیں نکالا جا سکتا یہ حدیثیں صرف ان نکاحوں سے متعلق ہیں جو نہی سے پہلے ہو چکے تھے۔

عن ابن عباس قال أسلمت امرأة فتزوجت فجاء زوجها الأول إلى النبي صلى الله عليه وسلم الخ ص۲۷۵۔

اس حدیث اور اس کے ساتھ ذکر کردہ چند واقعات کو سمجھنے کیلئے چند متعلقہ مسائل کا سمجھ لینا مناسب ہے۔

(۱) اگر زوجین کافر ہوں اور دار الاسلام میں ہوں ان میں سے اگر مرد مسلمان ہو جائے اور عورت غیر کتابیہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک قاضی عورت پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو نکاح باقی رہے گا ——— اگر اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تو قاضی ان میں تفریق کردے گا یہ تفریق حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کے نزدیک فسخ نکاح ہوگی طلاق نہیں ہوگی اگر بیوی کتابیہ ہو تو بغیر عرض اسلام کے ہی نکاح برقرار رہے گا اگر بیوی مسلمان ہو جائے تو مرد پر اسی طرح اسلام پیش کیا جائے گا اگر مسلمان ہو جائے تو نکاح برقرار رہے گا اور اگر اسلام لانے سے انکار کردے تو قاضی ان میں تفریق کردے گا یہ تفریق طرفین کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہوگی۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ فرقت طلاق نہیں ہوگی بلکہ فسخ ہوگا۔

اگر زوجین دار الحرب میں ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک یہاں دوسرے پر عرض اسلام ضروری نہیں، بلکہ عورت کی عدت گزرنے تک انتظار کیا جائے گا اگر عدت گزرنے سے پہلے پہلے دوسرا مسلمان ہو جائے تو نکاح برقرار رہے گا اگر عدت کی مدت کے اندر مسلمان نہ ہو تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ گویا حنفیہ کے نزدیک پہلی صورت میں تفریق کا سبب اباء عن الاسلام یعنی اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا ہے

دوسری صورت میں عدت کی مدت کے اندر اسلام نہ لانا اباءعن الاسلام کے قائم مقام ہے اور سبب فرقت ہے شافعیہ کے نزدیک دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہے کہ اگر دخول کر چکا ہو تو عدت کی مدت گزرنے کا انتظار کیا جائے اگر اس مدت میں اسلام نہ لائے تو فرقت ہو جائے گی اگر اسلام لے آئے تو نکاح باقی رہے گا۔ اگر خاوند نے پہلے دخول نہ کیا ہو تو ایک کے مسلمان ہوتے ہی فرقت ہو جائے گی۔

(۳) اختلافِ دارین بھی حنفیہ کے نزدیک فرقت کا سبب ہے مثلاً زوجین دارالکفر میں تھے ایک مسلمان یا ذمی ہو کر دارالاسلام میں آجاتا ہے تو حنفیہ کے نزدیک فرقت واقع ہو جائے گی شافعیہ کے نزدیک اختلافِ دارین فرقت کا سبب نہیں۔

(۴) شافعیہ کے نزدیک سبی یعنی زوجین یا احد الزوجین کا مسلمانوں کے ہاتھوں قید ہو جانا سبب فرقت ہے حنفیہ کے نزدیک یہ سبب فرقت نہیں۔

آخری دو مسئلوں کی روشنی میں کئی صورتیں بنیں گی۔

(ا) زوجین کافرین دارالحرب میں تھے اکٹھے مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دارالاسلام میں آگئے تو بالاتفاق فرقت نہیں ہوگی نکاح برقرار رہے گا۔

(ب) زوجین میں سے ایک قید ہو کر دارالاسلام میں آگیا دوسرا دارالحرب میں رہا تو بالاتفاق فرقت واقع ہو جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک سبی کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک تباین دارین کی وجہ سے۔

(ج) زوجین کافرین اکٹھے قید ہو کر دارالاسلام میں آگئے، شافعیہ کے نزدیک فرقت ہو جائے گی سبی کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

(د) زوجین میں سے ایک خود مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دارالاسلام میں آگیا دوسرا دارالکفر میں رہا تو حنفیہ کے نزدیک فرقت ہو جائے گی۔ اختلافِ دارین کی وجہ سے اور شافعیہ کے نزدیک نہیں ہوگی لعدم وجود السبی۔

زیر بحث حدیث کے ماتحت اصل مقصود تیسرے مسئلہ کی وضاحت ہے کہ تباین دارین سے فرقت واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ دوسرے مسائل بالتبع بیان کئے گئے ہیں۔

مشکوٰۃ میں پیش کردہ دلائل اور ان کے جوابات

صاحب مشکوٰۃ نے پہلے یہاں ابن عباس رضی اللہ عنہ کی زیر بحث حدیث پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں ایک عورت مسلمان ہو گئی اور اس نے دوسرا نکاح کر لیا اس کا خاوند نبی کریم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ میں مسلمان ہو چکا تھا اور اس کو میرے اسلام کا علم بھی تھا پھر بھی اس نے دوسرا نکاح کر لیا،

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے (اس عورت کا دوسرا نکاح باطل قرار دے کر) اس کو پہلے خاوند کی طرف لوٹا دیا۔
یہ حدیث پیش کرنے کے بعد صاحب مشکوٰۃ نے شرح السنہ سے نقل کیا ہے۔ ان جماعة النساء ردھن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالنکاح الاول علی ازواجھن عند اجتماع الاسلامین بعد اختلاف الدین والدار۔ یعنی عورتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن میں پہلے تو اختلاف دین و اختلاف دار پایا گیا یعنی ان میں سے ایک مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آگیا پھر کچھ عرصہ بعد دوسرا بھی مسلمان ہو گیا تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے پہلے ہی نکاح کی وجہ سے بیوی کو خاوند کی طرف لوٹا دیا۔ اس کے بعد امام بغوی نے چند مثالیں دی ہیں گویا امام بغوی اور صاحب مشکوٰۃ زیر بحث حدیث ابن عباس اور شرح السنہ میں ذکر کردہ مثالوں سے استدلال کرنا چاہتے ہیں اس بات پر کہ تباین دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ ان دلائل کو ترتیب وار ذکر کر کے ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ حضرت ابن عباسؓ کی زیر بحث جس کا حاصل پہلے بیان ہو چکا ہے۔

جواب لیکن اس روایت سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس روایت میں ایسی کوئی تصریح نہیں کہ ان میں تباین دارین ہوا تھا، حدیث میں صراحت نہیں عورت پہلے دارالکفر سے آکر مسلمان ہوئی تھی ہو سکتا ہے کہ اہل ذمہ میں سے کوئی عورت ہو، دوسرا نکاح اس لئے رد فرمادیا کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے نکاح ختم نہیں ہوتا اگر بالفرض تسلیم کرلیں کہ وہ میاں بیوی پہلے دارالحرب میں رہتے تھے تب بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلے میاں بیوی دارالکفر میں ہی مسلمان ہو چکے تھے بعد میں بیوی نے ہجرت کی ہے۔

دلیل نمبر ۲ صاحب شرح السنہ نے صفوان بن امیہ اور ان کی بیوی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ فتح مکہ کے موقع پر صفوان کی بیوی مسلمان ہو چکی تھی۔ لیکن صفوان خود مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ مکہ سے بھاگ گئے تھے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کے چچازاد بھائی وہب بن عمیر کو اپنی رداء دیکر بھیجا تھا یہ رداء بطور امان کی نشانی کے تھی، چنانچہ یہ مکہ میں آئے اور اسلام قبول کرنے یا نہ کرنے کے بارہ میں سوچنے کے لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے مہلت طلب کی آپ نے مہلت دے دی چنانچہ تقریبًا ایک مہینہ کے بعد مسلمان ہو گئے۔ اور ان کی بیوی انہی کے نکاح میں رہی۔ یہاں صفوان مکہ سے چلے گئے تھے لہٰذا تباین دارین ہو گیا اس کے باوجود آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ان کا نکاح باقی رکھا۔

جواب اس روایت میں تباین دارین کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ صفوان کی بیوی تو مکہ میں ہی تھیں جو دارالاسلام بن چکا تھا مستدل کے ذمہ یہ ثابت کرنا ہے کہ صفوان اتنی دور چلے گئے تھے کہ حدود دارالاسلام سے نکل گئے تھے زیر بحث روایت میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ دوسری روایات سے

پتہ چلتا ہے کہ یہ مکہ کے مضافات میں ہی تھے اس سے باہر نہیں نکلے تھے[1]۔ دارالاسلام سے نکلنا ثابت نہ ہوا بلکہ زوجین دارالاسلام میں تھے اس صورت میں اسلام پیش کیا جاتا ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اسلام قبول کرنے کی دعوت دی انہوں نے انکار نہیں کیا بلکہ مہلت مانگی ہے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے مہلت دے دی چنانچہ یہ مسلمان ہوگئے، اگر اباء عن الاسلام کرتے تو نکاح فسخ ہوجاتا۔

دلیل نمبر ۲ عکرمۃ بن ابی جہل کی بیوی ام حکیم بنت الحارث بن ہشام فتح مکہ کے موقعہ پر مسلمان ہوگئی تھیں لیکن عکرمہ مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ یمن کی طرف بھاگ گئے۔ ام حکیم بھی ان کے پیچھے گئیں اور وہاں جاکر ان کو دعوت اسلام دی چنانچہ عکرمہ بھی مسلمان ہوگئے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کے اسلام پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کیا اور ان دونوں کو اپنے نکاح پر برقرار رکھا۔

جواب یہاں بھی تباین دارین کا تحقق متیقن نہیں ہے۔ کیونکہ عکرمہؓ کے مکہ سے نکلنے کے بعد ان کی بیوی ان کے پیچھے چلی گئی تھیں ہوسکتا ہے کہ عکرمہ کے دارالکفر کی حدود میں داخل ہونے تک ام حکیم بھی مکہ کی حدود سے نکل چکی ہوں، نیز جب ام حکیم مسلمان ہوئی ہیں اس وقت عکرمہ مکہ میں تھے اب تفریق کے لئے ضروری ہوگیا تھا کہ ان پر اسلام پیش کیا جائے اور وہ اسلام سے انکار کردیں، بغیر عرض اسلام کے فرقت نہیں ہوسکتی تھی چنانچہ ان پر جب اسلام پیش کیا گیا تو یہ مسلمان ہوگئے ہرب من مکہ عرض اسلام سے پہلے ہوا تھا۔

حضرت زینب اور ابو العاص کے دوسرے نکاح کی بحث

امام بغوی نے جو واقعات پیش کئے ہیں ان میں سے کسی میں بھی تباین دارین کی کوئی صراحت موجود نہیں اس لئے ان سے شافعیہ کے مسلک پر استدلال بہت مشکل ہے اس مسئلہ میں اختلاف کا اصل مدار ایک اور واقعہ[2] ہے وہ ہے حضرت زینبؓ اور حضرت ابو العاصؓ کا واقعہ آنحضرتؐ کی صاحبزادی حضرت زینبؓ حضرت ابو العاصؓ کے نکاح میں تھی ابو العاص ابتداءً مسلمان نہیں ہوئے تھے ابھی تک مسلمان اور کافر کے درمیان نکاح کی حرمت بھی نازل نہیں ہوئی تھی، غزوۂ بدر میں ابو العاص مشرکین قیدیوں کے ساتھ قید ہوکر مدینہ میں آئے تھے، جب قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑنے کا فیصلہ کیا گیا تو حضرت زینب نے ان کے فدیہ کے طور پر ایک ہار بھیجا یہ وہ ہار تھا جو حضرت خدیجہؓ نے ان کو دیا تھا، یہ ہار دیکھ کر حضرت خدیجہ کو یاد کرکے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر رقت طاری ہوگئی اور صحابہؓ سے پوچھا اگر طیب خاطر سے اجازت دو تو یہ ہار واپس کردیا جائے اور ابو العاص

---

[1] وفی التجرید للقدوری عن الواقدی أنہ (ای وہب بن عمیر) أدرکہ ببرقاء السفن لأہل مکۃ، وھذا الموضع من توابع مکۃ فلم یختلف بہ دبہ وجہ الدار کذا فی الجوہر النقی (اعلاء السنن ص۱۱ ج ۱۱)۔ [2] اعلاء السنن ص ۱۰۳ ج ۱۱۔

کو بغیر فدیہ کے آزاد کر دیا جائے، سب صحابہؓ نے اس کی بخوشی اجازت دے دی، چنانچہ ان کو آزاد کر دیا گیا لیکن ساتھ یہ معاہدہ بھی کر لیا گیا کہ مکہ میں جاکر زینب کو بھیج دیں (جو ابھی تک مکہ میں ہی تھیں) چنانچہ انہوں نے مکہ میں جا کر حضرت زینب کو مدینہ کی طرف روانہ کر دیا، چھ سال کے بعد ابوالعاص خود بھی مسلمان ہو کر مدینہ منورہ تشریف لے آئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو انہی کے نکاح میں رکھا۔

اتنی بات پر تو سب روایات متفق ہیں کہ حضرت زینب بعد میں حضرت ابوالعاص کے نکاح میں ہی رہیں لیکن اس بات میں روایات مختلف ہیں کہ ان کا دوبارہ جدید نکاح ہوا تھا یا سابقہ نکاح کی وجہ سے زینب کو ان کی طرف لوٹا دیا گیا تھا، ترمذی وغیرہ میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بمہر جدید و نکاح جدید[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح جدید ——— ہوا تھا ترمذی ہی میں ابن عباسؓ کی روایت ہے رد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابنتہ زینب علی ابی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الأول ولم یحدث نکاحاً[2]، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ نکاح جدید نہیں ہوا تھا بلکہ پہلے نکاح کے ساتھ ہی ان کو لوٹا دیا گیا تھا سند کے اعتبار سے دونوں روایتیں قابل قبول ہیں اگرچہ تھوڑی تھوڑی کلام دونوں روایتوں میں ہے۔ حنفیہ نے اپنے مذہب کا مدار پہلی روایت کو بنایا ہے ——— اور شافعیہ نے دوسری روایت کو اپنے مسلک کا مدار بنایا ہے۔ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین دارین سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تباین دارین سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔

دونوں روایتوں میں تعارض ہوا اس لئے تطبیق یا ترجیح کی ضرورت ہوتی ہے۔ ترجیح کے اعتبار سے دیکھیں تو حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کو ترجیح ہونی چاہئے کیونکہ وہ نئے نکاح کی مثبت ہے جبکہ حدیث ابن عباس نافی ہے، جب مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو ترجیح مثبت کو ہوتی ہے۔ تطبیق کے لئے ایک روایت کو اپنے ظاہر پر رکھ کر دوسری میں تاویل کرنی پڑے گی، حنفیہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کو اپنے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور حدیث ابن عباس میں ان کی طرف سے مندرجہ ذیل توجیہیں کی گئی ہیں۔

(۱) بالنکاح الأول میں باء سببیہ ہے یعنی بسبب النکاح الأول، یعنی حضرت زینب کو اگرچہ نکاح جدید کی وجہ سے حضرت زینب کے پاس بھیجا گیا ہے لیکن اس نکاح جدید کا سبب پہلا نکاح ہی تھا چونکہ یہ پہلے ان کے نکاح میں رہی تھیں اور انہوں نے ان کو بھیجنے کا وعدہ کر کے اس کا ایفاء کیا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ان کے ساتھ نکاح کر دیا۔

---

[1] [2] جامع ترمذی ص ۲۱۷ ج ۱۔

(۲) بالنکاح الأول کا معنی ہے بشرط النکاح الأول۔ یعنی نکاح اگرچہ نیا ہوا تھا لیکن اس میں کوئی شرط وغیرہ نہیں لگائی گئی تھی بلکہ پہلے نکاح والی شرطوں کے ساتھ ہی نکاح ہوا تھا۔

شافعیہ کے استدلال پر ایک اشکال

شافعیہ نے حدیث ابن عباس سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے حضرت زینب کو چھ سال بعد سابقہ نکاح کے ساتھ واپس ابوالعاص کے گھر بھیج دیا تھا اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ تباین دارین کی وجہ سے اگرچہ ان کے ہاں فرقت نہیں ہوتی لیکن بیوی کے مسلمان ہوجانے کے بعد عدت گزر جانے پر تو ان کے نزدیک بھی فرقت ہوجاتی ہے، تو کیا چھ سال کی طویل مدت میں ان کی عدت نہیں گذری تھی، عام طور پر اتنی مدت میں عدت ختم ہوجاتی ہے اس صورت میں شافعیہ کے مذہب پر بھی نکاح جدید ہونا چاہیئے یہ حدیث شافعیہ کے بھی خلاف ہوئی، علامہ خطابیؒ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اکثر طہر کی مدت متعین نہیں بعض اوقات ایک طہر کئی سال کا بھی ہوسکتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ ان کی عدت پوری نہ ہوئی ہو۔ لیکن چھ سال میں عدت نہ گزرنا اگرچہ ممکن ہے لیکن خلاف عادت ضرور ہے۔

عن ابن عباس قال حرم من النسب سبع ومن الصهر سبع ص۲۷۵

نسب کی وجہ سے جو سات حرام ہیں وہ یہ ہیں (۱) امہات، (۲) بنات (۳) اخوات (۴) عمات (۵) خالات (۶) بنات الأخ (۷) بنات الأخت

صہر کی وجہ سے جو حرام ہیں وہ یہ ہیں۔ (۱) ام الزوجہ یعنی ساس (۲) بیٹے، پوتے وغیرہ کی بیوی یعنی بہو (۳) باپ دادا وغیرہ کی بیوی یعنی سوتیلی ماں، دادی پردادی۔ (۴) مدخول بہا بیوی کی بیٹی دوسرے خاوند سے۔ یہ چار حرام علی التابید ہیں۔ (۵) اخت الزوجہ (سالی) (۶) عمة الزوجہ (بیوی کی پھوپھی) (۷) خالة الزوجہ (بیوی کی خالہ) یہ تین ہمیشہ کے لئے حرام نہیں بلکہ جب تک بیوی نکاح میں ہو یا عدت میں اس وقت تک حرام ہیں۔

باب المباشرة

وعنه قال کنا نعزل والقرآن ينزل ص۲۷۵

عزل کا حکم

عزل کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو الگ کرنا دور ہٹانا، یہاں عزل سے مراد ہے بیوی یا باندی سے مجامعت کرتے وقت انزال سے پہلے اخراج الذکر عن الفرج، عزل کا شرعی حکم کیا ہے اس میں احادیث بظاہر مختلف ہیں بعض احادیث سے اجازت معلوم ہوتی ہے مثلاً یہی حدیث حضرت جابرؓ فرماتے ہیں قرآن کے نازل ہونے کے زمانہ میں ہم عزل کیا کرتے تھے۔ یعنی اگر ناجائز ہوتا تو ضرور ممانعت

نازل ہوجاتی وحی متلو یا غیر متلو میں۔ حضرت جابرؓ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو بھی اس کی اطلاع ملی لیکن آپ نے منع نہیں فرمایا۔ دوسری بعض روایات ایسی ہیں جن سے ان کی ناپسندیدگی معلوم ہوتی ہے لیکن دونوں قسم کی روایت میں کوئی تعارض نہیں پہلی قسم کی روایات سے فی نفسہ جواز معلوم ہوتا ہے دوسری قسم کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنا پسندیدہ فعل نہیں۔

عزل کے بارہ میں فقہاء کا بھی اختلاف ہوا ہے ابن حزم وغیرہ بعض حضرات کے نزدیک عزل حرام ہے حنفیہ اور جمہور کے نزدیک عزل جائز ہے لیکن پسندیدہ اور مستحسن فعل نہیں ہے۔

شرائطِ جوازِ عزل

عزل تین قسم کی عورتوں سے ہوسکتا ہے تینوں کے شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

① اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنا امام ابوحنیفہ، امام مالک امام احمد اور جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے بشرطیکہ بیوی سے اذن لیا ہو فصل ثالث میں حضرت عمرؓ کی حدیث آرہی ہے نہی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان یعزل عن الحرۃ إلا بإذنہا۔

② اپنی مملوکہ سے عزل کرنا۔ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اپنی مملوکہ سے بغیر اذن کے بھی عزل کرسکتا ہے بعض نے اس سے بھی اذن کو ضروری قرار دیا ہے۔

③ اپنی ایسی بیوی سے عزل کرنا جو کسی اور کی مملوکہ ہو، اس کے بارہ میں امام ابوحنیفہ امام مالک کا مذہب اور امام احمد کا قول مشہور یہ ہے کہ اس کے سید سے اذن حاصل کرنا ضروری ہے۔ صاحبین کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس باندی سے اذن حاصل کرے، امام احمد کی ایک روایت اور بعض مالکیہ کی رائے یہ ہوئی ہے کہ دونوں سے اذن حاصل کرے مالک سے بھی اور باندی سے بھی۔

باب

عن عروۃ عن عائشۃ أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لہا فی بریرۃ خذیہا واعتقیہا وکان زوجہا عبدا فخیرہا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الخ ص ۲۷۶۔

زوجہ کے حرہونے کی صورت میں خیارِ عتق

باندی جب کسی کے نکاح میں ہو اور آزاد ہوجائے تو اُسے اپنے نکاح کو باقی رکھنے یا ختم کرنے کا

اختیار ملتا ہے اس کو خیار عتق کہتے ہیں اس میں اضافت مسبب کی سبب کی طرف ہے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر عتق کے وقت خاوند غلام ہو تو آزاد ہونے والی باندی کو خیار عتق ملے گا اگر باندی کی آزادی کے وقت خاوند آزاد ہو تو بیوی کو خیار عتق ملے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، حنفیہ کے نزدیک خاوند کے حر ہونے کی صورت میں بھی خیار عتق ملے گا ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس صورت میں خیار عتق نہیں ملے گا۔

منشائے اختلاف

اس اختلاف کا منشا خیار عتق کی علت میں اختلاف ہے ائمہ ثلثہ کے نزدیک خیار عتق کی علت یہ ہے کہ وہ آزاد ہو کر غلام کے گھر رہنے کو عار سمجھے گی یعنی دونوں میں کفاءت کا ختم ہو جانا علت ہے اور یہ علت خاوند کے حر ہونے کی صورت میں موجود نہیں اس لئے اس صورت میں خیار عتق نہیں ملے گا، حنفیہ نے خیار عتق کی علت یہ سمجھی ہے کہ آزاد ہو جانے کے بعد خاوند کو بیوی پر تین طلاق کا اختیار حاصل ہو گیا جبکہ پہلے اسکو دو طلاقوں کا اختیار تھا حنفیہ کے نزدیک طلاق کی تعداد کا مدار عورت کی حالت پر ہے اگر بیوی آزاد ہو تو مرد کو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور اگر بیوی مملوکہ ہو تو مرد کو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اس کی دلیل آگے طلاق کے مباحث میں آئیگی۔

دلیل

اس مسئلہ میں دلائل کا مدار حضرت بریرہ کے واقعہ پر ہے، جس وقت یہ آزاد ہوئی ہیں اس وقت ان کے خاوند حر تھے یا غلام اگر حر ہوں تو یہ واقعہ حنفیہ کی دلیل ہوگا اور ائمہ ثلثہ کے خلاف ہوگا اور اگر غلام ہوں تو یہ واقعہ کسی کے خلاف نہیں ہوگا۔

اس بات پر اتفاق ہے کہ بریرہ پہلے باندی تھیں، مغیث کے نکاح میں تھیں پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان کو آزاد کر دیا تھا اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیار عتق دیا تھا، مغیث کے بارہ میں بھی یہ بات اتفاقی ہے کہ وہ پہلے غلام تھے پھر آزاد ہو گئے تھے اختلاف اس نقطہ پر ہوا ہے کہ جس وقت بریرہ آزاد ہوئی ہیں اور ان کو خیار ملا ہے اس وقت مغیث آزاد ہو چکے تھے یا نہیں؟ اس کے متعلق اہم روایت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دو قسم کی روایتیں منقول ہیں ایک عروہ کی روایت عائشہ رضی اللہ عنہا سے (زیر بحث روایت) اس میں ہے "وکان زوجها عبدًا" دوسری روایت اسود عن عائشہ رضی اللہ عنہا ہے جس میں ہے کہ وہ آزاد تھے[۱]۔

ہمارے نزدیک اسود عن عائشہ رضی اللہ عنہا والی روایت راجح ہے روایۃً بھی اور درایۃً بھی۔ روایۃً اس لئے کہ یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرنے والے تین شخص مشہور ہیں۔ (۱) اسود، یہ نقل کرتے ہیں کہ مغیث حر تھے۔

(۲) عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابیہ عن عائشہ، اس میں عبدالرحمٰن کبھی تو جزم کے ساتھ کہتے ہیں کان حرًّا[۲] کبھی کہتے ہیں "لا ادری"۔ ظاہر ہے جزم والی روایت کو ترجیح ہوگی شک والی روایت پر، (۳) عروہ، ان سے دو طرح کی روایتیں ہیں ایک میں ہے کہ عبد تھے دوسری میں ہے کہ حر تھے[۳] عروہ کی دونوں روایتوں میں تعارض

[۱] جامع ترمذی ص ۲۱۹ ج ۱۔ [۲]۔ [۳] صحیح مسلم ص ۴۹۴ ج ۱۔ [۴] (اگلے صفحہ پر دیکھئے)

کی وجہ سے تساقط ہو جائے گا اب حضرت عائشہ کی روایات میں سے قابلِ اعتماد روایت اسود اور عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابیہ کی روایتیں رہ گئیں جن میں ہے کہ مغیث اس وقت آزاد تھے۔

"کان زوجہا حرًا" والی روایت درایۃً اس لئے راجح ہے کہ اصول ہے کہ اگر مثبت اور نافی میں تعارض ہو تو مثبت کو ترجیح ہوتی ہے یہاں کان حرا والی روایت مثبت ہے کیونکہ مغیث پہلے غلام تھے اس روایت میں اس کے لئے وصفِ حریت ثابت کیا گیا ہے کہ وہ اس وقت آزاد ہو چکے تھے جبکہ "کان عبدًا" والی روایت نافی ہے اس کا مدار عدم علم پر ہے راوی کو اس نئے وصف کے ثبوت کا علم نہ ہوا اس لئے استصحاب حال کے مطابق حکم لگا دیا لہٰذا کان حرا والی روایت کو ترجیح ہو گی جو کہ مثبت ہے اور مبنی بر علم ہے کان زوجہا عبدًا والی مرجوح ہو گی جو کہ نافی اور مبنی بر عدم علم ہے۔

کان زوجہا حرًا والی روایت اس لئے بھی راجح ہے کہ اس روایت کو اختیار کرنے کی صورت میں دوسری روایت میں توجیہ ہو سکتی ہے کہ اس میں ماکان کے اعتبار سے ان کو عبد کہا گیا ہے آزاد ہو جانے کے بعد سابقہ وصف کی بناء پر انسان کو غلام کہدیا جاتا ہے بخلاف کان عبدًا والی روایت کے کہ اس کو اختیار کرنے کی صورت میں دونوں روایتوں میں تطبیق مشکل ہو جائے گی، ظاہر ہے وہ صورت اختیار کرنی چاہیئے جس میں روایات سے تعارض ختم ہو جائے۔ جب حضرت عائشہ رضؓ کی روایت سے یہ ثابت ہو گیا کہ مغیث عتق بریرہ کے وقت آزاد تھے تو اب یہ واقعہ منفیہ کی دلیل ہو گا کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی بریرہ کو خیار عتق دیا۔

ولو کان حرا لم یخیرھا راجح یہ ہے کہ یہ جملہ حضرت عائشہ رضؓ کا نہیں بلکہ عروہ کا ہے کیونکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت عائشہ رضؓ کی راجح روایت یہ ہے کہ مغیث حر تھے پھر حضرت عائشہ رضؓ یہ کیسے کہہ سکتی ہیں لو کان حرا لم یخیرھا۔

اس روایت کے بعد حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت آرہی ہے اس میں ہے "کان زوج بریرۃ عبدا اسود"۔

گذشتہ صفحہ کا حاشیہ: ۔ ۔ یہ تقریر اوجز المسالک (ص ۸۴ ج ۱۰ طبع مکۃ المکرمۃ) میں محقق ابن الہمام کے حوالہ سے نقل کی گئی ہیں لیکن صحیح مسلم میں عبدالرحمٰن بن القاسم عن ابیہ کی ایک روایت میں یہ بھی ہے "کان زوجہا عبدًا" (ص ۴۹۴ ج ۱) اس طرح سے عبدالرحمٰن بن القاسم کی روایت تین طرح کی ہو جائے گی اب تقریر اس طرح سے کی جا سکتی ہے کہ عروہ اور عبدالرحمٰن بن القاسم دونوں کی روایتیں متعارض ہیں اس لئے ان میں تساقط ہو جائے گا اسود کی روایت سالم عن التعارض ہے کیونکہ ان سے ایک ہی روایت ہے کان حرًا اس لئے یہ روایت باقی رہے گی۔

لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اس میں اصل مدار روایت عائشہ کو بنانا چاہیئے کیونکہ وہ خود اس واقعہ سے تعلق رکھنے والی ہیں۔ کیونکہ انہوں نے بریرہ کو آزاد کیا تھا ان کو واقعہ کا زیادہ علم ہوگا اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایات میں سے راجح کان حرا والی روایت ہے نیز اس میں بھی وہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ ان کو عبد ما کان کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔

عن عائشہ انہا ارادت أن تعتق مملوکین لہا زوج فأمرہا أن تبدأ بالرجل قبل المرأۃ ص۲۷۶۔

حضرت عائشہؓ اپنے دو مملوکوں کو آزاد کرنا چاہتی تھیں دونوں میاں بیوی تھے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ پہلے مرد کو آزاد کرو۔ ابتداء بالرجل کی وجہ یہ ہے کہ وہ اکمل ہوتا ہے نیز اگر عورت کو پہلے آزاد کر دیا جاتا تو کچھ دیر کے لئے آزاد عورت کا غلام کے نکاح میں ہونا لازم آتا جو کہ عورت کے لئے عار سمجھا بخلاف مرد کے اس کے نکاح میں کوئی باندی ہو تو وہ اس کو عار نہیں سمجھتا، باندی کو اس عار سے بچانے کے لئے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا کہ تم پہلے مرد کو آزاد کر دو۔

شافعیہ کی طرف سے اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے اس بات پر کہ مرد کے آزاد ہونے کی صورت میں عورت کو خیار عتق نہیں ملتا اور ابتداء بالرجل کے حکم کا مقصد ان کے نزدیک یہ ہے کہ عورت کو خیار عتق نہ ملے کیونکہ اس کی آزادی کے وقت مرد آزاد ہو چکا ہوگا تو اس کو خیار عتق نہیں ملے گا۔ لیکن حدیث میں اس مقصد کی کوئی تصریح نہیں اور مستدل کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے استدلال کے موقوف علیہا امور کو بھی ثابت کرے یہاں وہ ابتداء بالرجل کا یہ مقصد ہونا ثابت نہیں کرسکا جو اس کے استدلال کا موقوف علیہ ہے لہٰذا یہ استدلال درست نہ ہوا۔ نیز آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے یہ توقع کیسے رکھی جاسکتی ہے کہ ایک عورت کو اختیار ملنے کی توقع ہو اور آپ اس کو ختم کرنے کی کوشش فرمائیں۔

باب الصداق

صداق بکسر الصاد وفتحہا مہر کو کہتے ہیں صاد کا کسرہ زیادہ فصیح ہے۔ قرآن کریم میں مہر کو صدقہ بھی کہا گیا ہے وآتوا النساء صدقاتہن نحلۃ، مرقات میں مہر کو صداق کہنے کی وجہ یہ بیان کی ہے لأنہ یظہر بہ صدق میل الرجل إلی المرأۃ۔

عن سہل بن سعد أن رسول اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم جاءتہ امرأۃ فقالت۔

یا رسول اللہ إنی وھبت نفسی لك منہ ۲۷۷

قرآن کریم میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی بعض خصوصیات بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے وامرأۃ مؤمنۃ ان وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی أن یستنکحھا خالصۃ لك من دون المؤمنین۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی یہ خصوصیت کس بات میں ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وجہ خصوصیت یہ ہے کہ اگر کوئی عورت بغیر مہر کے آنحضرتؐ سے نکاح کرنا چاہے تو یہ جائز ہے اور مہر واجب نہیں ہوگا عام آدمی اگر کوئی اسطرح نکاح کرے تو مہر مثل واجب ہوگا شافعیہ کے نزدیک وجہ خصوصیت یہ بھی ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کا جواز آنحضرتؐ کے ساتھ خاص ہے اگر دوسرا لفظ ہبہ سے نکاح کرے تو نکاح منعقد نہیں ہوتا حنفیہ کے نزدیک اگر یہ لفظ بول کر تزویج مراد لے تو نکاح ہو جاتا ہے اگر مہر کا ذکر نہ ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔

تعلیم قرآن پر نکاح

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس عورت کا ایک صحابی سے نکاح کرتے ہوئے فرمایا تھا زوجتکھا بما معک من القرآن۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنایا جا سکتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ وامام مالک کا مذہب اور امام احمد کی روایت صحیحہ یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر نہیں بنایا جا سکتا اگر اس کو مہر بنایا تو مہر مثل واجب ہوگا امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنایا جا سکتا ہے[۱]

حنفیہ کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے ان تبتغوا بأموالکم اس سے معلوم ہوا کہ مہر کا مال ہونا ضروری ہے اور تعلیم قرآن مال نہیں ہے لہذا اس کو مہر بنانا جائز نہ ہوا۔ شافعیہ حضرت سہل بن سعد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے زوجتکھا بما معك من القرآن، شافعیہ کے نزدیک بما معک میں باء بدلیت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کے اندر قرآن کو عوض بنانا جائز ہے، حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

(۱) یہاں باء بدلیت اور عوض کے لئے نہیں بلکہ باء سببیت کی ہے یعنی چونکہ تمہیں قرآن کریم کی سورتیں یاد ہیں اس لئے تمہاری اس فضیلت کی بناء پر تمہارے ساتھ اس کا نکاح بغیر مہر معجل کے کیا جاتا ہے[۲]

(۲) اگر تسلیم کرلیں کہ باء عوض کے لئے ہے تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اس شخص کی خصوصیت پر محمول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ سعید بن منصور اور ابن السکن نے ابوالنعمان ازدی کی حدیث نقل کی ہے۔ زوج رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم امرأۃ علی سورۃ من القرآن وقال لایکون لأحد بعدک مہرا[۳]

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۴۵ ج ۲۰ [۲] چنانچہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج "باب خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ" میں بھی کی ہے (ص ۷۵۲ ج ۲) [۳] حاشیہ الکوکب الدری ص ۳۳۲ ج ۱۔

عن ابی سلمة قال سألت عائشة کم کان صداق النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان صداقہ لأزواجہ ثنتی عشرة اوقیة ونش الخ ص۲۷۷۔

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ سے زیادہ مہر بارہ اوقیے اور ایک نش تھا، نش نصف اوقیہ کا ہوتا ہے۔ ساڑھے بارہ اوقیے ہو گئے ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے اس حساب سے کل پانچ سو درہم بنتے ہیں، فصل ثانی کے شروع میں حضرت عمرؓ کا ارشاد آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نکاحوں میں بارہ اوقیہ سے زیادہ مہر نہیں رکھا، غالباً حضرت عمرؓ نے حذفِ کسر سے کام لیا ہے، حذفِ کسر عرب میں بہت زیادہ شائع تھا یاد رہے کہ یہ مقدار ان مہروں کی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ادا کئے ہیں حضرت اُم حبیبہؓ کا مہر چار ہزار درہم تھے لیکن وہ مہر نجاشی نے مقرر کیا تھا اور اسی نے ادا کیا تھا۔

عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من أعطی فی صداق امرأتہ ملأ کفیہ سویقا او تمرا فقد استحل ص۲۷۷۔

اقل مہر کی مقدار

اس بات پر اتفاق ہے کہ اکثر مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں جتنا رکھ لے گا اس کی ادائیگی واجب ہوگی البتہ فخر و مباہات کے لئے زیادہ مہر رکھنا مکروہ ہے۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اقل مہر کی کوئی تحدید ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کتنی؟ امام شافعی، امام احمد کے نزدیک اقل مہر کی کوئی تحدید نہیں امام مالک کے نزدیک اقل مہر ربع دینار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے یہ یاد رہے کہ اگر مقررہ مقدار سے کم مہر رکھا یا بالکل مہر نہ رکھا تو نکاح پھر بھی ہو جائے گا۔

حنفیہ کی دلیل

(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لا مہر اقل من عشرة دراہم"[۱] اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اس حدیث کی سندوں میں بعض محدثین نے کلام کی ہے لیکن محقق ابن الہمام فرماتے ہیں کہ میرے ایک صاحب حافظ ابن حجر عسقلانی سے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے اس حدیث کی ایک سند لائے ہیں جو درجہ حسن سے کم نہیں ابن الہمام نے وہ سند درج بھی کی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں میرا گمان یہ ہے کہ —— یہ صاحب ابن امیر الحاج ہیں۔

(۲) حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں لا مہر بأقل من عشرة دراہم[۲] اس حدیث کی سند پر بھی اگرچہ بعض نے کچھ کلام کی ہے لیکن یہ بھی درجہ حسن سے کم نہیں[۳]۔

---

[۱] عمدة القاری ص ۴۵ ج ۲۰۔

[۲] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۸۸ ج ۴/۲

[۳] دیکھئے عمدة القاری ص ۴۵ ج ۲۰ و اعلاء السنن ص ۸۰ ج ۱۱۔

امام شافعی و امام احمد ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہؓ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دس درہم یا ربع دینار سے کم پر نکاح کرنا آرہا ہے ان سب کا ایک مشترکہ جواب تو یہ ہے کہ ان واقعات میں مہر معجل کا ذکر ہے پورے مہر کا ذکر نہیں، عرب میں عموماً رواج تھا کہ مہر معجل کے بغیر رخصتی نہیں کی جاتی تھی، بعض صحابہؓ کے پاس معجل طور پر دینے کے لئے زیادہ مال نہیں ہوتا تھا اس لئے تھوڑے سے مہر معجل پر رخصتی ہو جاتی تھی پورا مہر بعد میں ادا ہوتا رہتا تھا۔ اگر کسی کے پاس بالکل مال نہ ہوا تو اس مہر معجل کی ادائیگی معاف فرماکر فرمادیتے کہ اس کی دلجوئی کے لئے اور خوش کرنے کے لئے قرآن کی چند سورتیں اس کو سکھا دو بعد میں مہر ادا ہوتا رہے گا۔[1]

بعض حضرات نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ ابتداء اسلام میں مہر کی اقل مقدار کم تھی پھر آہستہ آہستہ زیادہ ہوتی رہی پہلے لوہے کی انگوٹھی بھی مہر بن سکتی تھی پھر ربع دینار ہوگئی اسی طرح بڑھتے بڑھتے استقرار دس درہم پر ہوا۔

زیر بحث حدیث میں ہے کہ جس نے ایک مٹھی ستو یا کھجوریں دے دیں "فقد استحل" اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صرف استحلال کا ذکر ہے، یعنی استمتاع حلال ہو جائے گا۔ اس کے ہم بھی قائل ہیں باقی بعد میں مہر پورا کرنا پڑیگا یا نہیں؛ حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ نیز ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مہر معجل مراد ہو دخول سے پہلے کچھ مہر ادا کر دینا مستحب ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اتنا سا دینے سے بھی یہ استحباب پورا ہو جاتا ہے۔

بعض حدیثوں میں دو جوتوں پر نکاح کا ذکر آرہا ہے۔ اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جوتے کی قیمت کوئی معین نہیں ہوتا بہت زیادہ قیمت کا بھی ہو سکتا ہے، حدیث میں کوئی تصریح نہیں کہ جن جوتوں کو مہر بنایا گیا تھا ان کی قیمت دس درہم سے کم ہی تھی۔

عن انس قال تزوج أبو طلحة أم سليم فكان صداق ما بينهما الاسلام الخ ۲۷۷

ام سلیم (والدہ حضرت انس) ابو طلحہؓ سے پہلے مسلمان ہوگئی تھیں، ابو طلحہ نے ان کو پیغام نکاح دیا ام سلیم نے کہا کہ میں مسلمان ہو چکی ہوں تم بھی مسلمان ہو جاؤ چنانچہ وہ بھی مسلمان ہوگئے اور ان کا آپس میں نکاح ہو گیا، حضرت انس فرماتے ہیں کہ ان کا مہر ابو طلحہ کا اسلام تھا۔ اسلام نکاح کا مہر بن سکتا ہے یا نہیں، شافعیہ کے نزدیک بن سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ حنفیہ کی طرف سے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت واحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم کے نزول سے پہلے کا واقعہ ہے بلکہ یہ آنحضرت

---

[1] فقد ورد في حديث ابن مسعود عند الدارقطني (۳۹۴/۴) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد انكحتكها على ان تقرئها وتعلمها وإذا رزقك الله تعالى عوضتها فتزوجها الرجل على ذلك الخ (اعلاء السنن ص ۸۳ ج ۱۱)

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے مدینہ منورہ تشریف لانے سے بھی پہلے کا واقعہ ہے کیونکہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو طلحہ کا اسلام اور ان کا ام سلیم سے نکاح قریب قریب واقعات ہیں اور ابو طلحہ ہجرت سے پہلے مسلمان ہو چکے تھے بلکہ یہ بیعت عقبہ میں شریک تھے[۱] اور سورۂ نساء جس میں مذکورہ بالا آیت ہے بالاتفاق مدنی ہے معلوم ہوا یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے پہلے کا ہے لہٰذا یہ منسوخ ہے۔

باب الولیمہ

وعنه قال إن رسول الله صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعتق صفية وتزوجها وجعل عتقها صداقها الخ متفق علیہ

عتق مہر بن سکتا ہے یا نہیں؟

ایک شخص اپنی باندی کو آزاد کر کے نکاح کر لیتا ہے اور آزادی ہی کو مہر بنا لیتا ہے تو یہ آزادی مہر بن جائے گی یا نہیں؟ امام احمدؒ اسحاقؒ کے نزدیک یہ عتق مہر بن جائے گا۔ حافظ عینی نے سفیان ثوری اور امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے امام ابو حنیفہ امام محمد اور امام مالک کے نزدیک یہ عتق مہر نہیں بنے گا بلکہ مہر مثل دینا پڑے گا۔ اگر باندی کو نکاح کی شرط پر آزاد کیا لیکن باندی نے آزاد ہو کر نکاح سے انکار کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک باندی کو اپنی قیمت ادا کرنی پڑے گی امام مالک وزفر کے نزدیک قیمت بھی ادا نہیں کرنی پڑے گی[۲] حاصل یہ کہ امام احمد کے نزدیک عتق مہر بن جاتا ہے امام ابو حنیفہ امام مالک اور امام شافعی کے مشہور قول کے مطابق نہیں بن سکتا۔

حنفیہ کی دلیل پہلے دی جا چکی ہے آیت قرآنی "وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم" لہٰذا مہر کا مال ہونا ضروری ہے اور عتق مال نہیں ہے امام احمد وغیرہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس میں ہے کہ آنحضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے حضرت صفیہ کو آزاد کر کے ان سے نکاح کیا اور آزادی ہی کو مہر بنایا تھا۔

جوابات

① یہ بات کہ حضرت صفیہ کی آزادی کو مہر بنایا گیا تھا حضرت انس نے اپنے ظن اور تخمین سے فرمائی ہے چونکہ اس نکاح میں کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اس لئے حضرت انس نے خیال فرمایا شاید آزادی ہی مہر ہو۔ انہوں نے صراحۃً آنحضرت صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو نہیں سنا کہ وہ آزادی کو مہر بنا رہے ہوں صحیح بخاری کے اندر خود حضرت انسؓ ہی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں مسلمانوں کو یہی پتہ نہیں تھا کہ حضرت

---

[۱] اعلاء السنن ص ۸۴ ج ۱۱ [۲] مذاہب از عمدۃ القاری ص ۸۱ ج ۲۰۔

صفیہ ام المؤمنین ہیں یا آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی مملوکہ ہیں جب ان کے لئے الگ پردے کا انتظام کیا گیا تو پتہ چلا کہ ام المؤمنین ہیں[1] جب ان کو اس سے پہلے نکاح کا ہی علم نہ ہوا تو یہ کیسے پتہ چل گیا کہ آزادی کو مہر بنایا گیا تھا۔

(۲) اگر مان لیا جائے کہ حضرت صفیہ کے نکاح میں عتق ہی کو مہر بنایا گیا تھا تو جواب یہ ہوگا کہ یہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی خصوصیت پر محمول ہے، آپ کے نکاح میں مہر مالی کا ہونا ضروری نہیں۔ آپ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے آپ کو آپ کے لئے ھبہ کردے یعنی بغیر مہر کے نکاح کرلے تو نکاح ہو جائے گا اور مہر واجب نہیں ہوگا۔ جبکہ عام آدمی اس طرح کرے تو مہر مثل لازم ہوگا قرآن کریم میں وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين۔ جب نبی کا نکاح مہر سے بالکل خالی ہو سکتا ہے تو عتق بدرجۂ اولیٰ بطریق اولیٰ نبی کے نکاح میں مہر بنایا جا سکتا ہے بطور خصوصیت کے۔

باب القسم

اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو خاوند پر ضروری ہے کہ ان میں باریاں تقسیم کرے جتنی راتیں ایک کے پاس گزارے اتنی ہی دوسری کے پاس اس طرح کرنے کو قسم کہتے ہیں۔ امت پر بالاتفاق قسم واجب ہے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر بھی قسم واجب تھا یا نہیں؟ دونوں رائیں ہیں مختار یہ ہے کہ آپ پر قسم واجب تو نہ تھا لیکن تبرعاً آپ اس کی پابندی فرمایا کرتے تھے۔

سفر کے اندر قسم واجب نہیں، سفر میں کسی بیوی کو ساتھ لے جانا ہو تو جس کو چاہے لیجا سکتا ہے کیونکہ بعض اوقات ایک عورت ضروریات سفر پوری کرنے اور سفر میں خدمت کرنے پر زیادہ قادر ہوتی ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کی تطییب قلب کے لئے قرعہ اندازی کرلے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بھی امہات المؤمنین میں سے کسی کو ساتھ لے جانے کے لئے قرعہ اندازی فرمالیا کرتے تھے۔

اگر کسی شخص کی ایک یا اس سے زیادہ بیویاں ہوں وہ نیا نکاح کرے تو اب قدیمہ اور جدیدہ میں باریوں کے تقسیم کے معاملہ میں کوئی امتیاز بھی ہوگا یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک کوئی امتیاز نہیں ہوگا جتنے دن نئی بیوی کو دیئے ہیں اتنے ہی دوسری کو دینے پڑیں گے، دوسرے ائمہ کے نزدیک جدیدہ اگر باکرہ ہو تو اس کو سات دن ملیں گے اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ملیں گے اس کے بعد باری شروع ہوگی، وہ حضرات حضرت انس کی حدیث سے

---

[1] صحیح بخاری ص ۶۰۶ ج ۲۔

استدلال کرتے ہیں من السنة إذا تزوج الرجل البكر على الثيب أقام عندها سبعا وقسم وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثا وقسم۔ ہمارے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جدیدہ باکرہ کو سات دن دے دے لیکن باقیوں کو بھی پھر سات دن دے ایسے جدیدہ ثیبہ کے پاس تین دن رہ کر باقیوں کے پاس بھی تین تین دن رہے۔

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم نے بیویوں میں عدل کا مطلقاً حکم دیا ہے اس میں جدیدہ یا قدیمہ کی کوئی قید نہیں ہے ایسے ہی حدیثوں میں بھی عدل اور تسویہ نہ کرنے پر وعیدیں بیان کی ہیں اور کوئی جدیدہ یا قدیمہ کی قید نہیں۔

باب الخلع والطلاق

خلع کا لغوی معنی خلع کا لغوی معنی ہے النزع اتارنا دور کرنا، خلع کے اندر بھی چونکہ علاقہ زوجیت کو زائل کر دیا جاتا ہے اس لئے اس کو خلع کہتے ہیں۔ اگر یہ لفظ ازالۃ الزوجیۃ کے لئے استعمال ہو تو خاء کے ضمہ اور لام کے سکون کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور اگر عام ازالہ کیلئے استعمال ہو تو خاء کے فتح کے ساتھ استعمال ہوتا۔

اصطلاحی معنی شریعت میں خلع کی صورت یہ ہے کہ بیوی کسی وجہ سے خاوند سے تنگ آگئی ہے اس سے جان چھڑانا چاہتی ہے اس لئے اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ اتنا مال مجھ سے لے لو اور مجھے چھوڑ دو خاوند یہ بات قبول کر لیتا ہے۔ اس کو خلع فدیہ اور افتداء کہتے ہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ لفظ طلاق کا ذکر نہ ہو اگر لفظ طلاق مذکور رہو تو یہ طلاق بالمال کہلائے گی۔

حیثیت خلع خلع ہو جانے سے بیوی تو خاوند سے الگ ہو جاتی ہے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس کی حیثیت کیا ہے آیا یہ فسخ نکاح ہے یا طلاق ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک خلع طلاق بائن کے حکم میں ہے، امام احمد و اسحاق کے نزدیک خلع طلاق نہیں ہوتی بلکہ فسخ ــــ ہوتا ہے امام شافعی کے دونوں قول ہیں طلاق بائن والا بھی اور فسخ والا بھی۔ بعض اصحاب ظواہر کے نزدیک یہ طلاق رجعی ہے[1] مشکوٰۃ کے اس باب کے شروع میں ثابت بن قیس اور ان کی بیوی کا واقعہ آرہا ہے۔ عام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں نے خلع کیا تھا مشکوٰۃ کی اس روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک طلاق دی تھی دونوں باتوں کو ملانے سے یہ بات اخذ کی جا سکتی ہے کہ خلع بھی طلاق ہوتی ہے۔ چونکہ خلع بھی طلاق کے حکم میں ہے اس لئے راوی نے کبھی اس کو خلع کہدیا اور کبھی طلاق۔

[1] حاشیہ الکوکب الدری ص ۳۴۹ ج ۱ امام شافعی و احمد کے اور بھی اقوال ہیں دیکھئے (اوجز ص ۱۰۱ ج ۱۰)

عن عائشة قالت خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترنا الله ورسوله فلم يعد ذلك علينا شيئا ص ۲۷۳

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے دے کہ اگر وہ چاہے تو خاوند سے جدا ہو جائے لیکن بیوی خاوند کے ساتھ رہنے کو ترجیح دے اور طلاق کا اختیار استعمال نہ کرے تو صرف خاوند کی طرف سے تخییر طلاق شمار ہوگی یا نہیں اس میں جمہور صحابہؓ و تابعین اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف تخییر سے کوئی طلاق نہیں ہوتی۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابت وغیرہ بعض سلف کا مذہب یہ ہوا ہے کہ صرف اختیار دینے سے ہی ایک طلاق ہو جاتی ہے اگرچہ بیوی نے خاوند کے ساتھ رہنے ہی کو اختیار کیا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایک مرتبہ جبکہ ازواج مطہرات نے زیادہ نفقہ مانگا تھا تو اپنی ازواج مطہرات کو یہ اختیار دیا تھا کہ چاہیں تو اللہ و رسول کو اختیار کرلیں (اور اسیطرح کی معاش کے ساتھ گذارہ کرتی رہیں) یا پھر دنیوی زندگی کے ساز و سامان کو اختیار کرلیں اور رسول ان کو اچھے طریقے سے رخصت کردیں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سب ازواج مطہراتؓ نے اللہ و رسول کو اختیار کیا اور انکی پسند کو ترجیح دی اور یہ تخییر ہم پر کوئی طلاق وغیرہ شمار نہیں کی گئی یہ جمہور کی دلیل ہے۔

یاد رہے کہ ازواج مطہرات نے جو نفقہ وغیرہ کی درخواست کی تھی وہ کوئی ناجائز کام نہیں تھا ان کے اس مطالبہ پر ناراضگی کا اظہار صرف اس لئے کیا گیا تھا کہ امام الانبیاء کی بیویوں کا جو بلند دینی معیار ہونا چاہیئے اس کے مناسب نہیں تھا چنانچہ قرآن کریم نے بھی اس موقعہ پر یہی کہا ہے یا نساء النبی لستن کأحد من النساس الخ تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو۔ اگر ازواج مطہرات میں سے کوئی اُمت کی نیک سے نیک عام عورتوں کے مقام پر اُتر آئے تو یہ اس کے لئے نقص سمجھا جائے گا اور اس پر اظہار ناراضگی بھی ہو سکتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو بھی واقعات ازواج مطہرات سے ناراض ہونے کے نظر آئیں ان میں اسی انداز سے غور کرنا چاہیئے۔ نیز یہ درخواست اس بات کی غمازی کرتی تھی کہ حرم محترم میں رہنے کے اصل مقصد پر ان کے ذہن کا تمکن نہیں رہا۔ یہ ان کے مقام کے اعتبار سے قابل گرفت بات تھی۔

طلاق کے متعلق چند ضروری فوائد

اس باب کی اکثر حدیثوں کا اسی طرح اگلے باب "باب المطلقة ثلثا" کی پہلی دو حدیثوں کا تعلق طلاق کے مسائل سے ہے اس لئے طلاق کے جن ضروری امور کا جاننا ان احادیث کے اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہے فوائد کی شکل میں پیش کئے جاتے ہیں۔

لہ اوجز المسالک ص ۳۹۰،۳۰ ج ۱۰۔

فائدہ اولیٰ — طلاق کا لغوی معنیٰ

طلاق کا لغت میں معنیٰ ہے حل قید حسی أو معنوی ـــــ یعنی قید حسی یا قید معنوی کو کھول دینا قید حسی کھول دینے کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاؤں میں بیڑیاں تھیں وہ اُتار دی جائیں، بیڑیاں قید حسی تھیں۔ قید معنوی کی مثال یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے عورت پر قید اور پابندی لگ جاتی ہے کہ یہ اب کسی اور جگہ نکاح نہیں کرسکتی جب آدمی طلاق دیتا ہے۔ تو گویا اس قید معنوی کو اٹھا دیتا ہے محاورات عرب میں ورودِ شریعت سے پہلے بھی طلاق کا لفظ عورت سے اس قید معنوی کے اٹھانے کے معنی میں استعمال ہوتا تھا۔

شریعت نے اس معنی میں اس لفظ کے استعمال کو برقرار رکھا ہے۔ البتہ اس کے قواعد اور احکام اپنے مقرر فرمائے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ لغت میں طلاق کا معنیٰ ہے قید حسی یا قید معنوی کو اُٹھا دینا۔

فائدہ ثانیہ — طلاق کا اصطلاحی معنیٰ

فقہاء کی اصطلاح میں طلاق کی تعریف یوں کی گئی ہے۔ الطلاق ازالۃ النکاح او نقص حِلّہ یعنی نکاح کو بالکلیہ زائل کر دینا یا اس کی حلت کو کم کردینا جب کسی نے طلاق مغلظہ یا بائنہ دے دی تو نکاح زائل ہوگیا۔ جب طلاق رجعی دی تو نکاح بالکلیہ زائل نہیں ہوتا اسی لئے اس سے وطی کرنا جائز ہے جمہور کے نزدیک۔ البتہ اس عورت پر حل اور اختیار میں کمی واقع ہوجاتی ہے۔ اگر رجوع کر کے اس کو رکھے گا تو پہلے تین طلاقوں کا مالک اور مختار تھا اب رجوع کے بعد اس بیوی پر صرف دو طلاقوں کا اختیار رہ گیا۔ نقص حلّہ سے یہی مُراد ہے۔

حنفیہ، حنابلہ، مالکیہ کے نزدیک طلاق رجعی دینے کی صورت میں عدّت کے اندر بیوی سے وطی کرسکتا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر وطی کی تو یہ رجوع سمجھی جائے گی۔ خواہ یہ وطی رجوع کی نیت سے کی ہو یا نہ!

مالکیہ کے نزدیک وطی تو جائز ہے لیکن یہ وطی رجوع تب بنے گی جبکہ رجوع کی نیت سے کی ہو۔ شافعیہ کے نزدیک طلاق رجعی کے بعد وطی جائز نہیں ہے جب تک کہ باقاعدہ کسی لفظ سے رجوع نہ کرلے۔ جب شافعیہ کے نزدیک وطی جائز نہیں ہے تو گویا طلاق رجعی کی صورت میں بھی نکاح اُن کے ہاں زائل ہوگیا ہم طلاق کی تعریف میں أو نقص حلہ کے الفاظ بڑھائے تھے اسکے بڑھانے کی غرض یہ تھی کہ یہ تعریف طلاق رجعی کو بھی شامل ہوجائے لیکن شافعیہ کے نزدیک اس لفظ کے اضافے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ انکے نزدیک طلاق رجعی میں بھی نکاح زائل ہوجاتا ہے ازالۃ النکاح کے لفظ ہی طلاق رجعی کو بھی شامل ہوں گے۔ اُنکے ہاں طلاق کی تعریف ازالۃ النکاح سے کرلی جائے یا یہ کرلی جائے الطلاق حلُّ قیدِالنکاح بلفظ الطلاق اونحوہ۔

فائدہ ثالثہ — اقسام طلاق

طلاق کی دو قسمیں ہیں طلاق سنی اور طلاق بدعی۔ طلاق کے سنی بننے کے لئے دو چیزوں کی رعایت ضروری ہے ایک وقت کی دوسرے عدد کی، وقت کی رعایت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جو جماع سے خالی ہو بلکہ اس طہر سے پچھلے حیض میں بھی وطی نہ کی ہو، اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دے دی تو یہ وقت کے اعتبار سے طلاق بدعی بن جائے گی عدد کی رعایت یہ ہے کہ طہر خالی از جماع میں صرف ایک طلاق دے ایک طہر میں دو یا زیادہ طلاقیں نہ دے اگر کسی نے ایک ہی طہر میں تینوں طلاقیں دیدیں تو یہ عدد کے اعتبار سے طلاق بدعی بن جائے گی۔ دونوں امروں کی رعایت رکھی تو یہ طلاق سنی ہے کسی ایک امر کی رعایت چھوڑ دی تو بدعی ہے

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک طہر میں تین طلاقیں اکٹھی دے دینا معصیت اور بدعت نہیں ہے ان کے نزدیک بدعت صرف یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دے۔ طلاق سنی بننے کے لئے ان کے نزدیک صرف وقت کی رعایت کافی ہے عدد کی رعایت ضروری نہیں ہے۔ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک عدد کی رعایت بھی ضروری ہے ایک طہر میں تین طلاقیں دینا بدعت اور گناہ ہے اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں اکٹھی دے دیں ایک ہی طہر میں تو امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا بدعت نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدعت ہے لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے اکٹھی تین طلاقیں دیدیں تو تینوں واقع ہو جائیں گی البتہ داؤد ظاہری اور ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ امام بخاریؒ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

پھر طلاق سُنی کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سُنی حسن، طلاق سُنی احسن۔ طلاق سنی احسن یہ ہے کہ طہر خالی از جماع میں ایک طلاق دے دے پھر عدت گزرنے دے اور طلاق نہ دے۔

طلاق سنی حسن یہ ہے کہ طہر خالی از وطی میں ایک طلاق دے پھر اسکلے طہر میں بھی ایک طلاق دے وطی نہ کرے۔ پھر اس سے اگلے طہر میں بھی ایک طلاق دے دے (تین طلاقیں ہو گئیں)

فائدہ رابعہ — حکم طلاق

حدیث میں طلاق کو ابغض الحلال کہا گیا ہے یعنی حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ مبغوض ہے اس حدیث کی روشنی میں اس نکتہ پر تو سب کا اتفاق ہے کہ طلاق فی نفسہ مبغوض ہے البتہ اس مبغوضیت کی تعبیر میں علماء کی آراء مختلف ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک طلاق کے ابغض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خلاف اولیٰ ہے اور مرجوح چیز ہے اولیٰ اور راجح یہی ہے کہ طلاق نہ دے۔ دوسرے آئمہ اس مبغوضیت کی تعبیر کراہت سے کرتے ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ طلاق فی نفسہ مکروہ چیز ہے۔

اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس طلاق کو حلال بھی کہا گیا ہے۔ حلال ہونا تو قابل مذمت چیز نہیں ہے،

اس کو مبغوض کیوں کہا گیا۔

جواب :۔ یہاں لفظ حلال حرام کے مقابلہ میں ہے اس کے اندر خلاف اولیٰ مکروہ تنزیہی اور مکروہ تحریمی بھی داخل ہے حلال کا مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ حرام نہیں ہے پھر عام ہے خواہ خلاف اولیٰ یا مکروہ ہو۔ فی نفسہ طلاق خلاف اولیٰ یا مکروہ ہے لیکن طلاق کے مختلف اسباب و ثمرات ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے طلاق کے احکام مختلف ہو سکتے ہیں کبھی طلاق دینا واجب بھی ہو سکتا ہے کبھی مستحب کبھی حرام مثلاً ایک شخص عنین ہے اور قابلِ علاج بھی نہیں تو اس پر واجب ہے کہ بیوی اگر فراق اور جدا ہونا چاہتی ہے تو طلاق دے دے۔

ایک شخص کو یہ خطرہ ہے کہ اگر میں نے طلاق دی تو میں یقیناً زنا کے اندر مبتلا ہو جاؤں گا خواہ کسی اور عورت سے یا اسی عورت سے تو اس صورت میں طلاق دینا حرام ہوگا۔ بیوی اگر فاسدۃ الاخلاق ہو تو بعض کے نزدیک طلاق دینا واجب ہے بعض کے نزدیک مستحب ہے۔ یہاں تمام صورتوں کے احکام بتانا مقصود نہیں مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ طلاق کے اسباب اور اس کے ثمرات مختلف ہوتے ہیں ان کے اعتبار سے طلاق کی حیثیت بدل بھی سکتی ہے فی نفسہ یہ ابغض الحلال ہے۔

فائدہ خامسہ حالتِ حیض میں طلاق کا حکم

حالتِ حیض میں طلاق دینا بالاجماع بدعت اور گناہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے یہ غلطی کر لی تو طلاق واقع ہو جائے گی ائمہ اربعہ وجمہور کے نزدیک۔ البتہ بعض ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کا مسلک یہ ہے کہ اگر حالتِ حیض میں طلاق دی تو نہیں ہوتی۔ ائمہ اربعہ وجمہور کی دلیل حضرت ابن عمر کی روایت ہے جو فصل اول میں بحوالہ بخاری ومسلم مذکور ہے۔ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے دربارِ رسالت میں شکایت کی تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا مرہ فلیراجعھا، رَجْعَت تو وقوعِ طلاق کے بعد ہی ہوتی ہے رجعت فرع ہے وقوعِ طلاق کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی یہ طلاق واقع ہوگئی تھی۔ طلاق ایسی چیز ہے جس کے بارہ میں حدیث میں آتا ہے ثلٰث جدھن جدٌ وھزلھن جدٌ النکاح والطلاق والرجعۃ (رواہ الترمذی وابو داؤد مشکوٰۃ ص ۲۸۴) جب ہنسی مذاق میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے تو دیدہ دانستہ دی ہوئی طلاق تو بدرجہ اولیٰ واقع ہو جائے گی یہ الگ بات ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق کی وجہ سے وہ گنہ گار ہوگا۔

فائدہ سادسہ

حضرت عبداللہ بن عمر کی مذکورہ بالا حدیث کی بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کیا حالتِ حیض میں

دی گئی طلاق شمار کی جائے گی مختلف روایات کو سامنے رکھ کر حضرت ابن عمر کے جواب کے کلمات یہ بنتے ہیں فمہ ارأیت ان عجز واستحمق. حضرت ابن عمر کے اس جواب کا ترجمہ کیا ہے؟ اور مطلب کیا ہے؟ اسکی وضاحت کی ضرورت ہے ترجمہ اور مطلب سے پہلے ضروری الفاظ کی وضاحت ہوجانی چاہیئے۔

(ا) مَہ کی کیا حقیقت ہے؟ اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ ہے اس کا الف گرا کر ہاء سکتہ لگا دی گئی ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما استفہامیہ تھا اس کے الف کو ھا سے بدل دیا گیا ہے تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مہ اسم فعل ہے اُسکُت کے معنی ہیں۔

(ب) "اِن" میں بھی دو احتمال ہیں ظاہر یہ ہے کہ یہ اِن شرطیہ ہے عجز واستحمق اس کی شرط ہے اور جزاء مقدر ہے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ اِن نافیہ ہو۔

ان احتمالات کو سامنے رکھ کر اس کلام کے کئی ترجمے ہو سکتے ہیں۔

(۱) اور کیا اگر وہ عاجز آجائے اور احمق بن جائے تو کیا یہ طلاق شمار نہ کی جائے گی؛ یہ ماء استفہامیہ اور اِن شرطیہ بنا کر ترجمہ ہے۔ مطلب یہ ہوگا ماذا یکون لولم یحتسب ـــــــ کہ اگر اس طلاق کو شمار نہ کیا جائے تو پھر اور کیا ہوگا یعنی یہ طلاق یقیناً واقع ہوجائے گی۔ ان عجز میں عجز سے مُراد صحیح طلاق دینے سے عاجز ہوجانا یا رجعت سے عاجز ہوجانا۔ حماقت سے مراد غلط طلاق دینے کی حماقت ہے اور ان شرطیہ ہے اس کی جزاء مقدر ہے تقدیر عبارت یہ ہے ان عجز الرجعۃ او طلاق السنۃ واستحمق ایسقط عنہ الطلاق۔ یعنی اگر وہ صحیح طلاق دینے یا رجعت سے عاجز رہا اور احمقانہ حرکت کر بیٹھا ہے تو کیا طلاق اس سے ساقط ہوجائے گی مطلب یہ ہے کہ ہرگز ساقط نہ ہوگی بلکہ واقع ہو کر رہے گی۔

(۲) مَہ کو اسم فعل اور ان کو حسب سابق شرطیہ بنا کر ترجمہ یہ ہوگا خاموش رہو (یعنی یہ بھی کوئی پوچھنے کی بات ہے طلاق کا واقع ہوجانا تو ایک امر بدیہی ہے) ـــــــ تم مجھے بتاؤ کہ اگر وہ صحیح انداز سے طلاق دینے سے عاجز رہا اور احمقانہ حرکت کر بیٹھا ہے تو کیا طلاق ساقط ہوجائے گی۔

(۳) علامہ کرمانی نے اس ان کو نافیہ مانا ہے۔ ماکو استفہامیہ اور ان کو نافیہ مان کر ترجمہ یہ ہوگا۔ اور کیا ہوگا اگر یہ طلاق شمار نہ کی جائے نہیں ہوا یہ عاجز احمق عاجز نہ ہونے سے مُراد یہ ہے کہ یہ بچہ اور نابالغ نہیں ہے بچپن کو عجز لازم ہے اور احمق نہ ہونے سے مُراد یہ ہے کہ یہ مجنون نہیں ہے مطلب یہ ہوا کہ جب یہ عاجز اور بچہ نہیں ہے دیوانہ بھی نہیں ہے ـــــــ بلکہ عاقل بالغ ہے تو پھر اس کی طلاق دی ہوئی واقع کیوں نہ ہوگی؟

یہ مطلب ائمہ اربعہ وجمہور کے مسلک پر ہے ان کے نزدیک حالت حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے جتنے ترجمے اور مطلب پیش کئے گئے ہیں سب کا حاصل یہی ہے کہ یہ طلاق واقع ہوگئی ہے۔

ابن تیمیہ اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ طلاق نہیں ہوتی وہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ صحیح طلاق دینے سے عاجز ہو گیا ہے اور حماقت کی ہے تو کیا شریعت کا قانون بدل دیا جائے گا۔ کیا اس کی حماقت سے شریعت کے قاعدے میں تبدیلی کر دی جائے گی۔ جب شریعت نے اس حالت میں طلاق کو ناجائز قرار دیا ہے تو پھر اس کی حماقت سے کیسے طلاق ہو جائے گی۔ لیکن یہ مطلب غلط ہے کیونکہ اسی حدیث میں اس مطلب کے غلط ہونے کے واضح قرائن موجود ہیں مثلاً :

(۱) اس واقعہ کی تمام روایات بتا رہی ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ابن عمر کو رجعت کا حکم دیا ہے اور رجعت وقوع طلاق کی فرع ہے۔

(۲) بخاری شریف ج ۲ صفہ ۷۹ پر امام بخاری نے باب قائم کیا ہے اذا طُلِّقَتِ الحائض یُعتد بذالک الطلاق اس باب کی روایت کے بالکل آخر میں حضرت ابن عمر کا ارشاد ہے قال حسبت علی بتطلیقۃٍ صاف تصریح ہے کہ یہ ایک طلاق شمار کی گئی تھی۔ ابن تیمیہ نے ان کی کلام کا جو معنی بیان کیا ہے وہ ابن عمر کی اس تصریح کے خلاف ہے۔

(۳) صحیح مسلم ج ۱ صفہ ۴۷۶ میں یہی روایت چل رہی ہے اس میں سطر نمبر ۸ پر یہ عبارت ہے قال عبید اللّٰہ قلت لِنافع ماصنعت التطلیقۃُ قال واحدۃٌ اُعتُدَّ بہا یعنی ایک طلاق تھی جس کو شمار کر لیا گیا۔

(۴) صحیح مسلم کے اِسی صفحہ پر نیچے سے چوتھی سطر پر یہ عبارت ہے۔ کان عبد اللّٰہ طَلَّقَہا تطلیقۃً فَحُسِبَتْ من طلاقہا و راجعہا عبد اللّٰہ کما اَمَرَہٗ رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اس میں حُسِبَتْ من طلاقہا میں تصریح ہے کہ طلاق شمار کی گئی تھی اس کے بعد رجوع کیا ہے۔

(۵) صحیح مسلم ج ۱ صفہ ۴۷۷ سطر نمبر ۱۲ پر سوال کے جواب میں ابن عمر کا ارشاد ہے کہ "قال مالی لا اَعتَدُّ بہا و اِنْ کُنتُ عَجَزْتُ و استَحْمَقْتُ یعنی اگرچہ میں صحیح طلاق دینے سے عاجز رہا اور میں نے بیوقوفی کی ہے مجھے کیا ہو گیا کہ اس طلاق کو میں گنتی میں نہ رکھوں۔ ابن عمر کی کلام سے متعدد اسانید سے یہ تصریح ہو گئی ہے کہ یہ طلاق ہو گئی تھی اس لئے مراد عجز و تحمق کا وہی مطلب بیان کرنا چاہیئے جو جمہور نے بیان کیا ہے دوسرا مطلب قابل ذکر بھی نہیں ہے۔

فائدہ سابعہ

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ابن عمر کو فرمایا تھا کہ ابھی رجوع کر لے پھر اس کو روک کے رکھ حتیٰ کہ حیض سے پاک ہو جائے ـــــ پھر اور حیض آئے پھر طہر آئے اس طہر میں اگر چاہے تو طلاق دے دے اس پر سوال یہ ہے کہ اسی حیض کے گزرنے کے بعد جو پہلا طہر آئے گا اسی میں طلاق دی جا سکتی ہے۔ پھر اگلے طہر تک انتظار کرنے میں کیا

حکمت ہے. علماء نے اس میں کئی نکتے بیان کئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ شاید تطویل مدت کے ساتھ اس کا غصہ فرو اور دور ہو جائے پھر دوبارہ طلاق دینے سے باز ہی آجائے شریعت کو پسند یہی ہے کہ طلاق نہ دے. بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر پہلے طہر میں ہی پھر طلاق دے دے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ اس نے رجعت ہی غرض طلاق کے لئے کی تھی اب لمبا کرنے سے یہ سمجھ آئے گا کہ اس نے شریعت کے لئے ایسا کیا تھا.

فائدہ ثامنہ

اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کو حالت حیض میں بھی طلاق دی جا سکتی ہے اس کو صرف ایک ہی طلاق دینی چاہیئے. ایسی عورت ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی. اس کی عدت نہیں ہوتی اس لئے ایک طلاق کے بعد یہ طلاق کا محل نہ رہے گی لہٰذا اس کو اور طلاق دے گا تو واقع نہیں ہوگی اسی لئے ایسی عورت کو اگر ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دے دے مثلاً یوں کہے انت طالق ثلاثا (تجھے تین طلاقیں) اس صورت میں تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی. لیکن اگر الگ الگ لفظوں میں غیر مدخول بہا عورت کو ایک سے زیادہ طلاقیں دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے تجھے طلاق، تجھے طلاق، تجھے طلاق تو ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ جب پہلی مرتبہ "تجھے طلاق" کہا تو وہ بائنہ ہو گئی طلاق کا محل نہ رہی اس لئے دوسری مرتبہ، تیسری مرتبہ جو کہا ہے وہ لغو ہو جائے گا، لیکن مدخول بہا عورت کو اس طرح سے تین طلاقیں دیں تو پھر بھی تینوں ہو جائیں گی اس لئے کہ ایک مرتبہ "تجھے طلاق" کہنے کے بعد بھی وہ محل طلاق ہے کیونکہ ابھی عدت کے اندر ہے.

فائدہ تاسعہ — طلاق ثلثہ کا حکم

مذاہب اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ہی کلمہ میں یا ایک ہی مجلس میں دے دے تو یہ طلاق ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اگر ہو جاتی ہے تو کتنی ہوتی ہیں، اس میں حسب ذیل مذاہب ہیں.

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دیں تو کوئی بھی واقع نہیں ہوگی.

(۲) محمد بن اسحاق، حجاج بن ارطاۃ، ابن مقاتل اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دیں تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی طاؤس سے بھی یہ مذہب نقل کیا گیا ہے.

لہ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں فقہی اصطلاحیں ہیں مدخول بہا اس بیوی کو کہتے ہیں جس سے خاوند خلوت صحیحہ کر چکا ہو خلوت صحیحہ سے مراد یہ ہے کہ خاوند بیوی کے ساتھ صحبت کرلے یا دونوں میں ایسی تنہائی ہو گئی جس میں صحبت سے روکنے والی اور منع کرنے والی کوئی بات نہیں (از بہشتی زیور حصہ ۴ صفحہ ۲)

(۲) ائمہ اربعہ جمہور صحابہ وتابعین اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء محدثین اتنی بات پر تو متفق ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے سے تین ہی ہوتی ہیں البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ اس طرح سے تین اکٹھی دینے میں کوئی کراہت بھی ہے یا نہیں، جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔

دلائل

اس مسئلہ پر دلائل کی بحث شروع کرنے سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اصولی طور پر دلائل کس کے ذمہ ہیں۔ یہ ایک عام مسلمہ اصول ہے کہ جو شخص ایک عام معمول، مسلمہ بات اور استصحاب سے ہٹ کر بات کرے دلیل اس کے ذمہ ہوتی ہے ایک عام معمول چل رہا ہے جو شخص اس کے مطابق بات کرتا ہے اس سے دلیل کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ علم مناظرہ کی اصطلاح میں اس کو کہا جائے گا کہ دلیل مدعی کے ذمہ ہوئی اگر وہ دلیل سے اپنا دعویٰ ثابت کر دے تو اس کی بات مان لی جاتی ہے ورنہ دوسرے فریق کی بات صحیح ہوتی ہے یہ اصول دنیا کے ہر شعبہ میں تسلیم کیا گیا ہے۔ شریعت نے بھی اس اصول کی رعایت رکھی ہے مثال کے طور پر عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ جس شخص کی چیز ہوتی ہے وہ اس کے قبضہ میں ہوتی ہے، اب اگر زید کے پاس ایک چیز ہے اور خالد اس کے متعلق یہ بات کہتا ہے کہ یہ چیز میری ہے تو خالد نے یہ بات چونکہ استصحاب سے ہٹ کر کی ہے اس لئے خالد کی یہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے زید سے گواہوں کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا اگر خالد گواہ نہ پیش کر سکا اور زید نے قسم کھالی تو زید کی بات مان لی جائے گی اور خالد کا دعویٰ رد کر دیا جائے گا معاملات کے نزاعات اور کسی نظریہ یا مسئلہ میں اختلاف کے درمیان اگرچہ مکمل مماثلت نہیں ہوتی لیکن پھر بھی یہ اصول سمجھانے کے لئے کہ دلیل مدعی کے ذمہ ہوتی ہے یہ مثال پیش کر دی گئی ہے تسہیل فہم کے لئے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے سے ایک ہی ہوتی ہے ان کی حیثیت اس مسئلہ میں مدعی کی ہے کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ اگر کسی نے ایک طلاق دی ہے تو ایک ہو جائے اور اگر دو دی ہیں تو دو ہو جائیں اور اگر اگر تین دی ہیں تو تین ہو جائیں، اگر کوئی شخص اس اصل سے ہٹ کر دو اور تین کو بھی ایک ہی قرار دیتا ہے تو اس کے ذمہ ہے کہ وہ اس پر مضبوط دلیل دے۔ اگر کسی نے تین مرتبہ طلاق کا لفظ یا اس کا مترادف لفظ بولا ہے تو تین ہی مرتبہ طلاق واقع ہونی چاہیئے خواہ ایک ہی مجلس میں ہو، ہاں اگر وہ دوسری اور تیسری مرتبہ کے واقع ہونے سے کوئی شرعی مانع بیان کر دیتا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی۔ ایسے ہی دنیا کی تمام زبانوں کے اعداد کے لئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں۔ جب وہ بولے جاتے ہیں تو ان کے متعارف اور رائج متعین مفہوم کے مطابق ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ عربی میں ثلاث فارسی میں "سہ" اور اردو میں "تین" کے لفظوں کے

بھی متعین معنی ہیں یعنی تین اکائیاں۔ اگر کوئی ان لفظوں میں سے کسی لفظ کے ساتھ طلاق دیتا ہے تو عام اصول کا تقاضا یہی ہے کہ وہ تین ہی ہوں، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ یہاں لفظ ثلاث، ثلٰثۃ اور تین وغیرہ کے ساتھ واحد، ایک اور ایک والا معاملہ کیا جائے گا تو اس شخص کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اپنی اس بات پر ایسی مضبوط دلیل پیش کرے جس کی بناء پر اس عام اصول سے استثناء کیا جا سکے اگر وہ ایسی دلیل پیش نہیں کر سکتا تو دوسرے فریق کی بات ماننی پڑے گی جو یہ کہتا ہے کہ "تین" کا لفظ بولے گا تو تین طلاقیں ہوں گی "تین" کے لفظ کے ساتھ ایک طلاق نہیں ہوگی۔

اس تمہید سے معلوم ہوگیا کہ اصولاً ہمارے ذمہ دلیل پیش کرنا نہیں ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل شرعیہ موجود ہیں جن میں سے چند ایک ہم پیش کریں گے لیکن اس سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے والے اہم استدلالات پیش کرکے ان کا جواب دیدیا جائے۔

اصحاب ظواہر کی پہلی دلیل

صحیح مسلم باب طلاق الثلاث میں حدیث ہے۔

عن ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و ابي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضى عليهم (ص ۴۷۸ ج ۱)

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں اور حضرت عمرؓ کے (ابتدائی) دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا لوگ ایسے معاملہ میں جلدی کرنے لگ گئے ہیں جس میں انکے کیلئے مہلت تھی۔

لہٰذا بہتر ہوتا کہ ہم ان (تین طلاقوں) کو ان پر نافذ کر دیں چنانچہ (تین طلاقیں) ان پر نافذ کر دیں۔

یہ حدیث اس باب میں امام مسلمؒ نے مختلف لفظوں سے پیش فرمائی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا آپ جانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں اور حضرت عمر کے زمانہ کے تین سالوں میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں حضرت ابن عباس نے فرمایا "نعم" اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقوں کو تین شمار کرنے کا فیصلہ سب سے پہلے حضرت عمر کے زمانہ میں ہوا ورنہ اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کا فیصلہ یہی تھا کہ تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جائے، حضرت عمرؓ نے اس فیصلہ کو تبدیل کرکے تین ہی کو تین قرار دے دیا۔ ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر کا فیصلہ اختیار کرنا چاہیئے۔

جواب اس حدیث کا جو مطلب ان حضرات نے بیان کیا ہے وہ کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مطلب اختیار کرنے کی صورت میں اس حدیث پر بہت سے اشکالات لازم آتے ہیں مثلاً:

د۔ آگے ہم دلائل جمہور کے عنوان کے تحت ایسی احادیث پیش کریں گے جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے موقعوں پر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تین طلاقوں کو نافذ قرار دیا، جبکہ اس حدیث میں ابن عباس فرما رہے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں دونوں میں تعارض ہوگیا۔ اس لئے حدیث کا ایسا مطلب بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ جس سے یہ حدیث دوسری احادیث کثیرہ کے معارض نہ رہے۔

ب۔ آپ کے بیان کردہ مطلب کے مطابق لازم آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرت ابوبکرؓ کے بتائے ہوئے مسئلہ اور ان کے فیصلہ کو بدل کر اس کی جگہ اپنا فیصلہ اور اپنی رائے نافذ فرمادی حالانکہ اس بات کی تو ایک عام صالح مسلمان سے بھی توقع نہیں کی جاسکتی یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ جیسا متبع سنت اور عاشق رسول خلیفہ راشد آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے بتائے ہوئے مسئلہ کو تبدیل کردے اس لئے حدیث کا مطلب ایسا ہونا چاہیئے جس سے حضرت عمرؓ کا مسئلہ تبدیل کرنا لازم نہ آئے۔

ج۔ اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے یہ بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ حضرت عمرؓ نے اس طرح مسئلہ تبدیل کر ہی دیا تھا تو اس پر صحابہؓ کرام نے کوئی نکیر کیوں نہ کی؟ انہوں نے آپ کو لوکا کیوں نہیں؟ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے فیصلہ کی صریح مخالفت کو کیسے برداشت کرلیا؟ کیا یہ عجیب بات نہ ہوگی؟ معمولی باتوں پر بدوی اور اعرابی قسم کے لوگ سخت الفاظ میں آپ کا مواخذہ کریں لیکن جلیل القدر صحابہؓ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے فیصلہ کو تبدیل ہوتا دیکھ کر خاموش رہیں؟ کیا اس طرح کے استدلال سے صحابہ کی عظمت وعدالت کے اجماعی واتفاقی موقف پر زد نہیں پڑتی۔

د۔ حضرت ابن عباس جو ابوالصہباء کو بتا رہے ہیں کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں انہوں نے حضرت عمرؓ کو یہ یاد دہانی کیوں نہ کرادی کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا فیصلہ تو یہ ہے کہ تین طلاقیں دی جائیں تو وہ ایک ہی ہوتی ہے پھر آپ کس طرح تین کو تین قرار دے رہیں؟ حالانکہ حضرت ابن عباس حضرت عمرؓ کے دربار میں بہت زیادہ قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

ھ۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ حضرت ابن عباس (جو اس حدیث کے راوی ہیں) کے بہت سے شاگرد ان کا یہ فتویٰ نقل کررہے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوتی ہیں، آپ بڑے شد ومد سے یہ فتویٰ دے رہے ہیں۔ اگر واقعی ابن عباس کا یہ نظریہ تھا کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں مسئلہ یہ تھا کہ ایک مجلس میں یا ایک لفظ میں تین طلاقیں دی جائیں تو ایک ہوتی ہے تو خود ابن عباس نے اس کے خلاف فتویٰ کیسے دے دیا۔

آپ حضرات نے جس انداز سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو اس پر یہ بہت بڑے بڑے اشکالات لازم آتے ہیں جن کا جواب دینا صرف ہماری ہی ذمہ داری نہیں آپ کی بھی ہے کیونکہ صحابہؓ کی اور خصوصاً خلفاء راشدین کی عظمت وعدالت تمام اہل السنت والجماعت کا اتفاقی مسئلہ ہے آپ ہم کو ایسا استدلال

قبول کرنے کی دعوت کیسے دے سکتے ہیں جس پر اتنے وزنی اشکالات ہوں۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث کی وہ تشریح جس پر ان حضرات کا استدلال موقوف ہے، ناقابلِ قبول ہے۔ اس کی کوئی اور تشریح ہونی چاہیئے، جس پر یہ اشکالات نہ ہوں۔ ان کے استدلال کا جواب تو مکمل ہو گیا ہوگا لیکن تکمیل فائدہ کے لئے یہ بتادینا مناسب ہے کہ اگر حدیث کی یہ تشریح صحیح نہیں تو پھر اس کی اور تشریحات و توجیہات کیا ہیں۔ شارحین نے اس حدیث کی مختلف توجیہات نقل کی ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کی توجیہات

(۱) امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اصح اس کو قرار دیا ہے کہ یہ حدیث محمول ہے اس صورت پر جبکہ اپنی بیوی کو تین مرتبہ کہتا ہے أنت طالق أنت طالق أنت طالق (تجھے طلاق تجھے طلاق تجھے طلاق) تو پہلی مرتبہ جو طلاق کا لفظ کہا ہے اس سے تو بہر حال ایک طلاق ہو جائے گی دوسری اور تیسری مرتبہ جو اسی کلام کا اعادہ کیا ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ طلاق تو وہ ایک رجعی ہی دینا چاہتا ہے (یعنی ایسی طلاق جس میں اس کو رجوع کا اختیار حاصل ہو) لیکن دوسری، تیسری مرتبہ جو اس نے یہ لفظ کہے وہ صرف تاکید کے لئے کہے تھے نئی طلاق دینا مقصود نہ تھا اس صورت میں ایک ہی طلاق ہونی چاہیئے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ جو لفظ کہے ہیں وہ استیناف کے لئے ہوں یعنی دوسرے لفظ سے دوسری اور تیسرے لفظ سے تیسری طلاق مقصود ہو اس صورت میں تین طلاقیں ہونی چاہئیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانوں میں جب اس طرح سے تین طلاقیں دی جاتی تھیں تو عام عادت یہ تھی کہ تاکید مُراد لیا کرتے تھے، لہٰذا اگر کوئی شخص اس طرح سے متفرق لفظوں میں تین طلاقیں دیتا اور اس کی نہ تاکید کی نیت ہوتی نہ استیناف کی تو اس زمانہ کی غالب عادت کے اعتبار سے اس کو تاکید پر محمول کیا جاتا اور اس کو ایک ہی طلاق شمار کیا جاتا تھا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں کا عرف اور عادت بدلنا شروع ہوگئے اب غالب حالت ان کی یہ ہوگئی کہ وہ استیناف کی نیّت کرتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ پہلے تو لوگ تاکید کی نیّت کرتے تھے جس کی وجہ سے ان کے لئے مہلت ہوتی تھی رجوع وغیرہ کرنے کی لیکن اب لوگ اس معاملہ میں جلدی کرنے لگ گئے ہیں یعنی استیناف کی نیت کرنے لگ گئے ہیں اس لئے اب ایسی کوئی صورت پیش آئے تو اس پر تینوں طلاقیں نافذ کردی جانی چاہئیں کیونکہ یہی اس زمانہ کی غالب حالت ہے اور ضابطہ ہے کہ مطلق شئ کو غالب حالت پر محمول کیا جاتا ہے مثلاً دو شخص کچھ درہموں پر بیع و شراء کرتے ہیں لیکن درہم کی نوعیت کی تعیین نہیں کرتے جبکہ اس شہر میں بہت سی قسموں کے درہم رائج ہیں تو اب دیکھا جائے گا کہ شہر میں عمومی رواج کس نوعیت کے درہموں سے معاملات کرنے کا ہے وہی درہم خریدار پر واجب الأداء ہوں گے۔ حاصل یہ ہوا کہ اس حدیث میں مسئلہ کی تبدیلی کی اطلاع دینا مقصود نہیں کہ مسئلہ پہلے اور تھا پھر حضرت عمرؓ

نے تبدیل کر دیا بلکہ لوگوں کی عادت اور عرف کی تبدیلی بتانی مقصود ہے مسئلہ تو وہی ہے کہ اس صورت میں اگر تاکید و استیناف میں کوئی نیت نہ ہو تو غالب عادت پر محمول ہوگا لیکن عادت عہدِ رسالت و عہدِ صدیقی میں اور تھی اور عہدِ فاروقی میں اور پہلے دو زمانوں میں بھی غالب عادت کے مطابق فیصلہ ہوا اور عہدِ فاروقی میں بھی اسی کے مطابق فیصلہ ہوا۔ یہ ساری بات اس صورت میں ہے جبکہ تین بار الگ الگ لفظوں میں طلاق کا لفظ بولتا ہے (تجھے طلاق دی تجھے طلاق دی، تجھے طلاق دی) لیکن اگر صاف طور پر "ثلاثہ" یا "تین" کا لفظ بولتا ہے تو بہر صورت تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ لفظ "ثلاثہ" اور لفظ "تین" میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال ہی نہیں۔ نیت یا غالب عادت کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ لفظوں میں ایک سے زیادہ احتمال ہوں۔

(۲) یہ حدیث اسی صورت پر محمول ہے جبکہ تین مرتبہ طلاق کا لفظ بولے (تجھے طلاق، تجھے طلاق، تجھے طلاق) اس صورت میں چونکہ دو احتمال ہیں تاکید اور استیناف اس لئے ایک احتمال متعین کرنے کے لئے قائل کی نیت پر دار و مدار ہوگا۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں لوگوں میں سچائی اور دیانت غالب تھی اسی لئے اگر کوئی شخص حلفیہ بیان دے کر یہ کہتا کہ میری نیت تاکید کی تھی تاسیس کی نہیں تھی تو اس کی بات مان لی جاتی اور ایک ہی طلاق نافذ کی جاتی حضرت ابوبکر کے زمانہ میں اور عہدِ فاروقی کے ابتدائی دو تین سالوں میں یہی صورتِ حال رہی اس کے بعد حضرت عمرؓ نے محسوس فرمایا کہ اب لوگوں میں صدق و دیانت کا معیار گھٹ رہا ہے اور آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی پیش گوئی کے مطابق مزید گھٹے گا اور جھوٹ زیادہ پھیلے گا اس لئے اگر اب بھی لوگوں کی نیت دریافت کر کے ان کے بیان کے مطابق فیصلہ کرتے رہے تو بعید نہیں کہ لوگ شریعت کی دی ہوئی اس سہولت کو غلط استعمال کرنے لگیں اور تین طلاقوں کی نیت کے باوجود بیوی واپس لینے کے لئے جھوٹ کہہ دیں کہ تاکید کی نیت کی تھی اس لئے اب یہ قانون بن جانا چاہئے کہ جو شخص تین مرتبہ لفظ طلاق کا اس طرح تکرار کرے اس کی تین ہی طلاقیں قرار دی جائیں اس کے اس بیان کا اعتبار نہ کیا جائے کہ میں نے تاکید کے لئے تین مرتبہ یہ لفظ بولا تھا، باقی صحابہ کرام نے بھی حضرت عمر کی اس فراست، دور بینی اور انتظام دین سے اتفاق کیا اور کسی نے حضرت عمر کے اس فیصلہ پر اعتراض نہیں کیا، یہ حضرات آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے مزاج شناس تھے انہوں نے سوچا کہ اس دور میں اگر نبی کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم موجود ہوتے اور شیوع کذب کا مشاہدہ فرماتے تو لوگوں کے بیان پر اعتبار کرنے کی بجائے تین طلاقیں نافذ فرمادیتے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم عورتوں کے بعد کے حالات کا مشاہدہ فرماتے تو ان کو مسجدوں میں آنے سے منع فرمادیتے۔ حضرت عمر اور دوسرے صحابہؓ کا اتفاقی فیصلہ یقیناً منشائے رسول کے مطابق تھا۔ حاصل اس توجیہ کے مطابق بھی یہی ہوا کہ حضرت ابن عباس مسئلہ کی تبدیلی کی اطلاع نہیں دینا چاہتے بلکہ لوگوں کی حالت کی

لہ توجیہ ثانی ماخوذ از معارف القرآن (ص ۵۶۷، ۵۶۸ ج ۱) از حضرت مفتی اعظم پاکستان قدس سرہ۔

تبدیلی کی اطلاع مقصود ہے پہلے حالات ایسے تھے کہ لوگوں کے بیان پر اعتبار کیا جا سکتا تھا اب عام حالت ایسی ہے کہ اتنے نازک مسئلہ میں قائل کے بیان پر اعتماد کرنا مشکل ہے۔

(۳) بعض حضرات نے یہ کہا کہ اس حدیث میں مسئلہ بدلنے کی اطلاع دینا مقصود نہیں بلکہ لوگوں کی عادت بدلنے کی اطلاع دینا مقصود ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرت ابوبکر کے زمانہ میں لوگوں کی عادت ایک ہی طلاق دینے کی تھی لیکن اب لوگ بہت بے باک ہوتے جا رہے ہیں تین طلاقیں دینے لگ گئے ہیں مطلب یہ ہے کہ آج کل جس قسم کے غصّے کی حالت میں لوگ تین طلاقیں دے چھوڑتے ہیں پہلے زمانہ میں ایسی حالت میں ایک ہی پر اکتفاء کرتے تھے بتانا یہ ہے کہ اب لوگوں کی عادت بدل گئی یہ بتانا مقصود نہیں کہ مسئلہ بدل گیا۔

(۴) بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یہی تھا کہ کوئی تین اکٹھی ہی طلاقیں دے تو ایک ہی بنتی ہے پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا مسئلہ بدل گیا حکم ہوا کہ تین دے تو تین ہونگی۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نسخ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ہونا تھا؟ بعض نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ نسخ حضور کے زمانہ میں ہی ہوا تھا؟ لیکن پہلے اس نسخ کی شہرت نہ ہوئی تھی حضرت عمر کے زمانہ میں اس کی شہرت ہوئی لیکن یہ جواب بھی بعد سے خالی نہیں ہے۔

(۵) بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غیر مدخول بہا کے بارہ میں ہے غیر مدخول بہا کو اگر کوئی شخص انت طالق ثلاثا کہے تو ایک طلاق ہوگی۔ کیونکہ انت طالق کے لفظ سے وہ بائنہ ہوگئی اور ثلاثا کا لفظ لغو ہو جاتا ہے لیکن یہ جواب بھی نہایت کمزور ہے کیونکہ ثلاث کا لفظ کوئی مستقل نہیں بلکہ انت طالق کی ہی تفسیر ہے انت طالق میں دو احتمال تھے ایک کا یا تین کا۔ ثلاثا نے ایک احتمال کی تعیین کی ہے اس لفظ کے بغیر تو انت طالق کا معنی ہی متعین نہیں ہوتا۔

اصحاب ظواہر کی دوسری دلیل

آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان کو رجوع کرنے کا اختیار دیا چنانچہ انہوں نے رجوع کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے سے ایک ہی ہوتی ہے، اگر تین ہی ہوتیں تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم رکانہ کو رجوع کا اختیار نہ دیتے۔

جوابات

اس حدیث میں اضطراب ہے حدیث کی بعض روایتوں میں ہے کہ رکانہ نے لفظ ثلاثہ کے ساتھ طلاق دی تھی بعض میں ہے کہ لفظ البتۃ کے ساتھ طلاق دی تھی اور بعض میں ہے کہ

انہوں نے ایک ہی طلاق دی تھی[۱] چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کو مضطرب قرار دیا ہے[۲] امام احمدؒ نے اس حدیث کے تمام طرق کو ضعیف قرار دیا ہے[۳] ابن عبدالبرؒ نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے[۴]

(۲) اگر اس حدیث کو اضطراب کی وجہ سے ضعیف نہ قرار دیا جائے تو اس کے مختلف طرق میں سے کسی کو ترجیح دیں گے، بہت سے محدثین نے ترجیح ان روایات کو دی ہے جن میں یہ ہے کہ رکانہ نے طلاق لفظ بتہ کے ساتھ دی تھی چنانچہ امام ابوداؤدؒ اس روایت کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں لأنهم ولد الرجل واهله أعلم به یعنی لفظ البتہ نقل کرنے والے رکانہ کی اولاد میں سے ہیں اور ان کے گھر والے ان کے معاملہ کو زیادہ سمجھتے ہوں گے دو صفحوں کے بعد امام ابوداؤدؒ نے پھر یہی بات دوبارہ دہرائی ہے[۵] حافظ ابن حجرؒ امام ابوداؤدؒ کے اس ارشاد کے متعلق فرماتے ہیں. وهو تعليل قوى لجواز أن يكون بعض رواته حمل البتة على الثلاث فقال طلقها ثلاثا[۶] ابن عبدالبرؒ نے بھی بتہ والی روایت کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی سے لے کر رکانہ تک سب راویوں کا تعلق رکانہ کے خاندان سے ہے لہٰذا ان کو اس واقعہ کی تفصیلات کا زیادہ علم ہوگا[۷] قرطبیؒ نے بھی اسی روایت کو ترجیح دی ہے[۸] نیز بہت سے محدثین نے اس حدیث کی تخریج "طلاق بتہ" کے باب میں کی ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک راجح یہ ہے کہ رکانہ نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی تھی[۹] لیکن بعض راویوں نے روایت بالمعنی کے طور پر "ثلاثا" کا لفظ نقل کر دیا کیونکہ یہ لفظ عموماً طلاق ثلاثہ کے لئے بولا جاتا تھا لیکن اس معنی میں صریح نہیں۔

اگر کوئی شخص لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے أنت طالق البتة تو اس میں لغۃً دو احتمال ہیں ایک طلاق بائنہ کا دوسرا تین طلاقوں کا کیونکہ بت کا لغوی معنی ہے قطع کرنا یہاں علاقۂ زوجیت کا قطع مراد ہے. علاقۂ زوجیت کے قطع کی دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ایسے انداز سے قطع ہو کہ دوبارہ نکاح کی گنجائش باقی رہے دوسرا یہ کہ ایسے انداز سے یہ تعلق ختم ہو کہ اب دوبارہ نکاح کی گنجائش نہ رہے جب تک کہ دوسرے خاوند سے نکاح کرکے ہمبستری کے بعد وہ

۱؎ نیل الاوطار ص ۲۴۱ ج ۶. ۲؎ ایضاً ۳؎ دیکھئے سعودی عرب کی "هيئة كبار العلماء" کی مرتب کردہ بحث بعنوان "حكم الطلاق الثلاث بلفظ واحد" (ص ۴۸) مطبوعہ در "مجلة البحوث الإسلامية" عدد ۳ ج ۱ ۱۳۹۷ھ ومندرجہ در احسن الفتاوی جلد ۵ ۴؎ نیل الاوطار ص ۲۴۱ ج ۶.

۵؎ سنن ابی داؤد ص ۲۹۹ ، ۳۰۱ ج ۱ ۶؎ فتح الباری ص ۳۶۳ ج ۹.

۷؎ دیکھئے "حكم الطلاق بلفظ واحد" ص ۵۲ (احسن الفتاوی ص ۲۷۴ ج ۵)

۸؎ ایضاً ۹؎ ایضاً ص ۴۷.

طلاق نہ دے اور عدت ختم نہ ہو۔ رکانہ نے بتہ کا لفظ بولا تھا اس میں چونکہ ایک طلاق ہونے کا بھی احتمال تھا اس لئے آپ نے ان سے بار بار قسم دیکر یہ بات پُوچھی کہ واقعی تیری نیت ایک طلاق کی تھی انہوں نے جب اس کا حلفیہ اقرار کیا تو آپ نے اس طلاق کو ایک قرار دیا۔ اگر لفظ ثلاث کے ساتھ طلاق دیتے تو ان سے نیّت نہ پُوچھی جاتی کیونکہ اس لفظ میں ایک ہی معنیٰ کا احتمال ہے۔

(۳) اگر اس حدیث کی تمام روایات کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ حدیث ائمہ اربعہ اور جمہور کی دلیل بنتی ہے کیونکہ اس کی بعض روایتوں میں آرہا ہے کہ رکانہ نے لفظ بتہ کے ساتھ طلاق دی تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بار بار قسم دے کر دریافت فرمایا واللہ ما أردتَ إلا واحدۃ ؟ (اللہ کی قسم کھا کر بتاؤ کہ تم نے ایک ہی کا ارادہ کیا) رکانہ نے تین مرتبہ قسم کھا کر اقرار کیا" واللہ ما أردتُ إلا واحدۃ" (اللہ کی قسم میں نے ایک ہی کی نیّت کی تھی) اس سے معلوم ہوا کہ اگر رکانہ تین کی نیّت کر لیتے تو تین ہو جاتیں ایک طلاق اس لئے ہوئی ہے کہ انہوں نے قسمیں کھا کر یہ بیان دیا ہے کہ انہوں نے ایک ہی کی نیّت کی تھی۔ جبکہ ابن تیمیہ وغیرہ اور آج کل کے غیر مقلدین کا نظریہ یہ ہے کہ اگر تین کی نیّت کرے پھر بھی ایک ہی ہوگی بلکہ صریح ثلاث یا تین کا لفظ بول دے پھر بھی ایک ہی ہوگی اگر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا بھی یہی منشا ہوتا تو رکانہ سے یہ حلفیہ بیان نہ لیتے بلکہ نیّت پُوچھے بغیر فرما دیتے کہ ایک ہی طلاق ہوئی ہے آپ کے نیّت کے متعلق حلفیہ بیان لینے سے معلوم ہوا کہ اگر ایسے لفظ بولے جن میں تین کا احتمال تھا اور تین کی نیت بھی کر لی تو تین ہو جائیں گی ظاہر ہے اگر صراحۃً تین کا لفظ کہہ دیا تو بدرجہ اولیٰ تین ہو جائیں گی۔

(۴) جس روایت میں ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں (یعنی لفظ ثلاث کے ساتھ طلاق دی تھی) یہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے لیکن خود حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اس روایت کے ظاہر کے خلاف ہے اُن کا فتویٰ یہی ہے کہ تین طلاقیں ایک لفظ میں بھی دی جائیں تب بھی تین ہی ہوتی (جیسا کہ عنقریب ہم ان کی متعدد ایسی روایات پیش کریں گے) اگر صحابیؓ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی ایک بات نقل کر رہے ہوں۔ لیکن ان کا اپنا فتویٰ اس کے خلاف ہو تو اس حدیث سے استدلال مخدوش ہو جاتا ہے ایسی صورت میں یا تو صحابی کی طرف اس حدیث کی نسبت صحیح نہیں ہوتی یا پھر صحابیؓ کا فتویٰ اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہے۔

فائدہ | یہ تو ان حضرات کے دلائل اور ان کے جوابات تھے جو کہتے ہیں کہ تین طلاقیں اکٹھی دینے کی صورت میں

لہ قال المجد بن تیمیہ رواہ الشافعی وابوداؤد والدارقطنی وقال: قال ابوداؤد: ھذا حدیث حسن صحیح وقال الشوکانی فی شرح الحدیث أخرجہ ایضا الترمذی وصححہ ایضا ابن حبان والحاکم (نیل الأوطار ص۲۴ ج۶)

ایک ہوتی ہے۔ جن حضرات کے نزدیک اس صورت میں کوئی طلاق بھی نہیں ہوتی وہ استدلال کرتے ہیں ان احادیث سے جن میں تین طلاقیں اکٹھی دینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ آج کل کے بعض غیر مقلد حضرات بھی ان احادیث سے استدلال شروع کر دیتے ہیں لیکن ان احادیث سے استدلال بالکل کمزور اور بے بنیاد ہے اس لئے کہ ان احادیث سے صرف اتنی بات سمجھ آتی ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دینا اچھا کام نہیں ہے لیکن اگر کسی نے یہ غلطی کر ہی لی اور تین طلاقیں اکٹھی دے ہی دیں تو یہ کسی حدیث میں نہیں ہے کہ وہ واقع ہی نہیں ہوں گی، کسی چیز کا ناجائز یا مکروہ ہونا اس کے مؤثر ہونے سے کبھی مانع نہیں ہوا کرتا، اس کی واضح مثال یہ ہے کہ حالت حیض میں طلاق دینے سے آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ممانعت فرمائی ہے لیکن اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہ نہیں فرمایا کہ طلاق ہوئی ہی نہیں بلکہ اظہارِ ناراضگی فرمایا اور رجوع کرنے کا حکم دیا جس سے معلوم ہوا کہ طلاق ہو گئی بلکہ خود ابن عمرؓ کی صحیح روایات ہم پہلے پیش کر چکے ہیں کہ حالت حیض میں دی ہوئی طلاق واقع ہو گئی تھی اور اس کو طلاق شمار کیا گیا، حالت حیض میں طلاق کے عدم جواز پر اتفاق کے ساتھ اہل السنت والجماعت کی اکثریت کا مذہب یہی ہے کہ طلاق ہو جاتی ہے بلکہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب مغنی ابن قدامہ میں تو یہاں تک لکھا ہے" قال ابن المنذر وابن عبد البر لم یخالف فی ذلك إلا أهل البدع والضلال[1]" یعنی اس مسئلہ میں بدعتی اور گمراہ لوگوں کے علاوہ کسی نے مخالفت نہیں کی حافظ ابن حجرؒ نے حالت حیض میں طلاق واقع نہ ہونے کے قول کو شذوذ قرار دیا ہے[2] اس سے معلوم ہوا کہ کسی چیز کے ناجائز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ غیر مؤثر ہو جائے، اسی طرح آگے چل کر بہت سے صحابہؓ کے اقوال نقل کریں گے جن میں انہوں نے ایک طرف تو تین طلاقیں اکٹھی دینے پر اظہار ناراضگی کیا اور اس کو حق تعالیٰ کی نافرمانی کہا اور دوسری طرف یہ فتویٰ بھی دیا کہ یہ تینوں طلاقیں ہو گئیں ہیں۔ اس سے واضح ہو گیا کہ تین طلاقوں سے ممانعت والی احادیث سے ان کے عدم وقوع پر استدلال بالکل بے وزن ہے۔

دلائل ائمہ اربعہ و جمہور

جمہور کے نزدیک تین طلاقیں خواہ ایک مجلس میں دی جائیں یا الگ الگ مجلسوں میں، ایک طہر میں ہوں یا مختلف اطہار میں۔ حالت حیض میں بہر صورت واقع ہو جاتی ہیں جمہور کی تائید میں دلائل اتنی کثرت سے ہیں کہ اگر سب کو جمع کیا جائے تو بسہولت ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے منصف کے لئے تو اتنی بات ہی کافی ہے کہ ائمہ اربعہ اور اکثر صحابہؓ و تابعینؒ اور فقہاء و محدثین امت کی اکثریت کی یہ تصریحات موجود ہیں کہ تین طلاقیں

---

[1] مغنی ابن قدامہ ص ۹۹، ۱۰۰ ج ۷ [2] فتح الباری ص ۳۶۲ ج ۹۔

تین ہی ہوتی ہیں بلکہ صرف ائمہ اربعہ کا کسی بات پر متفق ہوجانا ہی اس بات کی تسلی کے لئے کافی ہے کہ یہی مذہب کتاب و سُنت کے موافق ہے لیکن بحث کی تکمیل کے لئے نمونہ کے طور پر یہاں چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں

(۱) امام بخاری نے اس مسئلہ کے لئے مستقل باب منعقد کیا ہے[۱] یہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں۔ ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ تینوں واقع ہوجاتی ہیں۔ سب سے پہلے قرآن پاک کی آیت پیش کی ہے الطلاق مرتن فامساک بمعروف اوتسریح باحسان اس آیت سے امام بخاری نے کیسے استدلال کیا ہے؟ اس کی دو تقریریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ مرتان کا معنی ہے مرۃ بعد مرۃ کبھی تثنیہ تکرار کے لئے آتا ہے (جیسے ثم ارجع البصر کرتین الخ میں) اس کا مطلب یہ ہے کہ طلاقیں متعدد بھی دیں تو ہوجاتی ہیں جب دو اکٹھی دیں تو ہوجاتی ہیں تین بھی ہوجانی چاہئیں۔

دوسری تقریر یہ کہ امام بخاری اپنا مقصد تسریح باحسان سے ثابت کرنا چاہتے ہیں تسریح کا معنی بیوی کو چھوڑ دینا یہ لفظ عام ہے خواہ جس طرح بھی چھوڑ دیں۔ یہ لفظ ایک طلاق کے ساتھ چھوڑنے کو دو طلاقوں کے ساتھ چھوڑنے کو اور تین اکٹھی طلاق کے ساتھ چھوڑنے کو غرضیکہ سب صورتوں کو شامل ہے اس لئے سب صورتیں واقع ہونی چاہئیں۔

(۲) صحیح بخاری باب من اجاز الطلاق الثلاث اس سہل بن سعد کی طویل حدیث پیش کی ہے جس میں عویمر عجلانی کے لعان کا واقعہ مذکور ہے اس کے آخر میں یہ بھی ہے فطلقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے حافظ عینیؒ نے وجہ استدلال یہ بیان فرمائی ہے کہ آپ نے یہ تینوں طلاقیں نافذ فرمادی تھیں[۲]۔

(۳) بخاری کے اسی باب میں رفاعہ کی بیوی کا تذکرہ ہے رفاعہ نے ان کو طلاق بتہ دی تھی اس کے بعد انہوں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کیا یہ عبدالرحمٰن سے طلاق لے کر دوبارہ رفاعہ کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی تھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا، حتی یذوق عسیلتک و تذوقی عسیلتها یعنی جب تک تم ہمبستری نہیں کرلیتے اس وقت عبدالرحمٰن طلاق دے بھی دے تم رفاعہ سے دوبارہ نکاح نہیں کرسکتی۔ اس حدیث میں یہ تاویل بہت مشکل ہے کہ شاید متفرق مجلسوں میں طلاق دی ہو کیونکہ یہاں لفظ ہیں فبت طلاق جس کا ظاہر یہی ہے کہ لفظ البتہ کہہ کر طلاق دی تھی، اور اس میں ایک بائنہ کی نیت نہیں کی تھی۔ امام مسلم نے بھی اپنی صحیح کے ص۴۶۳ ج ا پر مختلف سندوں سے یہ واقعہ نقل کیا ہے۔

(۴) امام نسائی نے باب قائم فرمایا "باب احلال المطلقۃ ثلاثا" اس میں متعدد حدیثیں ایسی پیش فرمائی ہیں۔ جن سے تینوں طلاقوں کا واقع ہوجانا ثابت ہوتا ہے مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔

---

[۱] صحیح بخاری ص ۷۹۱، ج ۲ [۲] ایضاً [۳] عمدۃ القاری ص ۲۳۵ ج ۲۰۔

سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یطلق امرأته ثلاثا فیتزوجها الرجل فیغلق الباب ویرخی الستر ثم یطلقها قبل أن یدخل بها اتحل للأول قال لا حتی یجامعها الآخر[1]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے پھر اس سے دوسرا آدمی نکاح کرلے اور یہ دوسرا شخص دروازہ بند کرکے پردہ لٹکا لیتا ہے لیکن مباشرت کرنے سے پہلے اسکو طلاق دے دیتا ہے تو آنحضرتؐ نے فرمایا یہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرا اس سے جماع نہ کرلے۔

(۵) امام بیہقیؒ نے السنن الکبری ص۳۳۳ ج ۷ پر ایک مستقل باب قائم فرمایا ہے باب ماجاء فی امضاء الطلاق الثلاث وان کن مجموعات اور بہت تفصیل کے ساتھ ص۳۳۶ تک اس موضوع پر دلائل پیش فرمائے ہیں بہت سی مرفوع احادیث اور آثار صحابہؓ پیش فرماتے ہیں ان میں ایک حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی حدیث بھی ہے۔ حضرت حسنؓ کی بیوی عائشہ خثعمیہ نے حضرت علیؓ کے انتقال پر ان کو خلافت کی مبارکباد دی آپ نے ناراض ہوکر تین طلاقیں دے دیں جب عدت پوری ہوئی تو حضرت حسنؓ نے باقی ماندہ مہر اور دس ہزار درہم مزید بھیجے اس نے کہا کہ دوست کے بدلہ میں اس سامان کی کچھ حیثیت نہیں حضرت حسنؓ نے اس کی یہ محبت دیکھ کر فرمایا کہ اگر مجھے اپنے نانا (صلی اللہ علیہ وسلم) کا یہ ارشاد معلوم نہ ہوتا کہ جو شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے وہ اس وقت تک اس کے لئے حلال نہیں ہوتی جب تک وہ دوسرے سے نکاح نہ کرلے اگر آپ کا یہ ارشاد میں نے سُنا ہوتا تو میں رجوع کرلیتا۔ (بیہقی ص ۳۳۶ ج ۷)

(۶) امام بیہقی نے آثار صحابہؓ میں سے ایک اثر حضرت عمرؓ کا پیش فرمایا ہے قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی الرجل یطلق امرأته ثلاثا قبل أن یدخل بها قال هی ثلاث لا تحل له حتی تنکح زوجا غیرہ وکان إذا أتی بها أوجعه[2] یعنی آدمی اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے دے۔ حضرت عمرؓ نے ایسے آدمی کے بارہ میں فرمایا کہ اس کی تینوں طلاقیں نافذ ہوجائیں گی دوسرے خاوند سے نکاح کے بغیر پہلے کے لئے حلال نہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایسا شخص لایا جاتا تو آپ اس کو سزا دیتے۔

اس روایت میں یہ تاویل بھی نہیں چل سکتی ہے کہ شاید تین مختلف مجلسوں میں طلاقیں دی ہوں کیونکہ یہاں غیر مدخول بہا کا ذکر ہے اور غیر مدخول بہا کو متفرق طلاقیں دی جائیں تو وہ پہلے سے بائنہ ہوجاتی ہے اور باقی لغو ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں تو آپ نے دُرّہ

---

[1] سنن نسائی ص ۱۰۱ ج ۲۔ [2] السنن الکبری ص ۳۳۴ ج ۷۔

سے اس کو مارا بھی اور ان میں تفریق کردی[1]۔ یہاں بھی یہ تاویل نہیں چل سکتی کیونکہ یہ مستبعد ہے کہ اس نے ہزار طلاقیں ہزار مجلسوں میں دی ہوں۔

(۷) ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمانؓ کے اثر کی تخریج کی ہے آپ کے پاس ایک آدمی آیا اور آکر عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ تین کے ساتھ تو وہ تجھ پر حرام ہو گئی اور باقی ستانوے عدوان اور زیادتی ہیں[2]۔

(۸) بیہقی نے حضرت علیؓ کے اثر کی تخریج کی ہے۔ عن علی فیمن طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره[3]۔ اسمیں غیر مدخول بہا کا ذکر ہے اس لئے اس میں بھی مختلف مجالس والی تاویل نہیں چل سکتی نیز ایک شخص نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دی تھیں تو آپ نے فرمایا بانت منك بثلاث واقسم سائرها بين نسائك (وفی روایة بین أهلك[4]) یعنی تین کے ساتھ تو وہ تجھ سے علیحدہ ہو گئی باقی طلاقیں اپنے گھر والوں میں تقسیم کر دینا۔ جن روایات میں بھی سو یا ہزار یا ستاروں کی گنتی کے برابر طلاق دینے کا ذکر ہے وہاں مختلف مجالس میں ہونے والی تاویل نہیں چل سکتی اور ایسی روایات بہت زیادہ ہیں۔

(۹) حضرت عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ۔ آپ کے پاس دو شخصوں کے متعلق استفتاء آیا تھا ایک نے سو طلاقیں دی تھیں اور ایک نے ستاروں کی گنتی کے برابر تو آپ نے یہی فتویٰ دیا کہ وہ عورت تم سے جدا ہو گئی[5]۔ ابن مسعودؓ سے اس موضوع پر اور بھی روایات ہیں[6] مثلاً ایک میں ہے کہ ایک شخص نے سو طلاقیں دیں تو آپ نے فرمایا بانت منك بثلاث وسائرهن معصية۔ تین سے تو جدا ہو گئی باقی حق تعالیٰ کی نافرمانی ہیں۔

(۱۰) حضرت ابن عمرؓ کا اثر من طلق امرأته ثلاثا فقد عصى ربه وبانت منه امرأته۔ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہو گئی، دوسری روایت میں ہے إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا قبل ان يدخل لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره[7]۔ اس میں بھی غیر مدخول بہا کی تصریح ہے۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ۔ دوسرے جلیل القدر صحابہ کرام کی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ بھی

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲ ج ۵ [2] ابن ابی شیبہ ص ۱۳ ج ۵ [3] السنن الکبری للبیہقی ص ۳۳۴ ج ۷۔
[4] بیہقی ص ۳۳۵ ج ۷ و ابن ابی شیبہ ص ۱۳، ۱۴ ج ۵۔ [5] بیہقی ص ۳۳۵ ج ۷
[6] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲ تا ۱۴ ج ۵ [7] ابن ابی شیبہ ص ۱۱ ج ۵ [8] بیہقی ص ۳۳۵ ج ۷۔

یہی ہے کہ تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں تو تین ہی ہوتی ہیں۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بہت تفصیل کے ساتھ ان کے فتاوی کی کئی سندوں کے ساتھ تخریج کی ہے یہاں صرف مثال کے طور پر چند ایک روایات پیش کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

ا۔ امام بیہقی کی السنن الکبری کے ص۳۳۷ ج ۷ پر سعید بن جبیر ان کا فتویٰ نقل کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔

ب۔ اس کے بعد حضرت مجاهد اپنے استاذ کا فتویٰ نقل کرتے ہیں قال رجلٌ لابن عباس طلقت امرأتی مائۃً قال تاخذ ثلاثا وتدع سبعًا وتسعین۔

ج۔ اس کے بعد عطاء اپنے استاذ ابن عباس کا انہی الفاظ میں فتویٰ نقل کرتے ہیں۔

د۔ پھر ص۳۳۸ ج ۷ پر محمد بن ایاس بن بکیر حضرت ابو ہریرہ و عبداللہ بن عباس کا یہی فتویٰ نقل کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے تلامذہ کے حوالہ سے یہ فتوی بیہقی نے اپنی سندوں سے نقل کیا ہے اس نقل کے بعد امام بیہقی اسی جلد کے ص۳۳۸ سطر نمبر۳ پر فرماتے ہیں فهذه روایات سعید بن جبیر و عطاء بن ابی رباح ومجاهد وعکرمة وعمرو بن دینار ومالک بن الحارث ومحمد بن ایاس بن البکیر ورویناه عن معاویة بن ابی عیاش الانصاری کلهم عن ابن عباس انه اجاز الطلاق الثلاث۔

اسی طرح ابن ابی شیبہ نے ابن عباس کا فتویٰ بہت سی سندوں کے ساتھ جمع کیا ہے۔ سب کا نقل کرنا بہت مشکل ہے۔ اکثر روایتیں ایسی ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل نہیں چل سکتی مثلاً ایک روایت کے لفظ ہیں۔ إذا طلقها ثلاثا قبل ان یدخل بها لم تحل حتی تنکح زوجا غیره ولو قال لها انت طالق بانت بالأولی[1] یہاں قال لها انت طالق کا تقابل کیا گیا ہے طلقها ثلاثا کے ساتھ اس سے معلوم ہوا کہ اگر طلقها ثلاثا وغیرہ لفظ مطلق مذکور ہو تو عموماً اس سے مراد اکٹھی تین طلاقیں ہوتی ہیں ورنہ یوں فرماتے إذا طلقها ثلاثا مجتمعة ...... ولم قال لها انت طالق الخ۔

ھ۔ امام ابو داؤد نے بھی حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص تین طلاقیں دے کر ابن عباسؓ کے پاس آیا اور اس کے متعلق سوال کیا آپ نے تھوڑی دیر سکوت اختیار کرنے کے

---

[1] ابن ابی شیبہ ص ۲۵ ج ۵ نیز دیکھئے ص ۱۱ تا ۱۵ و ص ۲۳، ۲۴ ج ۵۔

بعد فرمایا کہ تم پہلے خود حماقت کر بیٹھتے ہو پھر کہنے لگتے ہو " یا ابن عباس یا ابن عباس" جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے نکلنے کا راستہ بنا دیتا ہے (تم نے تین طلاقیں اکٹھی دیکر ایسا کام کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ) تمہارے دل میں حق تعالیٰ کا خوف نہیں تھا اس لئے میں تمہارے لئے کوئی گنجائش نہیں پاتا۔ تم نے اللہ کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم سے جدا ہو گئی[1] الخ

و۔ اس باب کی فصل ثالث میں امام مالک کے حوالے سے روایت ہے عن مالک بلغہ أن رجلا قال لعبد اللہ بن عباس انی طلقت امرأتی مائۃ تطلیقۃ فماذا تری علی فقال ابن عباس طلقت منک بثلاث وسبع وتسعون اتخذت بہا آیات اللہ ھزوًا۔ (مشکوٰۃ ص ۲۸۴)

اس کے علاوہ ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کے فتاویٰ اس مسئلہ پر اتنی کثرت سے ہیں کہ یہاں ان سب کو پیش کرنا انتہائی مشکل ہے منصف مزاج کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔

عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا طلاق قبل ولا عتاق إلا بعد ملک الخ ص۲۸۴

طلاق قبل النکاح

غیر منکوحہ کو طلاق دینے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) تنجیز طلاق یعنی اجنبیہ (غیر منکوحہ) کو ابھی طلاق دیتا ہے کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بغیر (۲) تعلیق الطلاق بالملک اوبسبب الملک جیسے یوں کہتا ہے ان ملکتک فأنت طالق یہ تعلیق بالملک کی مثال ہے یا یوں کہتا ہے۔ ان نکحتک فأنت طالق یہ تعلیق بسبب الملک کی مثال ہے۔ (۳) تعلیق الطلاق بغیر الملک وبغیر سبب الملک یعنی طلاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق تو کرتا ہے لیکن وہ شرط ملک (بضع) یا سبب ملک نہیں ہے۔ اعتاق غیر مملوک کی بھی یہی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

اگر غیر منکوحہ کو پہلی یا تیسری قسم کی طلاق دی تو بالاتفاق لغو ہوگی اور واقع نہیں ہوگی اسی طرح غیر مملوک کو پہلے یا تیسرے طریقے سے آزاد کیا تو یہ اعتاق لغو ہوگا، دوسری صورت میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں

---

[1] سنن ابی داؤد ص ۲۹۹ ج ۱۔ [2] چنانچہ امام احمد سے پوچھا گیا تھا کہ آپ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث (ابوالصہباء والی) کیوں چھوڑی ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا آپ نے فرمایا بروایۃ الناس عن ابن عباس بوجوہ خلافہ (حکم الطلاق الثلاث بلفظ واحد ص ۹۴) امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں کہ ابن عباس کا یہ فتویٰ بہت سی وجوہ اور سندوں سے ثابت ہے۔

نہ طلاق ہوگی نہ اعتاق، بلکہ جب شرط متحقق ہو جائے گی تو طلاق یا اعتاق کا وقوع ہو جائے گا جب وہ اس عورت سے نکاح کرے گا تو طلاق ہو جائے گی اور جب اس غلام کو خرید لے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا، شافعیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی نہ طلاق ہوگی اور نہ عتق۔ امام احمد کی روایات مختلف ہیں ایک حنفیہ کے ساتھ، ایک شافعیہ کے ساتھ اور ایک یہ ہے کہ عتق تو اس صورت میں واقع ہو جائے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک کی بھی روایات مختلف ہیں ایک شافعیہ کے ساتھ ہے ایک توقف کی ہے امام مالک کی راجح روایت یہ ہے کہ اگر غیر منکوحہ عورت یا غیر مملوک غلام یا باندی کو متعین کر کے بات کہی یا اس کی نسبت کسی قبیلہ کی طرف کر دی یا کسی مکان یا زمان کی طرف کر دی تو طلاق اور عتاق درست ہیں اور بات کو عام رکھا تو نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ عتاق[1]

حنفیہ کے دلائل (۱) موطا امام مالک میں "یمین الرجل بطلاق مالم ینکح" کے عنوان کے تحت امام مالک فرماتے ہیں۔ بلغہ ان عمر بن الخطاب وعبداللہ بن عمر وعبداللہ بن مسعود وسالم بن عبداللہ والقاسم بن محمد وابن شہاب وسلیمان بن یسار کانوا یقولون اذا حلف الرجل بطلاق المرأۃ قبل أن ینکحہا ثم أثم ان ذالک لازم لہ إذا نکحہا[2] معلوم ہوا یہ جلیل القدر صحابہؓ وتابعین کا مذہب ہے جو حنفیہ کا ہے۔

(۲) موطا امام مالک ہی میں ہے کہ اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے ظہار معلق کیا تو اس کے متعلق حضرت عمرؓ نے یہ فتوے دیا تھا کہ جب وہ اس سے نکاح کرے گا تو ظہار ہو جائے گا، کفارہ ادا کئے بغیر اس کے قریب نہیں جا سکتا[3]

(۳) امام ترمذیؒ نے عبداللہ بن مسعود کا قول نقل کیا ہے کہ اگر عورت منسوبہ ہو یعنی اس کی نسبت خاص قبیلہ یا شہر کی طرف کی گئی ہو تو طلاق ہو جائے گی[4] سوال یہ ہے کہ منسوبہ پر طلاق واقع ہونے کی علت کیا ہے ظاہر ہے اس کا متعین ہونا تو علت نہیں بن سکتا وقوع طلاق کی علت یہ ہے کہ جس وقت اس پر طلاق ہوگی اس وقت وہ منکوحہ بن چکی ہوگی۔ یہ علت غیر منسوبہ میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا اس میں بھی طلاق واقع ہونی چاہیئے۔

وعن رکانۃ بن عبد یزید انہ طلق امرأتہ سہیمۃ البتۃ الحدیث ص ۲۸۴

حاصل حدیث رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق بتہ دے دی تھی اور حلفیہ طور پر یہ بیان دیا کہ میں نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سہیمہ کو رکانہ کی طرف لوٹا دیا۔

---

[1] اوجز المسالک ص ۲۱۷ ج ۱۰۔ [2] موطا امام مالک ص ۵۲۸

[3] موطا امام مالک ص ۵۱۵۔ [4] جامع ترمذی ص ۲۲۳ ج ۱۔

طلاق بتہ کی حقیقت

بَتّ کا معنی ہے کسی چیز کو قطع کر دینا. طلاق بتہ کا معنی ہے اپنی بیوی کو ایسی پکی طلاق دے دینا جس سے علاقۂ نکاح منقطع ہو جائے.

مذاہب ائمہ

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دے دی تو اس کا حکم کیا ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے ایک رجعی طلاق واقع ہوتی ہے اگر اس نے دو یا تین طلاق دینے کا ارادہ کیا تو حسب ارادہ دو یا تین ہوں گی. حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک بائنہ واقع ہوئی اگر تین کی نیت کی تو تین ہوں گی. امام مالک رحمہ اللہ کا قول مشہور یہ ہے کہ اس سے تین طلاقیں ہو جاتی ہیں.

شافعیہ کے نزدیک ایک کا ارادہ کرنے سے ایک طلاق رجعی ہوئی ان کے نزدیک ردھا الیہ کا مطلب ہوگا کہ انہیں رجوع کی اجازت دے دی نکاح جدید کی ضرورت نہیں حنفیہ کے نزدیک اس سے بائنہ واقع ہوئی ان کے نزدیک ردھا الیہ کا مطلب ہوگا کہ نکاح جدید سے پھر سہیمہ کو رکانہ کے گھر بسا دیا.

بت کا معنی قطع کا ہے اس کا مدلول ایسی طلاق کا مقتضی ہے جس میں وصلۂ نکاح منقطع ہو جائے. ظاہر ہے کہ یہ مقصد طلاق بائن سے ہی پورا ہوتا ہے اس لئے صحیح حنفیہ کا مذہب ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے.

وعن ابی هریرة رضی الله عنه ان رسول الله صلى الله علیه وسلم قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد ص۲۸۴

"جد" کا معنی یہ ہے کہ کوئی لفظ بولا جائے اور بولتے وقت اس لفظ سے مرتب ہونے والا حکم واقع کرنا مقصود ہو، اس کے برعکس "ہزل" کا معنی یہ ہے کہ کوئی لفظ بولتے وقت اس پر مرتب ہونے والا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہ ہو. حاصل حدیث یہ ہے کہ ان تین الفاظ کا بولنے والا ان پر مرتب ہونے والے حکم کا قصد کرے یا نہ بہرحال ان کا حکم واقع ہو جائے گا. مثلاً لفظ طلاق بولا اور طلاق واقع کرنے کی نیت کی تو بھی طلاق واقع ہو جائیگی، نیت نہ کی، بلکہ محض بطور لعب و ہزل کے یہ لفظ بولا تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی.

طلاق ہازل کا حکم

ائمہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے کہ طلاق حالت ہزل میں واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاق بطور جد کے ہو یا ہزل کے دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے. امام احمد اور امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ہازل کی طلاق واقع نہیں ہوتی ان کے ہاں وقوع طلاق کے لئے طلاق کا لفظ بولتے ہوئے طلاق کی نیت ضروری ہے[1].

دلائل

حنفیہ اور شافعیہ کا استدلال زیر بحث حدیث ہے. حنابلہ اور مالکیہ کی طرف سے آیت قرآنی "وان عزموا الطلاق" سے استدلال کیا جاتا ہے. حاصل اس تمسک کا یہ ہے کہ یہاں قرآن کریم نے وقوع طلاق کے لئے عزم طلاق کو شرط قرار دیا ہے. اور ہزل کی صورت میں طلاق کا

---

[1] مذاہب از "بذل المجهود" ص۶۸ ج ۴.

عزم نہیں ہوتا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا زیرِ بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ زیرِ بحث طلاق کا مسئلہ ہے اور یہ آیت ایلاء کے بارے میں ہے اور ایلاء میں تو سب حضرات عزمِ طلاق کا اعتبار کرتے ہیں۔

فائدہ : اس حدیث میں تین چیزوں نکاح، طلاق اور رجعۃ کے بارے میں فرمایا ہے کہ ان میں "جد" اور "ہزل" برابر ہے۔ حنفیہ کے ہاں ان تین کے علاوہ اور بھی کئی مسائل میں جد اور ہزل کا حکم ایک ہے۔ حدیث میں ان تین کی تخصیص معاملاتِ نکاح کی اہمیت کے پیشِ نظر کی گئی ہے۔

وعن عائشة ...... لا طلاق ولا عتاق في إغلاق الخ ص ۲۸۴

"إغلاق" کا معنیٰ اور حاصل حدیث

اس حدیث میں اغلاق میں طلاق اور عتاق کی نفی کی گئی ہے۔ شارحین نے اغلاق کے مختلف معانی بیان کئے ہیں۔ ان میں سے بعض معانی کی بنا پر یہ حدیث فقہاءؒ کے درمیان بعض اختلافی مسائل سے متعلق بھی ہوگی۔ پہلے معانی بیان کئے جاتے ہیں، پھر اختلافی مسائل کا ذکر کیا جائے گا۔

(۱) اغلاق کا معنیٰ اکراہ ہے۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حالتِ اکراہ میں طلاق اور عتاق واقع نہیں ہوتے[۱] "مکرَہ" کی طلاق اور اس کے عتاق کا حکم عنقریب ہم ذکر کریں گے۔

(۲) بعض حضرات نے "إغلاق" کی تفسیر غضب سے کی ہے۔ جیسا کہ امام ابوداؤد اس حدیث کو نقل فرما کر ارشاد فرماتے ہیں "الغلاق أظنه في الغضب"[۲] اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ غصہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور غصہ سے مراد ایسا غصہ ہے جس میں ہوش وحواس اور عقل ٹھکانے نہ رہے۔ جس کی تفصیل علامہ شامیؒ وغیرہ نے اپنے مقام پر بڑے بسط سے فرمائی ہے۔ ایسے غصہ کی حالت میں واقعی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ رہا معمولی غصہ تو وہ وقوعِ طلاق سے مانع نہیں۔ ایسا غصہ تو ہر طلاق کے وقت عموماً ہوتا ہی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہنستا کھیلتا کون اپنے گھر کو اجاڑتا ہے۔

(۳) بعض حضرات نے اغلاق کا معنیٰ جنون سے کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجنون کی طلاق اور اس کا عتاق شرعاً معتبر نہیں۔

طلاقِ مکرَہ کا حکم

اغلاق کا ایک معنیٰ اکراہ بھی ہے۔ اس صورت میں حدیث کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ مکرَہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ مکرَہ کی طلاق واقع ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء

---

[۱] عمدة القاري ج ۲۰، ص ۲۵۰ والنهاية لابن الأثير ج ۳، ص ۳۷۹ والقاموس المحيط ج ۳، ص ۲۷۳۔ [۲] سنن أبي داؤد ص ۲۹۸ ج ۱۔

کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ اور بہت سے صحابہؓ و تابعینؒ کا مسلک یہ ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے[1] کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔ حاصل یہ کہ حنفیہ کے ہاں مکرہ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ائمہ ثلاثہ کے ہاں واقع نہیں ہوتی۔

دلائل احناف

(۱) صفوان الطائی کی حدیث جس میں وہ بعض صحابہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ کسی عورت نے اپنے خاوند سے جبراً طلاق لے لی۔ اس خاوند نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ "لا قیلولہ فی الطلاق"[3]۔ بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کچھ کلام کیا ہے اس کا جواب "اعلاء السنن" میں دیا گیا ہے[4]۔

(۲) حدیث مرفوع عن أبی هریرةؓ: "کل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله"[5]: اس حدیث سے جہاں معتوہ کی طلاق کا عدم وقوع سمجھ میں آیا ہے وہاں یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ معتوہ کے علاوہ ہر بالغ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جس میں مکرہ بھی شامل ہے۔

اسی مضمون کی ایک موقوف حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے[6]۔

(۳) حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سابق "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الخ"۔ اس میں ہازل کی طلاق ہونے کا ذکر ہے۔ ہازل اپنے اختیار سے طلاق کا تکلم کرتا ہے۔ مگر وہ وقوع طلاق سے راضی نہیں ہوتا اس کے باوجود طلاق واقع ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اپنے اختیار سے طلاق کا تکلم کیا جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے گو متکلم وقوع طلاق سے راضی نہ ہو۔ اور مکرہ میں بھی یہی صورت حال ہے۔ ظاہر ہے کہ اکراہ سے اختیار تو سلب نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ رضا مفقود ہوتی ہے۔ لہٰذا ہازل کی طرح یہاں بھی طلاق واقع ہونی چاہیے۔

(۴) صحیح مسلم و شرح معانی الآثار للطحاویؒ وغیرہ میں حضرت حذیفہؓ کی مفصل حدیث مروی ہے کہ ان سے کفار نے جبراً جہاد میں شرکت نہ کرنے پر حلف لے لیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے اس حلف کو معتبر قرار دیا اور ان کو جہاد میں شرکت سے منع فرمایا[7]۔ یہ حدیث نقل کر کے امام طحاویؒ فرماتے ہیں: "قالوا: فلما منعهما رسول الله صلی الله علیه وسلم من حضور بدر لاستحلاف المشرکین القاهرین لهما علی ما استحلفوهما علیه

---

[1] عمدۃ القاری ج ۲۰، ص ۲۵۰ [2] اوجز المسالک ناقلاً عن الموفق ج ۴، ص ۴۲۹ [3] نصب الرایۃ ج ۳، ص ۲۲۲ [4] ص ۱۸۳ ج ۱۱ [5] جامع الترمذی ص ۲۲۶ ج ۱ "باب طلاق المعتوہ" [6] صحیح البخاری ج ۲ ص ۹۳ [7] نیل الأوطار ص ۲۳۶ ج ۷

ثبت بذالك أن الحلف على الطواعية والإكراه سواء كذالك الطلاق والعتاق"۔[1]

(۵) بہت سے صحابہؓ وتابعین کا مسلک بھی یہی ہے کہ طلاق مکرہ واقع ہوجاتی ہے۔ مثلاً حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، عمر بن عبدالعزیزؒ، شعبی، ابوقلابہ، سعید بن المسیب، شریح، زہری، قتادہ، سعید بن جبیر، نخعی وغیرہ۔[2]

دلائل ائمہ ثلاثہ

(۱) حضرت عائشہؓ کی زیر بحث حدیث میں اغلاق کا معنی اکراہ لیا جائے تو یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کی دلیل بن جائے گی۔ اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اکراہ کی حالت میں طلاق اور عتاق معتبر نہیں۔

(۲) مشہور حدیث ہے "رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه"[3] حدیث کا مطلب یہ ہے کہ امت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلاۃ والسلام سے خطا، نسیان اور وہ کام جو ان سے جبراً کروائے جائیں معاف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اسی حدیث کو اپنے عموم پر رکھتے ہوئے طلاق کو بھی اس میں شامل فرماتے ہیں۔

(۳) مؤطا امام مالکؒ میں ثابت الأحنف کا واقعہ مروی ہے کہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن نے ان کو طلاق دینے پر مجبور کیا تو انہوں نے طلاق دے دی۔ اس پر عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا: "ليس هذا بطلاق ارجع إلى أهلك" اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے بھی یہی ارشاد فرمایا۔[4] اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ کا مسلک یہ تھا کہ مکرہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح کا ایک اثر حضرت عمرؓ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔[5]

جوابات

حدیث اغلاق کا جواب: (۱) دوسری احادیث سے اتنی بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ مکرہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اس حدیث کو اگر اسی محمل پر محمول کیا جائے جس پر ائمہ ثلاثہ نے محمول کیا ہے تو احادیث میں تعارض ہوجائے گا۔ لہٰذا تطبیق کے لئے اس حدیث کا ایسا مطلب بیان کرنا چاہیئے جس سے تعارض ختم ہوجائے۔ وہ مطلب یہ ہے کہ اغلاق سے مراد یہاں اغلاق الفم ہے۔ کسی شخص کا منہ جبراً اس طرح سے بند کردیا جائے کہ وہ طلاق اور عتاق کے الفاظ کے ایسے تکلم پر قادر نہ رہے جیسا تکلم طلاق اور عتاق کے حکم واقع ہونے کے لئے ضروری ہے۔ اس اکراہ کی صورت میں طلاق کا

---

[1] شرح معانی الآثار ص۴۹ ج ۲۔

[2] عمدۃ القاری ص۲۵ ج ۲۰ ونصب الرایہ ص۲۲۲ ج ۳۔

[3] نصب الرایہ ص۲۲۳ ج ۳ [4] مؤطا امام مالک، ص۵۲۹ باب جامع الطلاق۔

[5] نصب الرایہ ج ۳: ص۲۲۴۔

عدمِ وقوع متفق علیہ ہے۔

(۲) اغلاق کا معنیٰ اکراہ متعین نہیں۔ بلکہ اس کے معنیٰ میں اور احتمالات بھی ہیں، جیساکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور معانی کا احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

دوسری دلیل کا جواب: (۱) رفع سے مُراد رفع حکم الآخرۃ ہے نہ کہ رفع حکم الدنیا۔ مطلب یہ کہ خطاء، نسیان یا اکراہ کی صورت میں جو کام کیا جائے وہ آخرت کے احکام میں مرفوع اور معاف ہے یعنی اگر وہ گناہ کا کام ہو تو ان صورتوں میں گناہ نہیں ہوگا۔ رہا حکم دنیا سو وہ بہرحال مرتب ہوگا۔ اور وقوعِ طلاق احکام دنیا سے ہے۔ قتل خطا میں گو گناہ نہیں ہوتا مگر دیت بالاتفاق واجب ہوتی ہے۔ اگر رفع کو احکام دنیا پر محمول کیا جائے تو یہ حدیث قتل خطا میں وجوبِ دیت کے بھی منافی ہوگی۔

(۲) یہ حدیث اکراہ علی الکفر پر محمول ہے۔ اگر جبراً کسی سے کلماتِ کفر کہلوا دیئے گئے تو اس سے وہ کافر نہیں ہوتا۔

تیسری دلیل کا جواب: ان آثار اور اس طرح کے بعض دوسرے آثار کا جواب یہ ہے کہ مرفوع احادیث کے ہوتے ہوئے یہ آثار مُضر نہیں، جبکہ بہت سے صحابہؓ و تابعین کا مسلک بھی وقوعِ طلاق کا ہے۔

وعن أبي هريرةؓ .... کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه الخ ص۲۸۴

"معتوہ" سے مُراد مجنون ہے۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ مجنون کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔[۱]

والمغلوب علی عقلہ میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو عطفِ تفسیری پر محمول کیا جائے۔ اس صورت میں یہ معتوہ ہی کی تفسیر ہوگی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو عطفِ مغایرت قرار دیا جائے۔ اور اس سے مُراد "سکران" لیا جائے۔ اس دوسرے احتمال کی بنا پر یہاں سکران کی طلاق کا حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

طلاق السکران کا حُکم

جس شخص کے حواس کسی حرام نشہ آور چیز کے استعمال سے زائل ہوگئے ہوں وہ اس حالت میں طلاق دے دے تو طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور بہت سے صحابہؓ و تابعین کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول کے مطابق واقع ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق نہیں۔[۲] امام احمدؒ سے تین روایات ہیں۔ (۱) وقوعِ طلاق (۲) عدمِ وقوعِ طلاق (۳) توقف۔[۳]

[۱] عمدۃ القاری ص۲۵۱ ج ۲۰۔ [۲] عمدۃ القاری ص۲۵۱ ج ۲۰۔

[۳] المغنی لابن قدامۃ ص۱۱۵ ج ۷۔

جو حضرات سکران کی طلاق واقع نہ ہونے کے قائل ہیں. انہوں نے زیرِ بحث حدیث میں "و المغلوب علی عقلہ" کو عطف مغایرت پر محمول کرکے اس کی تفسیر "سکران" سے کی ہے اور اس سے عدم وقوع طلاق پر استدلال کیا ہے. لیکن دوسرے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ استدلال صحیح نہیں. جبکہ دوسرا احتمال قوی بھی ہے. کیونکہ اس حدیث کی بعض روایات بغیر واؤ کے بھی وارد ہوئی ہیں. بغیر واؤ کی روایات اس بات کی تائید کرتی ہیں کہ یہاں عطف تفسیری ہے.

وعن عائشۃ .... طلاق الأمۃ تطلیقتان ــــ وعدتہا حیضتان. ص۲۸۴

یہ حدیث دو مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے. اس لئے یہاں ان دو مسئلوں کا اور ان پر اس حدیث سے استدلال کا بیان مناسب ہے.

پہلا مسئلہ اتنی بات پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ حر اور رقیق کی طلاق میں فرق ہے. حر کی طلاقیں تین ہیں اور رقیق کی دو ہیں. اختلاف اس بات میں ہے کہ طلاقیں دو یا تین ہونے میں بیوی کی حالت کا اعتبار ہے یا خاوند کی حالت کا؟ ــــ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ طلاقوں کی تعداد کا دار و مدار بیوی کی حالت پر ہے اگر بیوی "حرہ" ہے تو اس پر تین طلاقوں کا حق ہوگا، زوج خواہ حر ہو یا رقیق. اور اگر بیوی "امہ" ہے تو اس پر دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، زوج خواہ حر ہو یا رقیق ــــ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زوج کی حالت کا اعتبار ہے. اگر زوج حر ہے تو تین طلاقوں کا اختیار ہوگا خواہ زوجہ حرہ ہو یا امہ. اور اگر زوج رقیق ہو تو اس کو دو طلاقوں کا اختیار ہوگا، زوجہ خواہ حرہ ہو یا امہ.

حنفیہ کا استدلال زیرِ بحث حدیث کا پہلا جملہ "طلاق الأمۃ ثنتان" حنفیہ کی دلیل ہے. اس میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے امہ کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ امہ کی دو طلاقیں ہیں. اس حدیث کی سند وغیرہ پر کلام بھی کیا گیا ہے اور ان کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں. جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ دورۂ حدیث کے اسباق میں کی جائے گی.

دوسرا مسئلہ اتنی بات پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ مطلقہ کی عدت تین قروء ہے. لیکن قروء کے مصداق میں اختلاف ہوا ہے کہ اس کا مصداق حیض ہے یا طہر؟

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قروء کا مصداق حیض ہیں. لہٰذا مطلقہ کی عدت تین حیض ہے. امام مالک و امام شافعی کے نزدیک قروء کا مصداق طہر ہیں. اس لئے ان کے نزدیک مطلقہ کی عدت تین طہر ہے امام احمدؒ کی اس مسئلہ میں دونوں روایتیں ہیں.

حنفیہ کا استدلال: زیرِ بحث حدیث کا دوسرا جملہ "وعدتہا حیضتان" اس مسئلہ

میں حنفیہ کی دلیل ہے۔ اس میں آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے عدتِ حیض سے بیان فرمائی ہے۔

بابُ اللعان

لعان کا لغوی معنیٰ

"لعان" باب مفاعلہ لاعن، یلاعن ملاعنۃً کا "فعال" کے وزن پر مصدر ہے۔ اس کا لغوی معنیٰ ایک دوسرے پر لعنت کرنا ہے۔ چونکہ اصطلاحی لعان کا ایک جزو ایک دوسرے پر لعنت کرنا بھی ہے، اس لئے بطور "تسمیۃ الکل باسم الجزء" کے اس کا نام لعان رکھا۔

لعان کی اصطلاحی حقیقت

لعان کی اصطلاحی حقیقت میں ائمہ اربعہ کا آپس میں اختلاف ہے حنفیہ کے ہاں لعان کی حقیقت "شہادات مؤکدات بالأیمان" ہے، حنفیہ کے ہاں لعان باب الشہادۃ سے ہے۔ شہادت کی جو شرائط ہیں لعان میں ان کا پایا جانا ضروری ہے۔ چنانچہ نابالغ اور مجنون میں چونکہ اہلیتِ شہادت نہیں لہٰذا وہ لعان کے اہل نہیں۔ ایسے ہی چونکہ کافر کی شہادت مسلمان کے بارے میں معتبر نہیں اس لئے مسلمان اور کافر آپس میں لعان نہیں کر سکتے ایسے ہی محدود فی القذف چونکہ شہادت کا اہل نہیں اس لئے وہ لعان بھی نہیں کر سکتا۔ وغیر ذالک من الأمثلۃ

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لعان کی حقیقت "أیمان مؤکدات بلفظ الشہادۃ" ہے۔ ان کے ہاں لعان باب الیمین سے ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں جو یمین کا اہل ہے وہ لعان کا بھی اہل ہے۔ چنانچہ ان کے ہاں کافر و مسلم میں لعان ہو سکتا ہے۔ ایسے ہی محدود فی القذف لعان کر سکتا ہے[1]۔

لعان میں حکمت

لعان کے نازل ہونے سے پہلے حدِ زنا اور حدِ قذف کے احکام نازل ہو چکے تھے جن کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کوئی شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے تو دو باتوں میں سے ایک بات اس پر لازم ہو جاتی۔ یا تو چار گواہوں سے زنا ثابت کرے اگر ثابت کر دے تو جس پر الزام لگایا تھا اس پر حدِ زنا جاری ہوتی یا چار گواہ پیش نہ کر سکنے کی صورت میں خود الزام لگانے والے پر حدِ قذف جاری ہوتی۔ ان احکام کی رو سے اگر کسی کو اپنی بیوی پر زنا کا شبہ ہو، مگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو ایسی صورت میں اگر وہ اپنے اس شبہ کا اظہار کرے گا تو اس پر حدِ قذف جاری ہونا چاہیئے۔

---

[1] مذاہب از عمدۃ القاری صفہ ۲۹۰ ج ۲۰۔

اس لئے ایسے شخص کو بہت مشکل کا سامنا ہے۔ اظہار کرے تو مشکل کہ حد قذف لگے گی، اظہار نہ کرے تو مشکل ہے۔ اس کا خاموش رہنا غیرت اور فطرت کے خلاف ہے۔ ایسی صورت میں قرآن کریم میں لعان کی آیات نازل ہوئیں کہ اگر کسی کو اپنی بیوی پر شبہ ہو تو لعان سے اس کا چھٹکارا ہو سکتا ہے۔

لعان کا حکم

میاں، بیوی لعان کرلیں اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ اب میاں، بیوی اکٹھے نہیں رہ سکتے۔ اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ صرف لعان سے ہی تفریق ہو جائے گی یا اس کے بعد تفریق قاضی کی ضرورت ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لعان کے بعد تفریق قاضی سے تفریق ہوگی۔ امام شافعی، امام مالک، امام زفر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ تفریق قاضی کی ضرورت نہیں، صرف لعان سے ہی فرقت ہو جائے گی، البتہ ان حضرات کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ صرف زوج کے لعان سے فرقت ہو جائے گی یا زوجین کے لعان سے امام شافعیؒ کے نزدیک صرف زوج کے لعان سے فرقت ہو جائے گی۔ اور باقی کے نزدیک دونوں کے لعان سے فرقت ہوگی۔ [1]

حنفیہ کے دلائل

① حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث جو مشکوٰۃ ص ۲۸۶ پر آرہی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی یہ حدیث مختلف الفاظ سے، مختلف طرق سے مروی ہے۔ اس کے آخر میں ہے: "ثم فرق بینھما" اگر نفس لعان سے فرقت واقع ہو جاتی تو لعان کے تفریق کی کیا ضرورت تھی؟ صحیحین میں یہ روایت ہے کہ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا کہ کیا متلاعنین کے درمیان تفریق کی ضرورت ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا "سبحان اللہ نعم!" اس کے بعد لعان کا پورا واقعہ ذکر کر کے فرمایا "ثم فرق بینھما"۔ [2]

② سنن أبی داؤد میں عویمر العجلانی کا واقعہ حضرت سہل بن سعدؓ سے نقل کیا گیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں "فطلقھا ثلاث تطلیقات عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأنفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس کے بعد ہے: "فمضت السنۃ بعد فی المتلاعنین أن یفرق بینھما ثم لا یجتمعان أبدا"۔ [3] اس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کے بعد اور تفریق سے پہلے طلاق کو نافذ کیا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے نکاح موجود تھا۔

---

[1] مذاہب از فتح الباری ج ۹: ص ۳۹۳۔ [2] نیل الأوطار ج ۶: ص ۱۹۶۔

[3] سنن أبی داؤد ج ۱: ص ۳۰۶۔

(۳) مشکوٰۃ شریف، باب اللعان کی پہلی حدیث میں ہے کہ عویمر عجلانی نے لعان کر لینے کے بعد کہا تھا، "کذبت علیھا یا رسول اللہ إن أمسکتھا" جس کا مطلب یہ ہے کہ اب اگر میں اس بیوی کو رکھوں تو میں کاذب ہوں گا، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ابھی فرقت واقع نہ ہوئی ہو۔ اگر فرقت واقع ہو چکی ہوتی تو یہ قول محال ہوتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سکوت فرما کر اس کی تقریر نہ فرماتے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقریر فرمانا واضح دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے محض لعان سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۴) درایت کے لحاظ سے بھی حنفیہ کا موقف راجح ہے کیونکہ لعان کی حقیقت "شہادۃ" ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں گو لعان کی حقیقت حنفیہ کی طرح نہیں، مگر اتنی بات ان کے ہاں بھی مسلّم ہے کہ لعان میں شہادت کا عنصر شامل ہے۔ اور ان کے ہاں بھی لعان قاضی کے پاس ہونا ضروری ہے۔ جب لعان میں زوجین کی شہادات قضاءِ قاضی میں ہوئی ہیں تو ان کا حکم بھی قاضی کے فیصلہ سے ہی مرتب ہونا چاہیئے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی مقدمہ کی مکمل کاروائی قضاءِ قاضی میں ہو اور فیصلہ خود بخود ہو جائے۔ اس لئے درایت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ لعان کے بعد تفریقِ قاضی سے فرقت واقع ہو۔

ایلاء پر قیاس اور اس کا جواب

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے ایلاء کو لعان پر قیاس کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ جیسے ایلاء میں بلا تفریقِ حاکم تفریق ہو جاتی ہے۔ لعان میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لعان کو ایلاء پر قیاس کرنا درست نہیں۔ لعان کے لئے شرعاً قضاءِ قاضی شرط ہے، اس لئے اس میں تفریق بھی قضاءِ قاضی سے ہونی چاہیئے۔ اور ایلاء قاضی کی مجلس میں نہیں ہوا تھا، بلکہ اپنے گھر میں ہوا تھا۔ اس لئے اس کا نتیجہ شرعاً قضاء پر موقوف نہیں کیا گیا۔ بلکہ قرآن کریم نے اس کے لئے ایک مدت بیان فرما دی ہے کہ اس کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالتِ زنا میں قتل کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالتِ زنا میں دیکھے تو اس کو قتل کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں کافی تفصیل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر عین حالت زنا میں دیکھا اور اسی وقت جوشِ غیرت میں آ کر قتل کر دیا تو عند اللہ امید ہے کہ مواخذہ نہ ہوگا۔ احکام دنیا میں اگر زنا گواہوں سے ثابت ہو گیا تو قصاص نہیں ہوگا اور زنا گواہوں سے ثابت نہ ہو سکا تو قصاص ہوگا۔[1]

---

[1] اس مسئلہ پر علامہ شامیؒ نے "باب التعزیر" میں مفصل کلام کیا ہے۔ ملاحظہ فرمایا جائے۔

عن سہل بن سعد .... قصة عويمر العجلاني ص ۲۸۵

طلاق بعد اللعان کی بحث

اس روایت میں یہ ہے کہ عویمر عجلانی نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر سکوت فرمایا۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ لعان سے فرقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے بعد طلاق کی ضرورت ہے۔

ائمہ اربعہ میں گو اس بات میں اختلاف ہوا کہ صرف لعان سے فرقت واقع ہوتی ہے یا تفریق حاکم سے، مگر اتنی بات میں ائمہ اربعہ اور جمہور متفق ہیں کہ لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، زوج کے طلاق دینے کی ضرورت نہیں۔ عثمان بتی اور اس کے علاوہ بعض دوسرے سلف کا مسلک یہ بھی ہے کہ لعان کے بعد زوج کے طلاق دینے سے تفریق ہوتی ہے[۱] ان حضرات نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عویمر عجلانی نے یہ سمجھ کر کہ لعان سے طلاق واقع نہیں ہوتی طلاق دے دی تھی اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابھی تفریق نہیں فرمائی تھی۔ اس لئے ابھی فرقت ہوئی بھی نہیں تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر رد نہ فرمایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت اس لئے نہیں تھا کہ آپ نے طلاق کو معتبر قرار دیا ہے۔ اگر طلاق معتبر ہوتی تو اس کے بعد تفریق نہ فرماتے۔ لہٰذا یہ حدیث عثمان بتی وغیرہ کی دلیل نہیں، البتہ حنفیہ کی دلیل ہے کہ تفریق سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوئی۔

قولہ: "انظروا فان جاءت بہ اسود الخ" مطلب اس کا یہ ہے کہ جب بچہ پیدا ہو تو دیکھا جائے کہ کس سے زیادہ مشابہ ہے؟ عویمر عجلانی سے زیادہ مشابہ ہے یا اس سے جس پر عویمر عجلانی نے زنا کا الزام لگایا ہے۔ اگر عویمر سے زیادہ مشابہ ہوا تو میرا گمان یہ ہے کہ عویمر کا الزام درست نہیں اور اگر اس شخص سے مشابہ ہوا جس پر زنا کا الزام لگایا تو میرے خیال میں عویمر کا الزام درست ہے اور اس کی بیوی کاذب ہے۔ بچے کا کسی سے مشابہ ہونا شرعی حجت تو نہیں، مگر اطمینان کا ذریعہ ضرور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم شرعی شباہت پر موقوف نہیں رکھا، بلکہ لعان پر سارا مدار رکھا۔ چنانچہ لعان کی وجہ سے زوج سے حد قذف اور زوجہ سے حد زنا ساقط ہوگئی، زوج سے بچے کا نسب منقطع ہو کر ماں کی طرف منسوب ہوا۔ تاہم محض اطمینان کے لئے فرمایا کہ بچے کی شکل وصورت کی شباہت سے عویمر اور اس کی زوجہ کے صدق وکذب کا اندازہ ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں بچے کی شباہت نے عویمر کی تصدیق کی۔

أسحم سیاہ أدعج العینین "دعج" کا معنی ہے آنکھوں کے سیاہ حصہ کا سخت سیاہ ہونا۔

---

[۱] عمدة القاري ج ۲۰: ص ۲۹۵ و فتح الباري ج ۹: ص ۳۴۷ باب اللعان ومن طلق بعده.

خدلج الساقین لام کی تشدید اور فتحہ کے ساتھ، موٹی پنڈلی والا۔ أحیمس أحمر کی تصغیر ہے۔ وحرۃ چھپکلی کی طرح سُرخ رنگ کا جانور ہے۔ بچے کو سُرخ ہونے میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

۲۸۶ وعن أبی ھریرۃ .... قال سعد بن عبادۃ لو وجد مع أھلی رجلا الخ۔

حضرت سعد بن عبادہؓ نے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے اس شخص کے قتل کی اجازت مانگی جس کو وہ اپنی بیوی کے ساتھ بُری حالت میں دیکھیں تو آپ نے اجازت نہیں دی، حضرت سعد بن عبادہؓ نے دوبارہ اجازت مانگی، اس سے ان کا مقصود معاذ اللہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا رد نہیں تھا، بلکہ مقصد یہ تھا کہ شاید میرے اصرار کو دیکھ کر حضرت اجازت دے دیں، مگر جب آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے دوبارہ منع فرمایا تو اس پر سرِ تسلیم خم کر دیا۔

"إنہ لغیور" یاء کے ضمہ اور تخفیف کے ساتھ "فعول" کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے۔ بہت زیادہ غیرت والا۔ مقصد یہ تھا کہ حضرت سعد اتنی سختی شدتِ غیرت کی وجہ سے کر رہے ہیں،

"واللہ أغیر منہ" انسان کی طبع پر خلافِ طبیعت چیز دیکھنے سے جو تغیر واقع ہوتا ہے اس کو غیرت کہتے ہیں۔ اس طرح کی غیرت سے حق تعالیٰ پاک ہیں۔ حق تعالیٰ کے "أغیر" ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ معاصی پر سخت سزا دیتے ہیں۔

اس حدیث میں بیوی کے ساتھ کسی کو بُری حالت میں دیکھنے کی صورت میں قتل کا مسئلہ مذکور ہے۔ یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وعنہ أن أعرابیا أتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال أن امرأتی الخ ۲۸۶

حاصل حدیث یہ کہ اعرابی محض شبہ کی بناء پر اپنے بچے کے نسب کی نفی کرنا چاہتے تھے مگر آنحضرت ﷺ نے شبہ کی بنا پر نفی کرنے سے منع فرمایا اور ساتھ ہی اس کا شبہ بھی زائل کر دیا کہ جیسے سُرخ نسل کے اونٹوں میں اس کے نسلی رنگ کے برخلاف خاکستری رنگ کا اونٹ پیدا ہو سکتا ہے، ایسے ہی ہو سکتا ہے کہ کبھی بچہ اپنے والد کے ساتھ مشابہت نہ رکھتا ہو۔

وعن ابن عباسؓ .... إن لی امرأۃ لا ترد ید لامس الخ ۲۸۷

"لا ترد ید لامس" کے مطلب میں دو احتمال ہیں،

(۱) یہ کنایہ ہے اس کے زانیہ اور بدکار ہونے سے۔ اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے زانیہ کے امساک کی اجازت کیسے دی؟ اس کا حل یہ ہے کہ زانیہ کا امساک ہر حال میں قبیح نہیں۔ جب خاوند سختی کرتا ہو اور سختی سے اس کو بدکاری سے باز رکھنے پر قادر ہو اور اس کو اس سے روکتا بھی ہو تو ایسی حالت میں اپنے پاس رکھنے میں حرج نہیں۔ بلکہ بعض حالات میں رکھنا طلاق دینے سے بھی اولیٰ ہوتا ہے جبکہ طلاق کے

بعد اس کے مزید آزاد ہونے کا خدشہ ہو۔

(۲) یہ کنایہ ہے اس کے مال کے سلسلہ میں غیر محتاط ہونے سے۔ مطلب یہ کہ وہ اپنے خاوند کے مال میں احتیاط نہیں برتتی، جو اس کا مال لینا چاہتا ہے اس کو دے دیتی ہے۔

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ...... أن كل مستلحق استلحق بعد أبيه الخ ص ۲۸۷

استلحاق کے احکام

اس حدیث میں استلحاق کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ استلحاق کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کی وفات کے بعد اس کے ورثاء دعویٰ کریں کہ فلاں بچہ بھی متوفی کی اولاد میں سے ہے لہٰذا اس کو بھی ہمارے ساتھ میراث میں شامل کیا جائے ایسے دعویٰ کو "استلحاق" کہتے ہیں اور جس بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جائے اس کو "مستلحق" کہتے ہیں۔ استلحاق کی صورتیں ابتداء اسلام میں بہت پیش آتی تھیں۔

ثبوتِ نسب کا عام اصول تو یہ ہے کہ نکاح کے چھ ماہ بعد منکوحہ سے جو بچہ پیدا ہو اس کا نسب اس کے زوج سے ثابت ہوتا ہے۔ الّا یہ کہ وہ نسب کا انکار کرے تو لعان کے بعد اس سے نسب کٹے گا اور باندی سے بچہ پیدا ہو تو جب مولیٰ اس کے نسب کا اقرار کرے گا تو مولیٰ سے نسب ثابت ہوگا، لیکن اس حدیث میں وفات کے بعد ورثاء کے دعویٰ استلحاق سے نسب ثابت ہونے یا نہ ہونے کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ استلحاق کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) مستلحق (جس کے استلحاق کا دعویٰ کیا جا رہا ہے) کسی حرہ کا بچہ ہے جو متوفی کی نہ منکوحہ رہی اور نہ مملوکہ۔ اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اس بچہ کا نسب مرنے والے سے ثابت نہیں ہوگا۔

(۲) مستلحق امہ کا بچہ ہے، مگر وطی کے وقت وہ باندی اس مرنے والے کی ملکیت میں نہیں تھی، اب بھی یہ دعویٰ مسترد ہوگا اور نسب ثابت نہیں ہوگا۔

(۳) مستلحق جس امہ کا بچہ ہے وہ بوقت وطی مرنے والے کی مملوکہ باندی تھی۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مرنے والے نے اس بچے کے نسب کا انکار کردیا ہو۔ اس صورت میں استلحاق کا دعویٰ مسترد ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے انکار نہ کیا ہو تو اب دعویٰ تسلیم کیا جائے گا اور وہ بچہ میراث کا حصہ دار ہوگا۔ مگر جو میراث تقسیم ہو چکی ہے۔ اس میں سے حصہ نہیں ملے گا۔ اس کے بعد جو مال تقسیم ہوگا اس میں سے اس بچہ کو بھی حصہ دیا جائے گا۔

وعنه ...... أربع من النساء لا ملاعنة بينهن النصرانية تحت المسلم الخ ص ۲۸۸۔ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے ہاں لعان شہادات کے قبیل سے ہے،

اس لئے متلاعنین میں اہلیتِ شہادت کا ہونا ضروری ہے۔ کافر اور مملوک چونکہ شہادت کے اہل نہیں، اس لئے نصرانیہ اور مسلمان، یہودیہ اور مسلمان حرۃ اور رقیق اور مملوکہ اور حر کے درمیان لعان نہیں ہو سکتا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ خاوند نے زنا کا الزام لگا دیا، مگر دونوں میں سے کسی میں اہلیتِ شہادت نہ ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو خاوند پر حد قذف جاری ہو گی یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خاوند جس نے الزام لگایا ہے اس میں تو لعان کی اہلیت تھی، مگر بیوی میں اہلیت کی کسی شرط کے نہ ہونے سے لعان نہ ہو سکا تو خاوند پر حد قذف نہیں ہو گی اور اگر خاوند ہی میں شہادت کی اہلیت نہیں تھی اس کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو اب خاوند پر حد قذف جاری ہو گی۔ مثلاً خاوند نے الزام لگا دیا مگر اس کے عبد، کافر یا محدود فی القذف ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہو سکا تو اب خاوند پر حد قذف جاری ہو گی۔[1]

باب العدّة

حدیث فاطمۃ بنت قیس، ص ۲۸۸

معتدہ مبتوتہ کے نفقہ اور سکنیٰ کا حکم

مغلظہ اور بائنہ دونوں کو "مبتوتہ" کہا جاتا ہے۔ مبتوتہ کی دو حالتیں ہیں حاملہ ہو گی یا غیر حاملہ۔ مبتوتہ اگر حاملہ ہو تو عدت کے دوران خاوند کے ذمہ اس کا نفقہ اور سکنیٰ بالاتفاق واجب ہے۔ مبتوتہ غیر حاملہ کے دورانِ عدت نفقہ اور سکنیٰ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا نفقہ اور سکنیٰ دونوں زوج پر لازم ہیں۔ یہی مسلک حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ، سفیان ثوری اور دیگر بہت سے اکابر کا ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتدہ مبتوتہ غیر حاملہ کا سکنیٰ تو لازم ہے، نفقہ لازم نہیں۔ امام احمد، اسحاق بن راہویہ اور ظاہریہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نہ نفقہ لازم ہے اور نہ سکنیٰ۔[2] مطلقہ رجعیہ کے لئے بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ لازم ہے۔[3]

حنابلہ وغیرہ کی دلیل

حنابلہ وغیرہ۔ فاطمہ بنت قیسؓ کی زیرِ بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں ہے۔ "لا نفقة لك إلا أن تكون حاملاً" ایسے ہی فاطمہ بنت قیس کو اپنے خاوند کے گھر کی بجائے ابن ام مکتومؓ

---

[1] الہدایۃ ج ۲: ص ۴۱۲، باب اللعان۔ [2] مذاہب از عینی شرح بخاری ص ۳۰۷ ج ۲۰۔
[3] ایضاً ص ۳۰۸ ج ۲۰۔

کے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خاوند کے ذمہ سکنیٰ لازم نہیں۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال اس طرح ہے کہ سکنیٰ تو قرآن کریم کی آیت "وأسکنوھن من حیث سکنتم" سے ثابت ہوا۔ اور نفقہ کی نفی فاطمہ بنت قیس کی حدیث سے ہوگئی۔

حنفیہ کا استدلال

وجوب سکنیٰ کی دلیل تو قرآن پاک کی آیت "لاتخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن" اور آیت "أسکنوھن من حیث سکنتم" ہے اور وجوب نفقہ کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث پہنچنے کے باوجود مبتوتہ کو نفقہ اور سکنیٰ دلاتے تھے۔ اور فرماتے تھے "لاندع کتاب ربنا وسنة نبینا لقول امرأة وھمت أو نسیت"[۱] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وجوب نفقہ کے بارے میں سن رکھا تھا، بلکہ بعض روایات میں تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لھا السکنیٰ والنفقة"[۲] ایسے ہی سنن دارقطنی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع ہے "المطلقة ثلاثاً لھا السکنیٰ والنفقة"[۳]

اور قواعد شریعت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ نفقہ واجب ہونا چاہیئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو کسی کے حق میں محبوس ہو اس محبوس کا نفقہ اسی کے ذمہ ہوتا ہے جس کے حق میں محبوس ہے۔ معتدہ مبتوتہ بھی چونکہ محبوس لحق الزوج ہے۔ اس لئے اس کا نفقہ بھی زوج پر لازم ہوگا۔

جواب

فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ان کو ابن ام مکتوم کے گھر عدت گزارنے کا حکم اس لئے دیا تھا کہ یہ زبان کی بہت تیز تھیں، زوج کے گھر رہنے کی صورت میں نزاع چلتے رہنے کا اندیشہ تھا ______ اور "لانفقة لك" کا یہ مطلب نہیں کہ تجھے بالکل نفقہ نہیں ملے گا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس معیار کا نفقہ تو مانگ رہی ہے اس کی تو مستحق نہیں۔ ان کے زوج ابو عمرو بن حفص نے ان کو نفقہ بھیجا تھا، مگر انہوں نے اس کو کم سمجھ کر واپس کردیا تھا اور اس سے زیادہ کا مطالبہ کر رہی تھی اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اتنے زیادہ نفقہ کی تو مستحق نہیں ہے۔

۱؎ راجع العمدة ج ۲۰: ص ۳۰۸۔ ۲؎ شرح معانی الآثار للطحاوی ص ۳۹ ج ۲۔
۳؎ ۲ اعلاء السنن ج ۱۱: ص ۲۹۵۔

وعن جابر قال طلقت خالتی ثلاثاً فأرادت أن تجد نخلتها الخ ص۲۸۸

معتدہ مطلقہ کے خروج کا حکم

جس عورت کا خاوند وفات پا جائے وہ عورت عدتِ وفات کے دوران دن کے وقت خاوند کے گھر سے اکثر علماء کے ہاں نکل سکتی ہے مطلقہ عورت عدت کے دوران کسی ضرورت سے دن کے وقت گھر سے باہر نکل سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ مطلقہ عورت کے لئے عدت کے دوران دن کے وقت گھر سے نکلنا بھی جائز نہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں دن کے وقت نکلنا جائز ہے[۱]۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے ہے۔ ان کی خالہ کو عدتِ طلاق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔

حنفیہ کے دلائل

(۱) امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کریم کی آیت "ولا یخرجن إلا أن یأتین بفاحشة مبینة" کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ اس آیت میں مطلقہ کو انقضاء عدت سے پہلے نکلنے سے صریح نہی ہے۔ قرآن پاک کے اس قطعی عموم میں حضرت جابرؓ کی اس خبر واحد کی وجہ سے تخصیص وتقیید نہیں کی جاسکتی۔

(۲) قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو گھر سے باہر نکلنے کی اجازت نہ ہو۔ اس لئے کہ متوفی عنہا زوجہا تو کبھی اپنے اخراجات کے لئے گھر سے باہر نکلنے پر مجبور ہو سکتی ہے، مگر مطلقہ کا نفقہ تو خاوند کے ذمہ ہے لہٰذا اس کو باہر نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

حدیثِ جابرؓ کے جوابات

(۱) ممکن ہے کہ یہ حدیث احکام عدت کے نازل ہونے سے پہلے کی ہو۔ بعد میں عدت کے احکام نازل ہوئے تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

(۲) ہو سکتا ہے کہ حضرت جابرؓ کی خالہ نفقہ کے لئے خروج کی محتاج ہوں کہ انہوں نے اپنے زوج سے عدت کے نفقہ کے بدلے میں خلع کر لیا ہو۔ اس لئے عدت میں اب وہ نفقہ کے لئے محتاج ہوں گی۔ اور ایسی صورت میں ہمارے ہاں بھی خروج جائز ہے[۲]۔

حضرت جابرؓ کی حدیث کے معمول بہ نہ ہونے کی ایک واضح تائید اس سے ہوتی ہے کہ خود راوی حدیث حضرت جابرؓ نے عدم جواز خروج کا فتویٰ دیا ہے۔ امام طحاویؒ نے حضرت جابرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے،

---

[۱] مذاہب از عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۳۰۸

[۲] فتح القدیر ج ۴ ص ۱۶۶

"أنہ قال في المطلقة : أنہا لا تعتکف ولا المتوفی عنہا زوجہا ولا تخرجان من بیوتہما حتی توفیا أجلہما"[۱] اور راوی کا فتوےٰ اپنی روایت کے خلاف ہونا اس روایت کے منسوخ یا مؤوّل ہونے کی دلیل ہے۔

وعن أم سلمة .... أن ابنتي توفی عنہا زوجہا وقد اشتکت عینہا الخ صفحہ ۲۸۸ "عین" پر رفع اور نصب دونوں درست ہیں۔ رفع کی صورت میں یہ "اشتکت" کا فاعل ہوگا۔ اور نصب کی صورت میں "اشتکت" کا مفعول ہوگا اور فاعل اس میں ضمیر ہے جو "ابنتی" کی طرف راجع ہے۔

ترمي بالبعرة علی رأس الحول۔ صحیح بخاری و مسلم کی دوسری روایت میں خود حضرت زینبؓ سے "رمی بالبعرة" کی تفسیر پوچھی گئی تو انہوں نے بتایا کہ متوفی عنہا زوجہا ایک بند کوٹھڑی میں انتہائی تنگی کے ساتھ ایک سال گزارتی۔ اس کے بعد جب نکلتی تو اونٹ کو رمی کرکے عدت ختم کردیتی۔ رمی کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بطور تفاؤل کے رمی کرتی کہ اب یہ حالت دوبارہ نہیں ہوگی۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مقصد دین کا یسر بیان فرمانا ہے کہ جاہلیت میں تو ایک سال عدت گزاری جاتی تھی وہ بھی اتنے شدائد کے ساتھ۔ اسلام نے تو صرف چار ماہ، دس دن عدت رکھی ہے پھر اس میں بھی جاہلیت کی طرح بے جا سختیاں نہیں ہیں۔ اس کے باوجود اس میں مزید رخصتیں تلاش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

عدتِ وفات میں اکتحال کا حکم

عدتِ وفات میں احداد کے دوران عورت سُرمہ لگا سکتی ہے یا نہیں؟ ——— امام احمدؒ کے نزدیک کسی صورت میں اکتحال جائز نہیں، عذر ہو یا نہ ہو؟ امام شافعیؒ کے نزدیک عذر کی حالت میں رات کو لگا سکتی ہے۔ دن کو نہیں لگا سکتی۔ دن کو صاف کردینا چاہیئے۔ امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر عذر کے جائز نہیں۔ عذر کی حالت میں جائز ہے دن کو بھی اور رات کو بھی ——— حنابلہ کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی زیر بحث حدیث سے ہے اس میں باوجود مرض کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت نہیں دی معلوم ہوا کہ عذر کی حالت میں بھی ناجائز ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قرائن سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ مرض اتنا شدید نہیں جس کے لئے سُرمہ کی ضرورت ہو یا یہ نہی کسی خاص قسم کے سُرمہ سے ہوگی جس کا مقصد تزین ہوتا ہے۔ اس حدیث کے مؤول ہونے کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ سے

[۱] شرح معانی الآثار للطحاوی صفحہ ۴۰ ج ۲۔

ایک موقعہ پر یہی مسئلہ پوچھا گیا تو انہوں نے مرضِ شدید کی حالت میں اجازت دی[1]۔

الفصل الثاني :

عن زينب بنت كعب أن الفريعة بنت مالك بن سنان و هي أخت أبي سعيد الخ ص۲۸۹۔

عدّتِ وفات میں کسی عذر کی وجہ سے خاوند کے گھر سے نکلنا جائز ہے۔ فریعہ بنت مالک کو پہلے معذور سمجھ کر اجازت دے دی اس کے بعد معلوم ہوا ہوگا کہ معذور نہیں، اس لئے منع فرمادیا۔

الفصل الثالث :

عن سليمن بن اليسار أن الأحوص هلك بالشام حين دخلت امرأته الخ ص۲۸۹۔

حدیث "طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان" کے تحت یہ بیان ہو چکا ہے کہ طلاق کی عدت تین قروء ہیں، "قروء" کے مصداق میں اختلاف ہے۔ بعض کے ہاں حیض اس کا مصداق ہے اور بعض کے ہاں طہر۔ صحابہ میں اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ جن کے ہاں عدت حیض سے ہوتی ہے ان کے نزدیک تیسرا حیض عدت کا حصہ ہے اور جن کے نزدیک عدت طہر سے شمار ہوتی ہے ان کے مذہب کے مطابق تیسرا حیض شروع ہوتے ہی عدت ختم ہوجاتی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک یہ تھا کہ عدت طہر سے ہوتی ہے اس لئے انہوں نے فرمایا کہ جب تیسرے حیض میں داخل ہوگئی تو عدت ختم ہوگئی ـــــــ اس واقعہ میں حضرت معاویہؓ نے حضرت زیدؓ سے مسئلہ پوچھا اور انہوں نے جواب میں صرف فتویٰ دیا، دلیل بیان نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہؓ میں یہ رواج تھا کہ کسی کے علم پر اعتماد کر کے اس سے مسئلہ پوچھ کر، دلیل پوچھے بغیر عمل کر لیتے تھے۔ اسی کا نام "تقلید" ہے۔ معلوم ہوا کہ صحابہ میں سے بعض بعض کی تقلید کیا کرتے تھے۔

باب الاستبراء

جب کوئی شخص کسی باندی کا مالک بنے تو اس پر "استبراء" واجب ہے۔ "استبراء" کا مطلب یہ ہے کہ یہ یقین کرلیا جائے کہ غیر کا نطفہ مستقر نہیں ہے۔ اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء وضع حمل ہے۔ وضع حمل

[1] سنن ابی داؤد ص۳۱۵ ج۱۔

______ سے پہلے وطی جائز نہیں۔ اگر حاملہ نہ ہو تو دو صورتیں ہیں۔ حائضہ ہوگی یا غیر حائضہ۔ حائضہ کا استبراء ایک حیض ہے اور غیر حائضہ کا ایک ماہ۔

استبراء میں حکمت یہ ہے کہ بغیر استبراء کے وطی کرنے کی صورت میں جو بچہ پیدا ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ غیر کے نطفہ سے ہو۔ اب اگر اس کا نسب اپنی طرف کرے تو احتمال ہے کہ دوسرے کا بچہ اپنی طرف منسوب کرلیا ہے، اور اگر دوسرے کی طرف نسبت کرے تو ممکن ہے کہ اس کا بچہ ہو اور اس کی نسبت دوسرے کی طرف کردی۔ استبراء نہ کرنے سے نسب کے التباس کا اندیشہ ہے۔ اس لئے استبراء کا حکم ہوا۔

اسی حکمت کی طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باب کی پہلی حدیث میں ______ بغیر استبراء کے وطی کرلینے پر ناراضگی کا اظہار فرمایا اور ارشاد فرمایا: "كيف يستخدمه وهو لا يحل له أم كيف يورثه وهو لا يحل له" حاصل اس کا یہی ہے کہ حاملہ سے بغیر استبراء کے وطی کرلی تو چھ ماہ بعد پیدا ہونے والا بچہ دونوں کا ہو سکتا ہے۔ اب اگر یہ نسب کا اقرار نہ کرے اور اس کو غلام بنالے تو اندیشہ ہے کہ اس نے ولد کو غلام بنالیا ہو۔ اب ولد کو غلام بنانے اور قطع نسب کے گناہ کا مرتکب ہوگا اور اگر نسب کا اقرار کرے تو اندیشہ ہے کہ یہ دوسرے کا بچہ ہو اور اس نے اس کو اپنا وارث بنادیا۔ اب ولد غیر کا نسب اپنی طرف کرنے اور اس کو اپنا وارث بنانے کے گناہ کا مرتکب ہوگا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ استبراء کرے تاکہ محظورات سے بچا رہے۔

عن مالك ...... كان يأمر باستبراء الإماء بحيضة إن كانت ممن تحيض الخ ص۲۹۰۔

غیر حائضہ کے استبراء کی مدت

باندی حائضہ نہ ہو، بلکہ صغیرہ یا آئسہ ہو تو اس کے استبراء کی مدت کیا ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے استبراء کی مدت ایک ماہ ہے[1]۔ امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے[2]۔ امام احمد کی مشہور روایت اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ غیر حائضہ کے استبراء کی مدت تین ماہ ہے۔ اس مسئلہ میں اور بھی متعدد اقوال ہیں[3]۔

حنفیہ کا استدلال شریعت کے اصول عام سے ہے۔ شریعت نے عدت کے دوسرے مسائل میں ایک مہینہ حیض کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ حائضہ کا استبراء ایک حیض سے ہوتا ہے تو غیر حائضہ کا ایک ماہ سے ہونا چاہیے[4]۔

---

[1] الہدایۃ ص۳۹۵ ج۴۔ [2] المغنی لابن قدامۃ ص۵۰۴ ج۷۔ [3] ایضاً

[4] مزید تفصیل "اعلاء السنن" ص۱۹۱ ج۱۷ پر ملاحظہ ہو۔

وعن ابن عمر أنه قال إذا وهبت الوليدة اللتی توطأ أو بیعت الخ ص۲۹۰

اکثر سلف کا مذہب یہی ہے کہ باندی ثیبہ ہو یا باکرہ استبراء کا حکم دونوں کو عام ہے۔ دونوں میں فرق نہیں ہے۔ تمام مرفوع احادیث جن میں استبراء کا حکم دیا گیا ہے وہ عام ہیں ان میں ثیبہ اور باکرہ کا فرق نہیں یہ جمہور کی دلیل ہے۔

باب بلوغ الصغیر وحضانته فی الصغر ص۲۹۲

الفصل الأول:

عن ابن عمرؓ قال عرضت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام أحد الخ ص۲۹۲

لڑکا اور لڑکی کب بالغ ہوتے ہیں؟

بچے کے بلوغ کی علامات یہ ہیں۔ (۱) احتلام، (۲) احبال (۳) انزال عند الوطی اور بچی کے بلوغ کی علامات یہ ہیں۔ (۱) حیض (۲) حبل (۳) احتلام ــــــ بچہ جب ۱۲ سال کا اور بچی ۹ سال کی ہو جائے تو اس کے بعد ان علامات میں سے کوئی علامت نمایاں ہو تو اس کے بلوغ کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ وہ بچہ اور بچی بالغ شمار ہونگے اس میں جمہور کا اتفاق ہے۔ اس میں معتد بہ خلاف نہیں ہے[۱] البتہ یہاں دو باتوں میں اختلاف ہوا ہے۔ ایک یہ کہ اگر مذکورہ بالا علامات میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو کس عمر میں بچے اور بچی کے بلوغ کا حکم ہوگا اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ہے۔

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ بچے اور بچی میں اگر علامت بلوغ ظاہر نہ ہو تو دونوں پندرہ سال کی عمر میں بالغ شمار ہوں گے۔ اوزاعی، امام احمد اور امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے۔ داؤد ظاہری کے نزدیک بلوغ کے لئے عمر کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ جب تک مذکورہ بالا علامات میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو اس وقت تک بالغ نہیں ہوگا امام مالک کا قول بھی اسی طرح ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ بچہ سترہ یا اٹھارہ سال کا علی اختلاف الروایتین بالغ ہوگا۔ اور بچی سترہ سال کی[۲]۔

حنفیہ کے ہاں مفتیٰ بہ صاحبین کا قول ہے کہ کوئی علامت بلوغ ظاہر نہ ہونے کی صورت میں بچہ اور بچی دونوں پندرہ سال کی عمر میں بالغ ہوں گے[۳]۔ خلاصہ یہ کہ معمول بہ جمہور کے ہاں بچے اور بچی دونوں کے لئے پندرہ سال کا قول ہے اور زیر بحث حدیث ابن عمرؓ سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

---

[۱] مزید تفصیل کے لئے "اعلاء السنن" ص۱۳۳ ج ۱۷ ملاحظہ ہو۔ [۲] المغنی لابن قدامۃ ج ۴ ص۵۰۸، کتاب الحجر۔
[۳] مذاہب از مغنی ص۵۰۹، ص۵۱۰ ج ۴ [۳] رد المحتار ص۱۰۱ ج ۵ کتاب الحجر فصل بلوغ الغلام۔

انبات علامتِ بلوغ ہے یا نہیں؟

دوسرے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ انبات یعنی زیرِ ناف بالوں کا اگنا علامتِ بلوغ ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے ہاں انبات علامتِ بلوغ نہیں ہے[1] ائمہ ثلاثہ کے ہاں انبات یعنی سخت بال اگنا علامتِ بلوغ ہے۔ بالوں کی روئیں سی اگنا کسی کے ہاں بھی علامتِ بلوغ نہیں ہے[2]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بنو قریظہ کے مشہور واقعہ سے ہے۔ جس میں جس کے بال ہوں اس کے قتل کا حکم دیا گیا اور جس کے بال نہ ہو اس کو چھوڑ دینے کا فیصلہ فرمایا۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اس موقعہ پر انبات کے ذریعہ بلوغ کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) اس موقعہ پر تو ایک ضرورت کی وجہ سے انبات کی بنیاد پر بلوغ کا فیصلہ کیا گیا تھا کہ احتلام اور عمر وغیرہ دوسری علاماتِ بلوغ کا علم نہیں تھا اس لئے ضرورۃً انبات کو ہی بنیاد بنالیا گیا کہ عموماً انبات بوقت بلوغ ہی ہوتا ہے۔ ایک وقتی ضرورت کی وجہ سے کئے گئے فیصلہ کو عام قاعدہ نہیں بنایا جاسکتا۔

(۲) قتل کا مدار بالغ یا نابالغ ہونا نہیں تھا، بلکہ مدار یہ تھا کہ جس سے اندیشۂ فساد ہو اس کو قتل کردیا جائے، جس سے اندیشۂ فساد نہ ہو اس کو چھوڑ دیا جائے۔ اس کا اندازہ انبات سے لے لیا گیا۔ انبات سے بلوغ یا عدم بلوغ کا فیصلہ نہیں کیا گیا، بلکہ اس کو جنگ کی طاقت ہونے یا نہ ہونے کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس واقعہ کا علامتِ بلوغ ہونے یا نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں۔

وعن أبي هريرة .... خير غلاما بين أبيه وأمه۔ ص۲۹۳

اتنی بات پر تو ائمہ کا اتفاق ہے کہ جب میاں، بیوی میں طلاق کی وجہ سے فرقت ہوجائے تو چھوٹے بچے اور بچی کی حضانت کی حقدار اس کی ماں ہوگی۔ بشرطیکہ ماں بچے کے کسی غیر ذی رحم محرم سے شادی نہ کرلے اگر اس نے بچے کے غیر ذی رحم محرم سے نکاح کرلیا تو اس کا حق حضانت ختم ہوجائے گا۔ البتہ حضانت کی تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے۔

تخییرِ غلام کی بحث

حنفیہ کے ہاں جبتک بچہ سن تمیز کو نہ پہونچ جائے اسوقت تک ماں حضانت کی حقدار رہیگی جب سن تمیز کو پہنچ جائے یعنی خود کھاپی سکے کپڑے پہن سکے اور استنجاء کرسکے اس وقت باپ اسکی پرورش کا حقدار ہوگا۔ بعض نے تمیز کے لئے سات سال کی عمر بھی مقرر کی ہے۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کسی صورت میں بچے کی تخییر کے قائل نہیں۔

---

[1] ردالمختار ص۱۰۱ ج ۵۔ [2] مذاہب از "المغنی" لابن قدامہ ص۵۰۸ ج ۴۔ مغنی میں شافعیہ کا دوسرا قول بھی نقل کیا گیا ہے اور "روح المعانی" ج ۴ ص۱۸۲ میں شافعیہ کی طرف انبات کے معتبر ہونے کی نسبت پر کلام بھی کیا گیا ہے۔

مالکیہ کا مذہب ہے کہ وہ تخییرِ غلام کے قائل نہیں۔

حنابلہ اور شافعیہ کے ہاں سات سال تک تو ماں حقدار ہوگی سات سال کا ہوجانے پر بچے کو اختیار دیا جائے گا۔ ماں، باپ میں سے جس کو وہ اختیار کرے وہ پرورش کا حقدار ہوگا[1]

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل

وہ تمام روایات جن میں تخییر استہام کے بغیر آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ماں یا خالہ وغیرہ کو حضانت کا مستحق قرار دیا حنفیہ کے دلائل ہیں۔ مثلاً یہاں مشکوٰۃ میں براء بن عازب کی حدیث جس میں بنت حمزہ خالہ کے حوالہ کرکے فرمایا "الخالة بمنزلة الأم"۔ ایسے ہی اس کے بعد "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کی حدیث۔ ان دونوں حدیثوں میں بغیر تخییر کے ماں اور خالہ کو حقِ حضانۃ دیا گیا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حدیث سے ہے جس میں ایک بچے کو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ماں باپ کے پاس جانے کا اختیار دیا

جوابات

① وہ دونوں ماں، باپ قرعہ اندازی اور تخییر پر برضا ورغبت آمادہ تھے اس لئے آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بطور صلح اور قطع منازعت کے یہاں اس طرح فرمایا۔ بطور حجۃ شرعیہ کے قرعہ اندازی نہیں فرمائی[2]

② آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے باپ کو مطمئن کرنے کے لئے ایسا فرمایا اور ساتھ ہی دعاء فرمادی کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے اور قرائن سے اندازہ ہوچکا تھا کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے گا۔

③ بعض نے کہا کہ یہ بچہ بالغ ہوچکا تھا اس لئے اس کو اختیار دیا گیا۔ اور بالغ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اگلی روایت میں عورت کے الفاظ "وقد نفعني وسقاني من بئر أبي عنبة" کہ وہ بچہ کنویں سے پانی لاکر مجھے پلاتا ہے گو بالغ ہونے کی واضح دلیل نہیں، مگر اس کے بڑے ہونے کا ایک قرینہ ضرور ہے۔

---

[1] مذاہب از "المغنی لابن قدامۃ" ص۶۱۳ ج ۷۔

[2] اس کی تائید طحاوی کی اس روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: "أنه عليه السلام قال لهما: هل لكما أن تخيرا؟ فقالا: نعم!" (إعلاء السنن ص۲۸۵ ج ۱۱ ناقلاً عن "مشکل الآثار" للطحاوی (ج ۴: ص۱۸۰)

كتاب العتق

باب إعتاق العبد المشترك وشرى القريب والعتق فی المرض ص۲۹۴

الفصل الاول:

عن ابن عمر ...... من أعتق شركا له فی عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد الخ ص۲۹۴

عبد معتق البعض کا حکم جب کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک مالک اپنے حصے کو آزاد کردے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا۔ دوسرے مالک کے حصہ میں کیا کیا جائے گا۔ امام نووی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں فقہاء کے دس قول[۱] اور حافظ عینی نے چودہ قول نقل کئے ہیں[۲]۔ ہم ان میں سے مناسب اختصار کے صرف تین قول ذکر کریں گے جو اس مسئلہ میں زیادہ اہم اور اشہر ہیں۔

مذاہب امام ابوحنیفہ کا مذہب۔ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے یہ دو حال سے خالی نہیں معسر ہوگا یا موسر۔ موسر ہونے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے شریک کے حصے کے برابر اس کے پاس مال موجود ہوگا اور جس کے پاس اتنا مال نہیں وہ معسر کہلائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک معسر ہو تو دوسرے شریک کو دو اختیار ہیں۔ اعتاق اور استسعاء۔ اعتاق کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا شریک بھی اپنا حصہ مفت آزاد کردے اور استسعاء کا معنی ہے کہ غلام کو کہے کہ تم کمائی کرکے میرے حصے کی جتنی قیمت بنتی ہے مجھے لادو پھر وہ آزاد ہوجائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا شریک موسر ہو تو دوسرے شریک کو تین اختیار ہیں۔ اعتاق یا استسعاء یا تضمین۔ تضمین کا معنی یہ ہے کہ دوسرا شریک اپنے حصے کی قیمت کا آزاد کرنیوالے شریک کو ضامن بنادے اپنے حصے کی قیمت کے پیسے اس سے بھرلے اگر دوسرے شریک نے تضمین اختیار کی تو ولاء کا حق صرف پہلے آزاد کرنے والے شریک کے لئے ہوگا۔ وہی اس کا معتق سمجھا جائے گا اور غلام کی طرف اتنے مال میں رجوع

---

[۱] شرح مسلم للنووی ص۴۹۲ ج ۱ شروع کتاب العتق [۲] عمدۃ القاری ص۸۲ ج ۱۳

کرے گا۔ حصہ کی ضمان بھری ہے اور اگر دوسرے شریک نے اعتاق یا استسعاء اختیار کیا تو ولاء اِن دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

صاحبین کا مذہب

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر آزاد کرنیوالا شریک معسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف استسعاء کا حق ہے اور اگر یہ مُوسر ہے تو دوسرے شریک کو صرف تضمین کا حق ہے۔ استسعاء کا حق نہیں ہے۔ صاحبین کے مذہب پر ولاء ہر صورت میں مُعتِق اوّل کی ہوگی۔

امام شافعیؒ کا مذہب

امام شافعی کے نزدیک اگر آزاد کرنے والا شریک موسر ہوا تو دوسرے شریک کو تضمین کا حق ہے غلام پورا آزاد ہوجائے گا۔ اگر آزاد کرنے والا معسر ہوا تو دوسرے شریک کو نہ استسعاء کا حق ہے نہ تضمین کا بس جتنا غلام آزاد ہوگیا اتنا آزاد ہے۔ غلام کا باقی حصہ دوسرے شریک کا مملوک ہے ایک دن یہ اس کی خدمت کرے گا ـــــــــــ اور ایک دن آزاد اور فارغ رہے گا۔ امام شافعی استسعاء بالمعنی المعروف کے کسی صورت میں قائل نہیں ہیں۔ نہ حالت یسار میں نہ عسار میں۔

اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟

یہاں ایک دوسرا اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی ہے یعنی یسار میں بھی عسار میں بھی صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً غیر متجزی ہے یسر میں بھی عسر میں بھی امام شافعی کے نزدیک اگر معتق اول معسر ہو تو اعتاق متجزی ہوگا اس کے حصے کا اعتاق ہوگا دوسرے کے حصے کا اعتاق نہیں ہوا اگر یہ موسر ہوا تو ان کے نزدیک اعتاق غیر متجزی ہے۔ اِس صورت میں اِن کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔ یہ بات یاد رہے کہ جو حضرات اعتاق کو متجزی مانتے ہیں ان کا مطلب یہ نہیں کہ ایک غلام کے کچھ حصہ میں رقیت یعنی غلامی ہوگی اور دوسرے حصے میں حریت ہوگی۔ اس لئے کہ ایک غلام میں ایک وقت میں رقیت اور حریت دونوں وصفوں کا ایک جہت سے جمع ہونا یہ سب کے نزدیک محال ہے۔ تجزی اور عدم تجزی میں جو اختلاف ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ امام صاحب جس اعتاق کو متجزی مانتے ہیں۔ ـــــــــــ وہ اعتاق بمعنی ازالۂ ملک ہے یعنی ایک شریک کی ملک زائل ہوگئی اور دوسرے کی ملک باقی ہے۔ اگر اس نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو ابھی تک یہ سارا غلام رقیق ہے کسی حصہ میں حریت نہیں آئی۔ البتہ اتنا ہوا ہے کہ آزاد کرنیوالے کے حصہ کی ملک ختم ہوگئی۔ دوسرے کی ملک اٹھانے کے لئے شریعت نے تین صورتیں تجویز کی ہیں۔ دوسرا اعتاق کردے یا استسعاء کرے یا تضمین کرے۔ جب تینوں میں سے ایک کام ہوگیا تو اس کے حصے کی ملک بھی چلی گئی اب پورا غلام آزاد ہوگیا اس میں حریت آگئی۔ دوسرے حصے کی ملکیت کو بھی اِن تین طریقوں میں سے ایک طریقہ سے زائل کرنا ضروری ہے جس غلام کا ـــــ کچھ حصہ آزاد ہوگیا وہ اگرچہ امام صاحب کے نزدیک رقیق ہے لیکن تینوں میں سے ایک کام کرکے بہرکیف یہ آزاد ہوکے رہے گا۔ چونکہ اب اس کو آزادی

سی مال کے اعتبار سے لازمی ہوگئی ہے۔ اس لئے حدیث میں اس کو فَهُوَ عَتِيْق کہدیا ہے۔ امام صاحب کے مذہب پر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابھی آزاد ہوگیا۔ بلکہ یہ ہے کہ مآل میں یہ آزاد ہو کر رہے گا۔ صاحبین جس اعتاق کو غیر متجزی مانتے ہیں وہاں اعتاق بمعنی اثبات الحریۃ ہے۔ ان کے نزدیک جب ایک شخص نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو پورا غلام اسی وقت عتیق اور حر بن گیا۔ البتہ دوسرے شریک کو نقصان سے بچانے کے لئے استسعاء یا تضمین کا حق دیا جائے گا۔ مُعتِق پہلے ہی کو سمجھا جائے گا۔ اس لئے ولاء بھی اسی کے لئے ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام صاحب اور صاحبین کا جو اعتاق کے متجزی یا غیر متجزی ہونے میں اختلاف ہے وہ اعتاق کی تفسیر کے اختلاف پر مبنی ہے امام صاحب نے اعتاق کی تفسیر کی ہے ازالۃ المِلک سے اور صاحبین نے اثبات الحریۃ سے۔ اثبات الحریۃ تو کسی کے نزدیک بھی متجزی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ حریۃ اُن اوصاف حکمیہ میں سے ہے جو آتی ہیں تو پورے طور پر آتی ہیں اور جاتی ہیں تو پورے طور پر جاتی ہیں اور ازالۃ الملک کے متجزی ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ ملک آنے میں بھی متجزی ہوسکتی ہے اور جانے میں بھی۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایسا کسی کے نزدیک بھی نہیں ہوتا کہ غلام کے کچھ حصہ میں عتق یعنی آزادی ہو اور کچھ حصہ میں عتق نہ ہو معلوم ہوا کہ عتق کی تجزی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ اس کو سب غیر متجزی مانتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بعض فقہاء نے جو اس مسئلہ میں یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی ہے۔ صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں یہ عنوان غلط ہے۔ صحیح عنوان اس مسئلہ میں یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک اعتاق غیر متجزی ہے۔ تو یہ اختلاف عتق کی تجزی یا عدم تجزی میں نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف اعتاق کی تجزی یا عدم تجزی میں ہے۔ کما نبہ علیہ ابن الھمام[1] جن کتابوں میں اس کا عنوان عتق کی تجزی یا عدم تجزی اختیار کیا گیا ہے۔ وہاں یہ توجیہ کرنی چاہیئے کہ مجازاً عتق بول کر اعتاق مُراد ہے۔ صاحبین کے نزدیک فریقین میں سے جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو پورا غلام آزاد ہوگیا تو اب دوسرے کے لئے اعتاق بمعنی اثبات الحریۃ کا کوئی موقعہ نہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک یسار یا اعسار میں اعتاق والی صورت نہیں ہوگی۔ ان کے ہاں یا تضمین ہوگی یا استسعاء۔ امام صاحب کے نزدیک ایک کے اپنا حصہ آزاد کرنے سے وہ پوری طرح سے ابھی رقیق ہے صرف اس کے حصہ کی ملکیۃ زائل ہوئی ہے تو دوسرے کو یہ موقعہ بھی حاصل ہے کہ اعتاق کردے یعنی اپنے حصے کی ملکیۃ کو زائل کردے۔ اَب اعتاق پر تو کلام کرنے کی ضرورت نہیں۔ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب میں فرق اصلی یہ رہ گیا کہ یسار کی صورت میں صاحبین کے نزدیک دوسرے شریک کو صرف تضمین کا اختیار ہے اور امام صاحب کے نزدیک تضمین اور استسعاء دونوں اور امام شافعی کے نزدیک کسی صورت میں بھی استسعاء بالمعنی المعروف نہیں ہے۔

خلاصۂ تقریر اس تقریر کا خلاصہ امور ذیل ہیں۔

(۱) امام صاحب کے نزدیک مُعتِق اول کے یسار کی صورتمیں دوسرے شریک کو اعتاق یا

[1] فتح القدیر ج ۴ ص ۲۵۶

استسعاء یا تضمین کا حق ہے اور عسار کی صورت میں دوسرے شریک کو اعتاق اور استسعاء کا حق ہے صاحبین کے نزدیک یسار میں دوسرے کو تضمین کا حق ہے عسار میں صرف استسعاء کا امام شافعی کے نزدیک یسار میں دوسرے کو صرف تضمین کا حق ہے عسار میں پہلے کا حصہ آزاد ہو گیا دوسرے کا حصہ مملوک ہے ایک دن اسکی خدمت کریگا ایک دن آرام کرے گا۔

(۲) امام صاحب کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی ہے اور اعتاق سے مراد ازالۂ ملک ہے صاحبین کے نزدیک اعتاق مطلقاً متجزی نہیں اور اس سے مراد اثبات الحریۃ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عسار میں اعتاق متجزی ہے یسار میں نہیں۔

(۳) امام صاحب کے نزدیک جب پہلے نے اپنا حصہ آزاد کیا تو ابھی تک یہ رقیق ہی ہے۔ صرف پہلے کا علاقۂ ملکیہ ختم ہو گیا دوسرے کا باقی ہے لیکن وہ بھی باقی نہیں رہ سکتا تین طریقوں میں سے ایک سے ضرور ختم ہوگا حدیث میں فھو عتیق کا مطلب امام صاحب کے نزدیک یہی ہے کہ اب ان تین میں سے ایک کام کر کے اس غلام کی مملوکیت ختم ہو کر رہے گی۔ امام شافعی کہیں گے کہ یسار کی صورت میں ابھی آزاد ہو گیا اور عسار کی صورت میں نہیں۔ صاحبین کے نزدیک جب ایک کا حصہ آزاد ہوا تو پورا غلام آزاد ہو گیا دوسرے کو استسعاء یا تضمین کا حق ہے۔

(۴) صاحبین کے نزدیک ولاء پہلے کے لئے ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک تضمین کی صورت میں پہلے کے لئے ہوگا ولاء اور باقی صورتوں میں ولاء دونوں کے درمیان ہوگا۔

مذاہب پر احادیث کا انطباق

امام نووی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا مذہب اقرب الی الحدیث ہے لیکن ان کی یہ بات انصاف کے مطابق نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحیح حدیثوں سے استسعاء ثابت ہے۔ حافظ عینی نے حافظ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ سعایہ والی حدیث غایت درجہ کی صحت میں ہے اور یہ بھی ابن حزم کا قول نقل کیا ہے کہ علی ثبوت الاستسعاء ثلثون صحابیا یعنی تیس صحابی استسعاء کو ثابت مانتے ہیں۔ ایسی ثابت بالحدیث چیز کو امام شافعی نے کسی صورت میں بھی نہیں لیا پھر ان کا مسلک اقرب الی الحدیث کیسے ہو گیا۔ شافعیہ نے حدیث میں آنے والے استسعاء کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد اپنی باری میں استخدام ہے۔ لیکن یہ تاویل احادیث کے موافق نہیں ترمذی کی حدیث ابی ہریرہ میں یہ لفظ ہیں وان لم یکن لہ مال قوم قیمۃ عدل ثم یستسعی الخ۔ اگر استسعاء سے خدمت لینا ہے تو قیمت لگانے کی کیا ضرورت پڑی ہے۔ تقویم عدل کی ضرورت اس استسعاء میں ہے جس کے ہم قائل ہیں کہ اس کی معتدل قیمت لگے اور اپنے حصے کی قیمت غلام سے کمائی کروا لے۔ بخاری کی روایت میں بھی استسعاء کے ساتھ تقویم کا ذکر ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ حدیثوں میں مراد استسعاء سے وہی معنی ہے جس کے ہم قائل ہیں۔

اکثر احادیث میں عسار کی صورت میں استسعاء کا اور یسار کی صورت میں تضمین کا ذکر ہے یہ احادیث بظاہر صاحبین کے مذہب پر زیادہ منطبق ہیں۔ کیونکہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، امام طحاوی نے صاحبین کے مذہب کو ہی ترجیح دی ہے۔ یسار کی صورت میں امام صاحب تضمین اور استسعاء دونوں کے قائل ہیں۔ لیکن حدیثوں میں عام

طور پر صرف تضمین کا ذکر ہے۔ اس لئے باعتبار نطق کے یعنی حدیث کے ظاہر الفاظ کے اعتبار سے صاحبین کا مذہب اقرب ہے۔ لیکن تفقہ کے اعتبار سے امام صاحب کا مذہب قوی ہے۔ اس لئے کہ تضمین کا درجہ استسعار سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ استسعار کا تعلق اپنے غلام سے ہے اور تضمین کا تعلق دوسرے برابر کے شریک سے ہے جب یسار کی صورت میں دوسرے شریک کو تضمین کا حق مل گیا تو استسعار کا حق بدرجہ اولیٰ ملنا چاہیئے بطور لازم شرعی کے۔ اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی صرف تضمین کا ذکر کر دیا نیز استسعار کا حق تو بطور لازم شرعی کے دونوں صورتوں میں قدر مشترک ہے دونوں صورتوں میں ما بہ الامتیاز چیز تضمین ہے۔ اس لئے صرف ما بہ الامتیاز کا ذکر کافی سمجھا گیا۔ امام صاحب کے مذہب کی تائید حضرت عمر کے ایک اثر سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام طحاوی نے کی ہے حضرت شاہ صاحب کے امالی ترمذی عرف الشذی میں ہے کہ امام صاحب کی تائید میں دو صحیح حدیثیں ہیں ایک مصنف عبدالرزاق میں دوسری مسند احمد میں ہے[۱]۔

وعن عمران بن حصين أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته الخ ۲۹۳

کل مال سے اعتاق کا حکم

مرض الموت میں اعتاق بحکم وصیت ہوتا ہے۔ کل مال کے تیسرے حصے سے غلام آزاد کر سکتا ہے۔ اگر تیسرے حصے سے زیادہ آزاد کیا تو صرف تیسرے حصہ سے آزاد ہوں گے باقی غلام رہیں گے۔ اگر کسی نے اپنے کئی غلام آزاد کر دیئے اور اس کا کل مال وہ غلام ہی تھے تو اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ ایک ثلث آزاد ہوں گے، باقی دو ثلث میں ورثہ کا حق متعلق ہوگا۔ لیکن کونسے آزاد ہوں گے اور کون سے غلام رہیں گے اس میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر تمام آزاد کردہ غلام ہی متوفی کا کل مال ہے تو ایک ثلث آزاد ہوں گے اور ثلث کا تعین قرعہ اندازی سے کیا جائے گا جن کے نام کا قرعہ نکلے گا وہ آزاد ہوں گے باقی غلام رہیں گے۔ مثلاً چھ غلام آزاد کئے تو ان میں سے دو آزاد ہوں گے، اور دو کا تعین قرعہ اندازی سے ہوگا۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ثلث کا تعین قرعہ اندازی سے نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہر غلام کا ایک تہائی آزاد ہوگا اور دو تہائی غلام۔ اور ہر غلام دو تہائی حصہ میں ورثاء کے لئے سعی کرے گا[۲]۔

دلائل

ائمہ ثلاثہ زیر بحث حضرت عمران رضی اللہ عنہ کی حدیث کے ظاہر سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرعہ اندازی فرمانے کا ذکر ہے۔ حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر حدیث کا یہ ظاہر مطلب لیا جائے جو آپ نے لیا ہے تو یہ حدیث قرآن و سنت کے مسلّمہ اصول کے خلاف ہوگی کتاب و سنت میں قمار اور

---

[۱] العرف الشذی علی جامع الترمذی ص۲۵ ج ۱ [۲] مذاہب از اوجز المسالک ج ۴ ص ۲۸۱

میسرہ کی حرمت مصرح ہے۔ تملیک یا استحقاق کو معلق بالخطر کرنا ہی میسرہ ہے۔ یعنی قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی کا حق ثابت کرنا یا بڑھانا اور دوسرے کا حق ختم کرنا یا گھٹانا قمار ہے۔ البتہ تطییب خاطر کے لئے قرعہ اندازی جائز ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں اگر ثلث کا تعین قرعہ سے کیا جائے تو قرعہ سے بعض غلاموں کے لئے آزادی کا استحقاق ثابت ہوگا اور بعض آزادی سے محروم رہ جائیں گے۔ اور یہ تعلیق الاستحقاق بالخطر ہونے کی وجہ سے قمار بن جائے گا اس لئے احناف قرعہ اندازی کے قائل نہیں ہوئے اور ہمارے ہاں اس حدیث کا وہ مطلب نہیں جو ائمہ ثلاثہ نے لیا ہے۔

جوابات

اس حدیث کے دو جواب ہیں:

① "فأعتق اثنين وأرق أربعة" سے تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں کہ دو غلام آزاد کئے اور چار کو غلام رکھا، بلکہ ماحصل اور مجموعہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چھ غلاموں میں سے ہر ایک کا ثلث آزاد اور دو ثلث غلام رہا تو مجموعی طور پر کل دو غلام آزاد ہوئے یہ بیان کرنا مقصود ہے اور قرعہ اندازی ثلث کے تعین کے لئے نہیں تھی، بلکہ اس مقصد کے لئے تھی کہ کونسا غلام کس وارث کو دیا جائے۔ اس کے لئے قرعہ اندازی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہر غلام پر سعایہ لازم ہے اور غلاموں کی طبیعتیں سعایہ ادا کرنے میں مختلف ہوتی ہیں۔ بعض جلدی ادا کر دیتے ہیں اور بعض دیر لگاتے ہیں اس لئے ہر وارث چاہے گا کہ میں جلدی کمانے والے غلام کو لوں اس نزاع کو ختم کرنے اور تطییب خاطر کے لئے قرعہ اندازی فرمائی۔

② اگر حدیث کا وہی مطلب ہے جو ائمہ ثلاثہ نے لیا ہے اور جو ظاہر حدیث سے سمجھ میں آتا ہے تو یہ حدیث حرمت قمار سے پہلے ابتداءِ اسلام کی ہے۔ حرمتِ قمار سے یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے۔

وعن جابر أن رجلاً من الأنصار دبّر مملوكاً ولم يكن له مال غيره الخ ص ۲۹۴

بیع المدبّر کا حکم

مذاہب: امام احمد اور شافعیؒ کے نزدیک ہر طرح کے مدبّر کی بیع جائز ہے۔ امام مالک کے نزدیک مدبر کی بیع جائز نہیں ہے[1] حنفیہ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ مدبر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مدبّر مطلق (۲) مدبّر مقید۔ مدبر مطلق یہ ہے کہ بغیر کسی قید کے کہے کہ میرے مرنے پر میرا غلام آزاد ہے۔ اس کی بیع جائز نہیں اور مدبر مقید وہ ہوتا ہے جس کو کسی شرط کے ساتھ مدبر بنایا گیا ہو۔ مثلاً یہ کہ اگر میں اس سفر میں یا اس مرض میں مرگیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی بیع جائز ہے[2]۔ حنفیہ کے علاوہ کثیر تعداد میں صحابہؓ و تابعین کا مسلک یہی ہے کہ مدبر کی بیع جائز نہیں۔ بدائع میں

---

[1] عمدۃ القاری ص ۹۵ ج ۱۳، اس میں مالکیہ کے مذہب کی کچھ تفصیل بھی مذکور ہے۔
[2] الهداية ج ۲ ص ۴۴۸۔

بہت سے سلف کا قول نقل کر کے امام ابوحنیفہؒ کا یہ مقولہ نقل کیا ہے "لولا قول هؤلاء الأجلة لقلت بجواز بيع المدبر"

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع "المدبر لا يباع ولا يوهب وهو حر من ثلث المال" [1] مدبر کی بیع کے عدم جواز کی واضح دلیل ہے۔

شافعیہ، حنابلہ کی دلیل شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال زیر بحث حضرت جابرؓ کی حدیث سے ہے۔ اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی بیع فرمائی۔

جوابات (۱) ہو سکتا ہے کہ جس مدبر کی بیع کا ذکر اس حدیث میں ہے وہ مدبر مقید ہو۔ اور مدبر مقید کی بیع ہمارے ہاں بھی جائز ہے۔ حنفیہ کے خلاف اس حدیث سے استدلال کے لئے ضروری ہے کہ اس مدبر کا مدبر مطلق ہونا ثابت کیا جائے اور یہ ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ حدیث قابل استدلال نہیں۔

(۲) یہاں بیع سے مراد بیع الخدمۃ یعنی اجارہ ہے۔ اجارہ پر بھی بیع کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض روایات سے ثابت ہے کہ اس مدبر کو آٹھ سو درہم کے بدلہ اجارہ پر دیا گیا تھا [2] اور مدبر کا اجارہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے [3]۔

الفصل الثانی:

عن سمرة ...... من ملك ذا رحم محرم فهو حر ص ۲۹۵

حنفیہ اور اکثر اہل علم کا مذہب یہی ہے کہ کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس کا مالک بنا ہے اگر اس سے ولادت کا تعلق ہو یعنی اس کے اصول و فروع سے ہو تو آزاد ہوتا ہے۔ اگر کوئی ایسے ذی رحم محرم کا مالک بنے جو اس کے اصول و فروع سے نہ ہو تو وہ آزاد نہیں ہوگا [4]۔ یہ حدیث حنفیہ اور اکثر اہل علم کی تائید کرتی ہے۔

وعن جابر قال بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ص ۲۹۵

بیع اُمّ الولد کا حکم ائمہ اربعہ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں۔ بعض صحابہؓ کا مذہب یہ ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے [5]۔

جمہور کے دلائل (۱) سنن ابن ماجہ اور مستدرک حاکم وغیرہ کی حدیث جس میں ام ولد کے بارے میں

---

[1] حدیث اور اس پر کلام ملاحظہ ہو نصب الرایہ ص ۲۸۵ ج ۳

[2] نصب الرایہ ج ۳ ص ۲۸۶۔ [3] الہدایۃ ج ۲ ص ۴۲۸ [4] بذل المجہود ج ۶ ص ۲۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اولاد، والدین اور بھائی آزاد ہوتے ہیں ۱۲ (حوالۂ مذکور) [5] الہدایۃ ص ۴۲۹ ج ۲ و عمدۃ القاری ص ۹۲ ج ۱۳۔

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا "اعتقھا ولدھا"[1]۔ عتق کے احکام میں سے بیع کا عدم جواز بھی ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ اور مسند احمد میں حدیث ہے۔ "من وطئ أمتہ فولدت لہ فھی معتقة عن دبر منہ"[2]

(۳) دارقطنی وغیرہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ "أن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نھی عن بیع أمھات الأولاد" بعض روایات میں ہے۔ أن النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم نھی عن بیع أمھات الأولاد[3]۔

حدیث جابرؓ کا جواب حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے ام الولد کی بیع کے جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، بلکہ یہ تو عدم جواز کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس میں حضرت عمرؓ کے منع فرمانے کا اور اس پر صحابہؓ کے رک جانے کا ذکر ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کو حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے عدم جواز کا علم ہوگا اسی لئے ایسا فرمایا۔ ورنہ بغیر دلیل کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ منع فرماتے اور نہ صحابہ اس پر سکوت فرماتے۔

دراصل ام الولد کی بیع سے نہی ان احکامات میں سے ہے جو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے آخر عمر مبارک میں صادر فرمائے، مگر شہرت نہ پا سکے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں ان کی تشہیر ہوئی۔ جیسے اکسال سے غسل اور متعہ کی حرمت کے مسئلہ میں ہوا تھا۔

وعن ابن عمر ...... من أعتق عبداً ولہ مال فمال العبد لہ إلا أن یشترط السید۔ ص۲۹۵

عبد معتق کے مال کا حکم کسی نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال کس کا ہوگا سید کا ہوگا یا غلام کا؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ، شافعی، احمد وغیرہ کے نزدیک وہ مال سید کا ہوگا۔ امام مالکؒ کے نزدیک وہ مال غلام کا ہوگا[4]۔

دلائل حنفیہ اور جمہور کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث "أیما رجل أعتق عبدہ أو غلامہ فلم یخبرہ بمالہ فمالہ لسیدہ"[5] ہے اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اس

---

[1] نصب الرایہ ج ۳ ص۲۸۷۔ [2] نیل الأوطار ص۳۷۲ ج ۵۔ [3] نصب الرایہ ص۲۸۸ ج ۳۔
[4] مذاہب از اوجز المسالک ج ۴ ص۴۸۲۔ [5] ایضاً۔

لئے کہ غلام اور اس کا مال دونوں سید کی ملک ہے۔ غلام کو آزاد کرنے سے غلام پر ملکیت تو ختم ہوگئی اور مال پر برقرار ہے۔ مال کی ملک ختم کرنے والا کوئی سبب نہیں پایا گیا، اس لئے مال اسی کا مملوک رہے گا۔

مالکیہ کا استدلال زیر بحث حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) اس حدیث کو امام احمدؒ اور بعض دوسرے محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے[۱]۔

(۲) "فمال العبد لہ" کی ضمیر مجرور معتق کی طرف راجع ہے۔ اس صورت میں یہ جمہور کی دلیل بن جائے گی۔ باقی بعض روایات میں جو "للعبد" کی تصریح ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنیٰ کی ہو۔

وعن أم سلمة .... إذا كان عند مكاتب إحدكن وفاء فلتحتجب منه ص ۲۹۵

دوسری احادیث سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صرف بدل کتابت موجود ہونے سے مکاتب آزاد نہیں ہوتا۔ جب تک کہ کل بدل کتابت سید کو ادا نہ کرے۔ اس حدیث میں صرف وفاء یعنی بدل کتابت پاس ہونے کی صورت میں پردہ کا حکم ورع پر مبنی ہے۔ مطلب یہ کہ گو ابھی وہ آزاد نہیں ہوا، مگر عنقریب آزاد ہونے والا ہے۔ اس لئے احتیاط اس میں ہے۔ کہ ابھی سے پردہ کیا جائے۔

وعن ابن عباس .... إذا أصاب المكاتب حدًا أو ميراثا ورث بحساب ما عتق منه۔ ص ۲۹۵

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مکاتب جتنا بدل کتابت ادا کرتا رہتا ہے اتنا حصہ آزاد ہوتا رہتا ہے جمہور کا مسلک اوپر ذکر کی احادیث کی روشنی میں یہی ہے کہ جب تک مکاتب پورا بدل کتابت ادا نہ کرے اس وقت تک غلام ہی رہتا ہے[۲]۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے قابل استدلال نہیں۔ دوسرے اس کا وہ معنیٰ متعین نہیں جو اوپر بیان کیا گیا۔ "بحساب ما عتق منہ" کے مطلب میں اور احتمالات بھی ہیں۔

باب الأيمان والنذور ص ۲۹۵

الفصل الأول ص ۲۹۶

وعن أبي موسىٰ .... إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرًا منها الخ۔

---

[۱] مذاہب ازاد جز المسالک ج ۴ ص ۲۸۲ [۲] اعلاء السنن ج ۱۶ ص ۲۱۹۔

حنث سے قبل کفارہ کا حکم

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی چند احادیث میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی خلافِ شرع کام پر قسم کھالے تو اس پر ضروری ہے کہ قسم سے حانث ہو جائے اور کفارہ ادا کرے۔ اس پر تو علماء کا اتفاق ہے۔ یہاں بحث اس بات میں ہے کہ اگر پہلے کفارہ ادا کرکے اس کے بعد حانث ہو تو کفارہ ادا ہو گا یا نہیں؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ ادا کیا تو وہ بھی ادا ہو جائے گا۔[1] حنفیہ کے نزدیک حنث سے پہلے ادا کیا ہوا کفارہ معتبر نہیں۔ حنث کے بعد کفارہ دینا ضروری ہے۔

اصل مدار اس اختلاف کا یہ ہے کہ کفارہ کا سبب کیا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے۔ اس لئے یمین کے بعد حنث سے پہلے ان کے ہاں کفارہ معتبر ہے۔ حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کفارہ کا سبب یمین نہیں، بلکہ حنث ہے۔ اس لئے کہ کفارہ کسی جرم کا ہوتا ہے۔ یمین جرم نہیں، حنث جرم ہے۔ اس لئے کفارہ کا سبب حنث ہے۔ لہٰذا حنث سے پہلے کفارہ معتبر نہیں۔

احادیث کی روایات مختلف ہیں۔ کہیں پہلے کفارہ کا ذکر ہے پھر حنث کا، کہیں پہلے حنث کا ذکر ہے پھر کفارہ کا، کہیں حرف عطف واؤ ہے اور کہیں حرف عطف "ثم" ہے۔ اس طرح مختلف روایات کے ہوتے ہوئے یہ احادیث کسی کی بھی دلیل نہیں۔

وعن عائشة قالت أنزلت هٰذه الآية "لا يؤاخذكم الله" الخ ص۲۹۶۔

یمین لغو کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی کی کسی بات پر اپنے گمان میں سچا سمجھتے ہوئے قسم کھائی اور حقیقت میں وہ بات غلط تھی۔ اس پر عند اللہ مواخذہ نہیں ہو گا۔ دوسری یہ کہ کسی کو باتوں میں قسم کھانے کی عادت ہے۔ گویہ عادت قابلِ ترک اور قابلِ اصلاح ہے۔ تاہم اگر عادت کی بنا پر غلط بات پر بلا قصد قسم کھالی تو اُمید ہے کہ مواخذہ نہ ہو گا۔

باب فی النذور ص۲۹۷

"نذر" کے صحیح ہونے کی شرائط یہ ہیں۔ (۱) نذر طاعت کی ہو (۲) طاعت مقصودہ ہو۔ (۳) جس طاعت کی نذر مانی ہے اس کی جنس سے شریعت میں واجب ہو۔ (۴) صرف دل میں نذر ماننے

---

[1] اوجز المسالک ج ۴ ص۱۴۵ اجمالی طور پر ائمہ ثلاثہ کا یہی مذہب ہے پھر تفصیلات میں فرق بھی ہے ۱۲

سے نذر منعقد نہیں ہوتی جب تک کہ زبان سے اس کا تلفظ نہ کرے۔ نذر کی شرائط پائے جانے کے بعد نذر صحیح کا ایفاء واجب ہے۔

الفصل الأول

عن أبی هریرة .... لا تنذروا فإن النذر لا یغنی من القدر شیئًا الخ ص۲۹۷

نذر ماننا فی نفسہ جائز ہے، یہاں نہی دو وجہ سے ہے۔

(۱) اعتقادِ فاسد کی وجہ سے نہی ہے۔ اگر اس اعتقاد سے نذر مانی جائے کہ نذر سے تقدیر بدل جائے گی تو اس غلط اعتقاد کی وجہ یہ نذر منہی عنہ ہوگی۔

(۲) بخل کی وجہ سے نہی ہے کہ بخیل اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے تو صدقہ نہیں کرتا۔ البتہ اپنے دنیاوی مقصد پورا ہونے پر مال دینے کو تیار ہوتا ہے۔

وعن عائشة .... من نذر أن یطیع اللہ فلیطعه الخ

وعن عقبة بن عامر ...... کفارة النذر کفارة الیمین ص۲۹۷

اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ معصیت کی نذر مانی تو اس کا پورا کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس صورت میں کفارہ واجب ہے یا نہیں؟

امام مالکؒ، شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس پر کوئی کفارہ واجب نہیں۔ امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارۂ یمین لازم ہے[۱]۔ حنفیہ کے ہاں اس میں تفصیل ہے کہ جس معصیت کی نذر مانی ہے اگر وہ معصیت لعینہا ہے تو یہ نذر منعقد ہی نہیں ہوگی لہٰذا اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ جیسے قتل، زنا وغیرہ کی نذر۔ اور اگر وہ معصیت لغیرہا ہو تو یہ نذر تو منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ اس کو پورا کرنا جائز نہیں اس لئے اس کا کفارہ لازم ہے جیسے عید کے دن یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر۔ خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے ہاں معصیت لنفسہا کی نذر میں کفارہ لازم نہیں اور معصیت لغیرہا کی نذر میں کفارہ یمین لازم ہے[۲]۔

عدمِ وجوبِ کفارہ پر استدلال ان احادیث سے کیا جاتا ہے جن میں نذر بالمعصیۃ کے وفاء سے نہی ہے۔ مگر کفارہ کا ذکر نہیں۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ احادیث زیادہ سے زیادہ وجوب کفارہ سے ساکت ہیں، لیکن چونکہ دوسری احادیث میں وجوب کفارہ کا صراحۃً ذکر ہے اس لئے بعض روایات میں سکوت کو مستدل بنانا درست نہیں۔

---

[۱] المغنی لابن قدامۃ ج ۱۱ ص ۳۳۴۔ [۲] اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۴۲۶۔

وجوب کفارہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث "من نذر نذرًا فی معصیۃ فکفارتہ کفارۃ یمین" اور حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث "لا نذر فی معصیۃ اللہ و کفارتہ کفارۃ یمین"،[1] اور اسی مضمون کی عمران بن حصینؓ کی مرفوع حدیث ہے[2]

وعن أنس ...... رای شیخًا یہادی بین ابنیہ الخ ص۲۹۷

مشی الی الکعبۃ کی نذر کا حکم

اس حدیث میں بیت اللہ کی طرف مشی کی نذر ماننے کا ذکر ہے۔ اسی مضمون کی کچھ احادیث فصل ثانی میں بھی مذکور ہیں۔ اس حدیث میں آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے صرف رکوب کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔ اور فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں عقبۃ بن عامرؓ کی بہن کو رکوب کی اجازت کے ساتھ بدنہ کی ہدی کا امر بھی فرمایا۔ اور اسی حدیث کی دوسری روایت میں رکوب کی اجازت دی اور کفارۂ یمین کا امر فرمایا۔ ان احادیث کی وضاحت کے لئے اس مسئلہ میں فقہاء کے اقوال کا منقح ہونا ضروری ہے۔

مذاہب

اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ، کعبہ یا مکہ کی طرف مشی کی نذر مانی تو یہ نذر منعقد ہو جائے گی اور اس پر واجب ہے کہ پیدل چل کر یا حج کرے یا عمرہ۔ مشی کی قدرت ہوتے ہوئے اس پر مشی واجب ہے لیکن اگر مشی پر قدرت نہ ہو تو ایسی حالت میں رکوب بھی جائز ہے۔ اتنی بات پر تو فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ رکوب کی وجہ سے اس پر جزاء کیا واجب ہوگی؟

امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس پر دم واجب ہے۔ جس کی کم از کم مقدار بکری ہے۔ امام احمدؒ کا قول مختار یہ ہے کہ اس پر کفارۂ یمین لازم ہے۔ مالکیہ کے ہاں اس مسئلہ میں کافی تفصیل ہے۔ بعض صورتوں میں وجوبِ دم کے قائل ہیں اور بعض صورتوں میں قدرت ہو جانے پر دوبارہ حج یا عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ پچھلے سفر میں جتنا راستہ سوار ہو کر طے کیا تھا اتنے حصے میں اب پیدل چلے گا[4]

دلائل

حنابلہ کا وجوب کفارہ پر استدلال اسی باب کی فصل ثانی میں عبداللہ بن مالک کی حدیث سے ہے کہ عقبۃ بن عامرؓ کی بہن نے پیدل بغیر دوپٹہ اوڑھنے کے حج کی نذر مانی تو آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیہِ وَسَلَّم نے ان کو دوپٹہ اوڑھنے اور رکوب کی اجازت دی اور کفارۂ یمین یعنی تین دن روزے رکھنے

---

[1] دونوں حدیثیں اسی باب کی فصل ثانی میں مذکور ہیں۔ [2] یہ حدیث اسی باب کی فصل ثالث میں مذکور ہے۔ [3] المغنی لابن قدامۃ ص۱۲ ج۹ [4] مذاہب از "المغنی" ص۱۲ ج۹۔

کا امر فرمایا۔ حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں وجوبِ دم کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) اسی باب کی فصل ثانی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اخت عقبۃ بن عامرؓ کو ہدی کا امر فرمایا تھا۔

(۲) مستدرکِ حاکم میں حضرت عمران بن حصینؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ جس میں یہ الفاظ بھی ہیں " فمن نذر أن یحج ماشیا فلیھد ھدیا ولیرکب" اس میں ہدی کا امر فرمایا ہے۔ حاکمؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے بھی اس کی توثیق فرمائی ہے[۱]۔

حدیث عقبہ کا جواب

عقبۃ بن عامرؓ کی بہن کو کفارۂ یمین کا امر فرمایا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کفارہ رکوب کی جزاء نہیں تھا، بلکہ اختمار کی جزاء تھا۔ اس نے دو باتوں کی نذر مانی تھی۔ ایک مشی کی، دوسرے ترک اختمار یعنی دوپٹہ نہ اوڑھنے کی۔ ترکِ اختمار چونکہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر کی صورت میں کفارۂ یمین لازم ہوتا ہے اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے اختمار کا اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اور ترکِ مشی پر ہدی کا امر فرمایا۔ چنانچہ اس واقعہ کی بعض روایات میں کفارہ کا امر ہے۔ اور بعض میں ہدی کا ذکر ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے۔ درحقیقت کفارہ اور ہدی دونوں کا امر فرمایا تھا۔ کفارہ اختمار کی وجہ سے اور ہدی رکوب کی وجہ سے۔

وعن ابن عباس أن سعد بن عبادة استفتى النبي صَلَّى اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الخ ص۲۹۷

اگر کوئی شخص اپنی نذر زندگی میں پوری نہ کر سکا تو اگر اس نے نذر پوری کرنے کی وصیت کی تھی تو ایک ثلث کی حد تک اس کی نذر پوری کرنا واجب ہے۔ اگر وصیت نہیں کی تو ورثاء پر اس کا پورا کرنا واجب تو نہیں، مگر بہتر ہے کہ پوری کر دیں۔

وعن عمرو بن شعيب ...... إني نذرت أن اضرب على رأسك بالدف الخ ص۲۹۸۔

اصول کے مطابق دف بجانا طاعت نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ مباح ہے۔ اس لئے یہ نذر منعقد نہیں ہونی چاہیئے۔ مگر چونکہ یہ دف بجانا آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے قدومِ میمنت پر اظہارِ مسرت کے لئے اور کفار کی حوصلہ شکنی کے لئے تھا۔ اس لئے اس میں ایک حد تک قربت کی شان پیدا ہو گئی، اس لئے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے دف بجانے کی اجازت مرحمت فرما دی۔

---

[۱] المستدرک للحاکم ج ۴ ص۳۰۵ وبذیلہ التلخیص للذہبیؒ۔

کتاب القصاص

اقسامِ قتل ناجائز قتل جو شریعت کی نظر میں جنایت سمجھا جاتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں۔
(۱) قتل عمد (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطا (۴) قتل جاری مجریٰ خطاء
(۵) قتل بسبب۔

قتل عمد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ قتل ہے جو جان بوجھ کر آہنی ہتھیار سے کیا جائے یا کسی ایسی چیز سے کیا جائے جو تفریقِ اعضاء میں آہنی ہتھیار کی طرح ہے مثلاً بانس کا تیز چھپکا۔ تیز دھاری دار پتھر ان سے بھی جوڑ ایسے ہی ایک دوسرے سے کٹ جاتا ہے جیسے لوہے کے ہتھیار سے امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک قتل عمد کی تعریف یہ ہے کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے ایسی چیز سے جس کے مارنے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے خواہ لوہے کے ہتھیار ہوں خواہ لوہے جیسے یا ایسے نہ ہوں جیسے بڑا پتھر اور بڑی لاٹھی یہ لوہے کے ہتھیار نہیں ہیں اور نہ تفریقِ اعضا میں لوہے جیسے ہیں البتہ ایسے ہیں کہ ان کے لگانے سے آدمی عام طور پر مر جاتا ہے۔ ان سے مارا ہوا بھی قتل عمد میں داخل ہے۔

قتل شبہ عمد امام صاحب کے مذہب پر اس کی تعریف یہ ہے وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے لیکن ایسی چیز سے جو نہ آہنی ہے نہ تفریقِ اعضاء میں آہنی جیسی ہے جیسے پتھر اور لاٹھی سے کسی کو مار ڈالنا امام شافعی اور صاحبین کے نزدیک شبہ عمد کی تعریف یہ ہو گی کہ وہ قتل جو جان بوجھ کر کیا جائے کسی ایسی چیز کے ساتھ جس کے مارنے سے غالباً آدمی نہیں مرا کرتا جیسے چھوٹے پتھر اور چھوٹی لاٹھی سے کسی کو مار ڈالنا۔

امام ابو حنیفہ کے مذہب اور صاحبین اور امام شافعی رح کے مذہب میں اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلے گا جب بڑی لاٹھی یا بڑے پتھر سے کسی کو قتل کر دیا گیا۔ امام شافعی اور صاحبین کے مذہب پر یہ قتل عمد ہو گا اور امام ابو حنیفہ رح کے مذہب پر یہ قتل شبہ عمد ہو گا۔ کیونکہ یہ آہنی ہتھیار بھی نہیں اور قطع اعضاء میں آہنی جیسے بھی نہیں۔

قتل خطاء خطاء کی دو قسمیں ہیں۔
۱ خطا فی القصد ۲ خطا فی الفعل۔ خطا فی القصد یہ ہے کہ دور سے کوئی چیز نظر آئی سمجھا کہ یہ شکار ہے اس کی طرف تیر یا گولی لگا دی واقعہ میں وہ آدمی تھا اور اس کے لگنے سے مر گیا اور

خطاء فی الفعل کی صورت یہ ہے کہ شکار کی طرف تیر پھینکنے لگا اس کا ہاتھ اچک گیا تیر کسی آدمی کو جا لگا۔

قتل جاری مجریٰ خطاء: یعنی وہ قتل جو قائم مقام خطاء کے سمجھا جاتا ہے جیسے کوئی آدمی سویا ہوا تھا سونے کی حالت میں پلٹا کھا کر کسی بچے پر جا پڑا اور اُسے مار ڈالا۔

قتل بسبب: کی صورت یہ ہے کہ اپنی غیر مِلک میں کنواں کھودا کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا یہ آدمی اس کے قتل کا سبب بنا ہے لیکن مُباشر بالقتل نہیں ہے۔

موجبات و احکام۔

موجب قتلِ عمد: قتل عمد کا موجب ایک تو گناہ ہے دوسرے قصاص تیسرے حرمان عن المیراث۔ یہ اتفاقی چیزیں ہیں۔

قتلِ عمد پر کفارہ بھی واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔

قتلِ عمد میں قصاص کا حق تو اولیاء مقتول کو ہے۔ بالاتفاق یہاں اختلاف اِس بات میں ہوا ہے کہ قصاص بعینہٖ واجب ہے یا دیۃ اور قصاص میں سے احد الامرین لابعینہٖ۔ امام ابُوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ واجب ہونے کے لئے قصاص متعین ہے دیۃ واجب نہیں ہاں اولیاء مقتول معاف کر دیں اور اسکے بدلہ میں دیۃ لینا چاہیں تو رضاء قاتل سے دیت لیجا سکتی ہے رضاء قاتل کے بغیر اس پر دیۃ واجب نہیں۔ امام شافعی کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ قتل عمد میں قصاص بعینہٖ واجب نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے احد الامرین لابعینہٖ واجب ہے تعیین کا حق ولیِ مقتول کو ہے خواہ وہ قصاص لے لیں خواہ دیۃ لے لیں رضائے قاتل ضروری نہیں۔ (۲) دوسرا قول امام شافعی کا یہ ہے کہ واجب تو بعینہٖ قصاص ہی ہے لیکن ولیِ مقتول کو حق حاصل ہے کہ قصاص معاف کر کے قاتل کے ذمہ دیۃ لگا دے بغیر اس کی رضا کے۔

موجب قتلِ شبہ عمد: شبہ عمد کا موجب یہ چیزیں ہیں (۱) گناہ (۲) کفارۃ علی القاتل (۳) الدیۃ المغلظۃ علیٰ عاقلۃ القاتل (۴) حرمان المیراث۔

(ب) قتل شبہ عمد کا کفارہ قاتل کو خود ادا کرنا ہوگا یہ کفارہ رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو سکے تو دو ماہ کے پے در پے روزے رکھنے ہوں گے۔ اس باب میں اطعام کافی نہیں۔ نص نے صرف دو ہی چیزیں بیان کی ہیں۔ تحریر رقبہ مومنہ اور صیام۔

دیۃ مغلظہ کی تفصیل

قتل خطاء میں دیۃ سو اونٹ ہوتی ہے اخماساً یعنی پانچ قسم کے اونٹ دیئے جائیں گے کما سیاتی۔ قتل شبہ عمد میں اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ دیۃ مغلظہ دینی پڑے گی اس میں اختلاف ہوا ہے کہ قتل شبہ عمد میں دیۃ کی تغلیظ کیسے ہوگی؟ امام ابُوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک دیۃ میں تغلیظ کی صورت یہ ہے کہ سو دیئے جائیں ارباعاً یعنی چار قسم کے —— پچیس پچیس اونٹ پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے۔ بنت مخاض اُس اونٹنی کو کہتے ہیں جو ایک سال

پورے کی ہوکر دوسرے سال میں جارہی ہو. بنت لبون وہ ناقہ ہے جو پورے دو سال کی ہوکر تیسرا سال گزر رہا ہو حقہ وہ ناقہ ہے جو تین سال پورے کی ہو چوتھا شروع ہو. جذعہ وہ ناقہ ہے جو پورے چار سال کی ہو اور پانچواں اس پر گزر رہا ہو۔ امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک تغلیظ کی صورت یہ ہوگی کہ سو اونٹ دینے پڑیں گے اثلاثا جن میں تیس حقے دیئے جائیں گے تیس جذعے اور چالیس ثنیات خلفات ثنیہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو پورے پانچ سال کی ہو چھٹا سال شروع ہو اور خلفہ کا معنی ہے گابھن اونٹنی. سب ثنیات کا گابھن ہونا ضروری ہے[1]

موجب قتل خطاء: قتل خطاء کا موجب یہ چیزیں ہیں۔ (۱) الکفارۃ علی القاتل (۲) الدیۃ علی العاقلہ (۳) حرمان عن المیراث. گناہ کے بارہ میں فیصلہ یہ ہے کہ اس میں قتل عمد اور شبہ عمد کی طرح تو گناہ نہیں ہے اس لئے کہ قصد نہیں ہے۔ لیکن بے احتیاطی کرنے کا گناہ اس کے ذمہ ہے جس کی تکفیر کے لئے کفارہ واجب ہوا ہے قتل خطاء میں دیۃ اگر اونٹوں سے دی جائے تو سو اونٹ ہیں اخماسا یعنی پانچ قسم کے بیس بیس اونٹ. بیس بنت مخاض. بیس ابن مخاض. بیس بنت لبون. بیس حقے۔ بیس جذعے۔ یہی حنفیہ کا مذہب ہے امام شافعی کے نزدیک بھی دیۃ الخطاء اخماسا ہی ہے. لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ وہ ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون دینے کے قائل ہیں یہ حدیث اُن کی حجت ہے قتل جاری مجری خطاء کا حکم قتل خطا والا ہی ہے۔

موجب قتل بسبب قتل بسبب کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس پر دیۃ آتی ہے اور قتل کا گناہ تو نہیں ہوگا۔ لیکن غیر کی ملک میں حفر کا گناہ ہوگا۔ اس میں کفارہ اور حرمان عن المیراث نہیں ہوتا امام شافعی کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہوتا ہے وہ سب باتوں میں اس کو قتل خطاء ہی کیطرح سمجھتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک کفارہ بھی ہونا چاہیئے. حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ شخص حقیقتاً قتل کا مباشر اور مرتکب نہیں ہے. کفارہ اور حرمان عن المیراث اسی شخص کے ساتھ مختص ہے جو مباشر قتل ہو اور مباشرۃ قتل صرف پہلی چار قسموں میں ہے۔ اس لئے حرمان عن المیراث بھی انہی چاروں کے ساتھ مخصوص ہے۔ البتہ قتل بسبب میں دیۃ واجب قرار دی گئی ہے تاکہ اہدار نفس لازم نہ آئے[2]

وعن ابی شریح الکعبی .... ثم انتم یا خزاعۃ قد قتلتم ھذا القتیل من ھذیل الخ ص۳۰۰۔

[1] اعلاء السنن ص۱۴۲ ج ۱۸۔ [2] اقسام قتل، ان کی تعریفات، اس میں اختلاف اور ان کے موجبات ملاحظہ ہوں۔ الھدایۃ ج۴ ص ۵۵۵ تا ۵۵۸۔

قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے

ہم قتل عمد کے موجبات احکام بیان کرتے ہوئے یہ اختلاف بتا چکے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قتل عمد میں اولیاء مقتول کو صرف قصاص کا حق ہے۔ قاتل کی رضاء کے بغیر اولیاء خود بخود اس پر دیت کا مطالبہ نہیں کر سکتے، شافعیہ کے ہاں اولیاء مقتول کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں قصاص لیں، چاہیں تو بلا رضاءِ قاتل دیت کا مطالبہ کریں۔

زیر بحث حدیث اور اس مضمون کی دوسری احادیث جن میں اولیاءِ مقتول کو اقتصاص اور اخذ دیت میں احدالأمرین اختیار کر لینے کا حق دیا ہے ان سے شافعیہ استدلال کرتے ہیں۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن پاک کی متعدد آیات اور کئی احادیث نے یہ بات متعین کر دی ہے کہ عمداً جنایت کا اصل موجب قصاص ہی ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ" اور "وکتبنا علیهم فیها أن النفس بالنفس" ایسے ہی اسی باب میں ایک حدیث کے بعد حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جس میں ربیع کا واقعہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "یا أنس! کتاب الله القصاص" یعنی کتاب اللہ کا فیصلہ قصاص ہی کا ہے۔ ایسی ہی بعض احادیث میں مصرح ہے "العمد قود والخطأ دية[1]" ان نصوص سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قتل عمد کا اصل موجب قصاص ہے۔ اس لئے حنفیہ کے ہاں اولیاءِ مقتول کو صرف اسی کا حق ہے۔ اگر وہ اس سے انحراف کر کے کچھ اور لینا چاہتے ہیں تو چونکہ وہ شرعًا قاتل پر واجب نہیں ہے۔ اس لئے اس کی رضاء ضروری ہے۔

جہاں تک زیرِ بحث حدیث کا تعلق ہے تو اس میں دونوں احتمال ہیں کہ رضاء قاتل سے دیت لینے کا اختیار دیا ہے یا بلا رضاءِ قاتل۔ دونوں احتمال کے ہوتے ہوئے اس سے استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے خصوصًا جبکہ دوسری نصوص کی مطابقت اسی میں ہے کہ یہ کہا جائے کہ رضاءِ قاتل سے دیت کا اختیار دیا تھا۔

وعن أنس أن يهوديا رضّ رأس جارية بين حجرين الخ ص۳۰۰

اس حدیث میں دو مسئلے قابل غور ہیں۔

(۱) حدیث کا قتل شبہ عمد کی تعریف پر انطباق

شبہ عمد کی تعریف میں اختلاف گزر چکا ہے کہ جو قتل بڑے پتھر کے ساتھ کیا جائے وہ

---

[1] اس مضمون کی حدیث حضرة ابن عباس اور حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ ج ۴ ص۳۲۷ و ص۳۲۸۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہے صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک عمد ہے بچی کو پتھر کے ساتھ مارا گیا ہے تو امام صاحب کے مذہب پر یہ اشکال ہوگا کہ ان کے نزدیک یہ شبہ عمد ہے اور شبہ عمد میں تو قصاص ہوتا ہی نہیں تو یہودی سے قصاص کیسے لیا گیا اس کے دو جواب ہیں۔

① یہودی نے بچی کو راستہ میں پکڑ کر مارا ہے اور اس کا مال بھی لے لیا ہے۔ یہ قطع الطریق بن جاتا ہے اور قطع الطریق میں جس آلہ سے بھی کسی کو مارے اُس کو بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ اس لئے یہودی کو قتل کیا گیا۔ قاطع الطریق ہونے کی حیثیت سے متونِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر شہر میں دن کے وقت رہزنی کرے تو اِس پر قطع الطریق والا حکم جاری نہیں ہوتا۔ لیکن شروح اور مبسوطات میں تصریح ہے کہ اس پر بھی قطع الطریق کا حکم جاری ہوتا ہے یہی مختار ہے۔ اسی کے مطابق ہم نے یہ تاویل کی ہے۔

② قاعدہ کی رو سے اگرچہ یہ شبہ عمد بنتا ہے اور اس میں قصاص نہیں ہونا چاہیئے۔ لیکن یہاں جو حضور صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے یہودی کو قتل کردایا یہ سیاسۃً تھا۔

فائدہ سیاست کا باب تمام فقہاء کے مذہب پر چلتا ہے۔ لیکن فقہ حنفی میں زیادہ وسعت ہے۔ بعض علماء نے سیاست کے موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں مثلاً عبد البر بن شحنہ نے اس موضوع پر کتاب لکھی جس کا نام غالباً لسان الحکام ہے حافظ ابن تیمیہ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اس کتاب کا نام السیاسۃ الشرعیۃ ہے۔ اسکے لکھنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ قواعد شرعیہ مطابق بھی نظام عالم چلانا بسہولت ممکن ہے اس کتاب میں انہوں نے من جانب الشرعیہ گفتگو کی ہے مذاہب اربعہ میں سے کسی خاص مذہب کی نصرت مقصود نہیں

لطیفہ لغت کے ایک امام ابوالعلاء امام ابوحنیفہ کو ملے اور پوچھا کہ اگر کوئی کسی کو حجرِ عظیم مار دے تو کیا شبہ عمد ہے۔ تو امام صاحب نے فرمایا ہاں اور ساتھ ہی فرمایا وَلَوْ ضَرَبَ بِاَبَاقُبَیْس۔ ابوقبیس ایک پہاڑ کا نام ہے مطلب یہ تھا کہ اگر کوئی ابوقبیس پہاڑ بھی کسی کے اٹھا کر مار دے تو میں اس کو شبہ عمد سمجھتا ہوں۔ امام ابوحنیفہ کی اِس عبارت کے متعلق بعض جاہلوں نے اعتراض کیا ہے کہ یہ قواعد عربیت کے خلاف ہے "ابو" جو اسماء ستہ مکبرہ میں سے ہے اس کی حالت جری یاء کے ساتھ آتی ہے اس قاعدہ کی رو سے یوں ہونا چاہیئے تھا "ولو ضرب بأبی قبیس"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اسماء ستہ مکبرہ کے وجوہ اعراب نہ جاننے کی نشانی ہے۔ اسماء ستہ مکبرہ کے اعراب میں کئی لغتیں ہیں۔ ایک وہی جو معروف ہے، جس کی بنیاد پر اعتراض کیا گیا ہے اور ایک لغت یہ بھی ہے کہ رفع، نصب اور جر تینوں حالتوں میں ان کے آخر میں الف مقصورہ پڑھا جائے۔ یہ لغت بھی لغتِ فصیحہ ہے۔ ایک شاعر نے اسی لغت کے مطابق کہا ہے۔

ے إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها

اس میں نصب اور جر دونوں حالتوں میں الف مقصورہ لایا گیا ہے[1]۔ امام صاحبؒ نے اسی لغت کے مطابق "بأبا قبيس" فرمایا تھا۔ یہ امام صاحبؒ کے لغت میں وسعتِ علمی کی علامت ہے۔

⑦ قصاص میں مساوات کا مسئلہ

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ قصاص کی نوعیت کیا ہونی چاہیئے تھی۔ امام مالکؒ و شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ جس طرح قاتل قتل کرے اسی طریقے سے قصاص لیا جائے۔ البتہ جو قتل ناجائز ذریعہ سے کیا جائے مثلاً لواطت زنا وغیرہ سے اس کو ان حضرات نے مستثنیٰ کیا ہے۔ ایسی صورت میں طریق قتل اور قصاص میں مماثلت نہیں رہے گی، بلکہ تلوار سے قصاص لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے ہی لیا جائے گا خواہ قاتل نے کسی طریقے سے ہی قتل کیا ہو[2]۔

حنفیہ کی دلیل حدیث مرفوع "لا قود إلا بالسيف" ہے جو کئی صحابہؓ سے مروی ہے[3]۔ مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال زیرِ بحث حدیث ہے کہ جس طرح یہودی نے قتل کیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طریقے سے اس سے قصاص لیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ساتھ یہ معاملہ کرنا حد اور قصاص کے طور پر نہیں تھا بلکہ یہ معاملہ سیاستًا تھا۔ قاضی اگر جرائم کی روک تھام کے لئے مصلحت انتظامی اس میں سمجھے کہ اُسی طریقے سے مارا جائے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جو کام بطورِ سیاست کے کیا جائے وہ قاضی کی رائے کے سپرد ہوتا ہے خواہ ایسا کرے یا نہ کرے اور جو کام بطور حد یا قصاص کے ہو وہاں قاضی کی رائے نہیں چلے گی اُس کو کرنا پڑے گا۔ شافعیہ کے نزدیک یہودی کے ساتھ یہ معاملہ جزو قصاص ہونے کی حیثیت سے کیا گیا اور ہمارے نزدیک یہ معاملہ بطورِ سیاست کیا گیا۔

وعن أبي جحيفة .... وأن لا يقتل مسلم بكافر الخ ص۳۰

اس حدیث کے تحت یہ مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ذمی کو قتل کر دے تو اس مسلمان کو قصاصًا قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو ذمی کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان کو

---

[1] اس کی تفصیل الفیہ اور اس کے شروح و حواشی (شرح ابن عقیل، اشمونی اور صبان وغیرہ) میں ملاحظہ ہو۔

[2] مذاہب از "المغني" لابن قدامة ص۶۸۸ ج ۷۔

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۴۱ / ۳۴۲ / ۳۴۳۔

ذمی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ① زیر بحث حدیث "لایقتل مسلم بکافر" یہ حضرات کافر کو عام رکھتے ہیں، خواہ ذمی ہو، خواہ حربی ہو۔ ان کا استدلال اس حدیث کے عموم سے ہے۔

② قیاسی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسلمان اور ذمی میں مساوات نہیں۔ اس لئے کہ اگرچہ ذمی کا قتل جائز نہیں، مگر ذمی کا کفر اباحۃ قتل کا شبہ پیدا کرتا ہے جس کے قتل کی اباحت کا احتمال اور شبہ موجود ہو اس کے بدلہ میں مسلمان کو کیسے قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کی دلیل ① دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل مسلمًا بمعاهدٍ" [۱]

② حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر کہ انہوں نے ایک ذمی کے بدلہ میں مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ فرمایا اور فرمایا "من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا" [۲] اور یہ مسئلہ غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے یہاں موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔

③ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ایک موقعہ پر ایک ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا فیصلہ فرمایا۔[۳]

④ قیاسی دلیل مسلم اور ذمی میں معصوم الدم علی التابید ہونے میں مساوات ہے عصمت دونوں میں مشترک ہے۔ دونوں کی جان ہمیشہ کے لئے محفوظ ہے اور قصاص میں اسی چیز کا بدلہ لیا جاتا ہے کہ شریعت نے جس کو علی التابید محقون الدم قرار دیا ہے اس کو کیوں قتل کیا ہے۔ تو مساوات قصاص کے باب میں صرف عصمت دائمی میں ہونی ضروری ہے۔ ہر بات میں مساوات دیکھنے سے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ حربی مُستامن کو قتل کرنے سے ہمارے نزدیک بھی قصاص نہیں آتا۔ اس لئے کہ مُستامن کو امن دینے سے اگرچہ وہ محفوظ الدم ہو گیا ہے لیکن یہ عصمت ہمیشہ کیلئے نہیں ہے۔ وقتی اور عارضی ہے۔ اس لئے اس کو عصمت دائمی کے برابر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جوابات ① امام طحاوی وغیرہ حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں کافر سے مُراد حربی ہے۔ کافر اپنے عموم پر نہیں ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ کسی مسلمان کو کافر حربی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا تخصیص کی دلیلیں وہ مرفوع اور موقوف حدیثیں ہیں جو ہم نے پیش کی ہیں۔ خبر واحد میں تخصیص کے لئے تو قیاس بھی کافی ہے اور یہاں صرف قیاس نہیں بلکہ مسندا درمرسل مرفوع حدیثیں اور خلافۃ راشدہ کے فیصلے موجود ہیں یہ لایُقتل مُسلم

---

[۱] اس حدیث کی مسنداً اور مرسلاً تخریج حافظ زیلعیؒ نے نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۳۵ پر کی ہے۔
[۲] نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۳۷ [۳] ایضاً۔

بکافر میں تخصیص کے لئے کافی ہیں۔ بالخصوص اس حدیث کے راوی حضرت علیؓ ہیں۔ اور حضرت کا فیصلہ ابھی نقل کیا گیا ہے کہ آپ نے ذمی کے بدلے میں مسلمان سے قصاص لینے کا امر فرمایا۔ یہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ حدیث میں کافر اپنے عموم پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مُراد حربی ہے۔

(۲) حضرت شاہ صاحب نے علامہ عینی سے یہ نقل کیا ہے کہ یہ حدیث اِس مسئلہ سے متعلق نہیں جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں بلکہ اس حدیث میں حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ایک اور بات ارشاد فرما رہے ہیں وہ یہ کہ موجودہ مسلمانوں میں سے کسی نے جاہلیت کے زمانہ میں کسی کو مارا ہو تو آج اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ پرانی باتیں ختم کردی گئیں یہ ایسے ہے جیسا کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فتح مکہ کے خُطبہ میں فرمایا تھا۔ اَلَا اِنَّ دِمَاءَ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ تَحْتَ قَدَمَيَّ۔

(۳) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ذمّی کا مسلمان کے برابر ہونا حفاظتِ دم میں دلائل سے ثابت شدہ بات ہے۔ اس لئے ذمّی مسلمان کے حکم میں ہے اس لئے لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ کا معنی ہو گا۔ لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ وَذِمِّيٌّ بِكَافِرٍ یہ کافر کا لفظ مسلم اور ذمی کے مقابلہ میں بولا جا رہا ہے لہٰذا اس سے مراد حربی ہی ہو سکتا ہے۔ اس پر قرینہ پیش کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان اور ذمی کے مقابلہ میں حربی مُراد ہونا متعین ہے۔

وعن الحسن عن سمرة .... من قتل عبدًا قتلناه الخ ص۳۰۱

اس حدیث کے تحت دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔

(۱) اپنے غلام کے قتل کا حکم

اگر کوئی شخص اپنے غلام کو قتل کر دے گو یہ بھی کبیرہ گناہ ہے۔ آخرت میں اِس پر مؤاخذہ ہو گا لیکن جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ اپنے مملوک غلام کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل پر قصاص نہیں ہے۔ اِس حدیث میں فرمایا ہے مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ اس کا ظاہر یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو قتل کیا اس پر قصاص آئے گا حالانکہ ائمہ اس کے قائل نہیں اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ یہ قتل کا جو حکم سنایا گیا ہے یہ زجر اور سیاست پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ اِس دھمکی کے سننے سے اپنے غلاموں پر ایسا ظلم کرنے سے باز آجائیں۔ بعض نے دوسری تاویل کی ہے وہ یہ کہ مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ جو حدیث میں فرمایا ہے اس سے مراد وہ غلام نہیں جو اس وقت مملوک ہے۔ بلکہ اس سے مُراد وہ شخص ہے جو پہلے اِس کا غلام تھا اب آزاد ہو جائے گا۔ اس کے قتل پر تو قصاص آئے گا ہی اس کو ماکان کے اعتبار سے اس کا غلام کہہ دیا ہے۔

(۲) دوسرے کے غلام کے قتل کا حکم

اگر کسی اور کے غلام کو قتل کر ڈالے تو اس پر قصاص ہے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف ہوا ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ قصاص نہیں آئے گا حر کو عبد کے بدلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا اِن کی دلیل قرآن پاک کی آیت اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ کا معنی یہ ہے کہ اَلْحُرُّ يُقْتَلُ بِالْحُرِّ یعنی حر کو حر کے بدلہ میں قصاصًا قتل کیا جائے گا۔ حر کی تخصیص ذکر ی بتاتی کہ

حر کو عبد کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری اور سلف کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا[1] دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک میں فرمایا ہے ان النفس بالنفس یعنی نفس کا دوسرے نفس کے بدلہ میں قصاص لیا جائے گا دوسرے شخص کا غلام جس کو قتل کیا ہے یہ بھی محقون الدم علی التابید ہے اور قصاص میں قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات فی العصمۃ کافی ہے۔

حدیث میں آتا ہے اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَکَافَأُ دِمَاءُھُمْ یعنی مسلمانوں کے خون برابر ہیں جو آیت ان حضرات نے پیش کی ہے یعنی الحر بالحر اس میں یہ تو بتایا گیا ہے کہ حر کو حر کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا۔ رہی یہ صورت کہ حر کو عبد کے بدلہ میں بھی قتل کریں گے یا نہیں؟ یہ صورت اس آیت میں سکوت فیہ ہے نہ اسکی نفی ہے نہ اسکا ثبوت ہے اس کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کرنا چاہیئے اور وہ ہم نے پیش کر دیئے ہیں ایک چیز کی تخصیص ذکری اس کے ماعدا کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی۔

وعن ابن عمر ...... اذا امسک الرجل وقتلہ الآخر الخ ص۳۰۲

اگر کسی شخص نے ایک آدمی کو پکڑ رکھا اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل سے تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا۔ پکڑنے والا گنہ گار تو بالاتفاق ہوگا۔ لیکن اس کی کیا سزا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنابلہ کے ہاں اس کو موت تک قید کیا جائے گا۔ امام مالک کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ممسک کو بھی قتل کر دیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ مستحق تعزیر ہوگا[2] اور تعزیر کا حکم یہ ہے کہ وہ قاضی و امام کی رائے پر مفوض ہوتی ہے جو مناسب سمجھے تجویز کرے۔ اگر قاضی حبس مناسب سمجھے تو حبس بھی کر سکتا ہے۔ اس مذہب میں اور حنابلہ کے مذہب میں فرق یہی ہے کہ ان کے ہاں حبس ہی متعین ہے اور وہ بھی موت تک۔ ہمارے اور شافعیہ کے ہاں حبس متعین نہیں، بلکہ قاضی اگر چاہے تو بطور تعزیر کے یہ سزا بھی دے سکتا ہے۔

یہ حدیث ان حضرات کے خلاف واضح دلیل ہے جو ممسک کے قتل کے قائل ہیں۔ اور اس سے حنابلہ نے استدلال کی کوشش کی ہے مگر ان کا استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ اس میں نہ یہ تعیین ہے کہ حبس بطور حد کے ہے اور نہ موت تک حبس کا ذکر ہے۔

---

[1] مذاہب از "المغنی" لابن قدامہ ج ۷ ص۶۵۸۔

[2] مذاہب از المغنی لابن قدامہ ج ۷، ص۶۵۵۔

باب الدیات ص۳۰۲

وعن أبی ھریرۃ قال قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجنین امرأۃ الخ ص۳۰۲

دیۃ الجنین میں "غرّہ" کا مصداق

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کی دیت غرہ مقرر فرمائی۔ آئمہ اربعہ اور اکثر اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے حاملہ پر جنایت کی جس کی وجہ سے حمل ساقط ہوگیا تو اس کی دیت ایک غرّہ ہے اور اس بات پر بھی اکثر اہل علم کا اتفاق ہے کہ غرّہ کا مصداق غلام یا باندی ہے۔ البتہ بعض سلف کا قول یہ ہے کہ فرس اور بغل بھی غرّہ میں داخل ہیں۔

جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث کے بعد والی دو حدیثیں ہیں جن میں غرّہ کی تفسیر "عبد أو أمۃ" سے کی گئی ہے۔ شارحین کا اس بات میں اختلاف ہوا کہ یہ تفسیر راوی کی طرف سے ہے یا حدیث مرفوع کا حصہ ہے۔ دونوں قول ہیں، لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر حدیث کا ہی حصہ ہے۔ اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ مجمع الزوائد میں یہ حدیث تقریباً آٹھ صحابہؓ سے نقل کی گئی ہے اور تمام میں یہ تفسیر موجود ہے[1]۔ تمام رواۃ کا ایک ہی تفسیر کو اپنی طرف سے درج کر دینا بظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب یہی ہے کہ یہ حدیث کا حصہ ہے اور جمہور کی دلیل ہے۔

بعض سلف جو فرس کو بھی غرّہ میں داخل فرماتے ہیں ان کا استدلال حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث سے ہے، جو اسی باب کی فصل ثانی کے آخر میں بحوالہ ابو داؤد مذکور ہے۔ "قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجنین بغرۃ عبد أو أمۃ أو فرس أو بغل"۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث کثیر اسانید سے مروی ہے مگر کسی میں بھی "فرس أو بغل" کا ذکر نہیں ہے۔ صرف عیسٰی بن یونس نے اس کو نقل کیا ہے[2]۔ درحقیقت یہ حدیث کا حصہ نہیں، بلکہ طاؤس کا قول ہے۔ حدیث کا حصہ بنا کر اس کو ذکر کرنا عیسٰی بن یونس کا وہم ہے[3]۔

عاقلہ کون ہیں؟

اس حدیث میں اور اسی واقعہ سے متعلق بعد والی دو حدیثوں میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ دیت عاقلہ دے گی۔ اور اس زیر بحث

---

[1] مجمع الزوائد ج ۶ ص۲۹۹ و ص۳۰۰ [2] سنن أبی داؤد ج ۲ ص۲۷۳۔

[3] تفصیل کے لئے امام ابو داؤد کا کلام (سنن أبی داؤد ص۲۷۴ ج ۲) امام بیہقی کا کلام (ص۱۱۵ ج ۸) اور ابن قدامہ کا کلام (المغنی ص۸۰۳ ج ۷)۔

حدیث میں اور مغیرۃ بن شعبہ کی حدیث میں جو ایک حدیث کے بعد آرہی ہے یہ ہے کہ عورت کے عصبہ پر دیت لازم فرمائی۔ اب یہاں یہ بحث چلی ہے کہ عاقلہ کون ہیں؟ کیا ہر حال میں عصبہ ہی عاقلہ ہوں گے یا اور لوگ بھی کبھی عاقلہ بن سکتے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

امام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر حال میں عاقلہ عصبات ہی ہیں۔ غیر عصبہ عاقلہ میں داخل نہیں[1]۔ حنفیہ کے ہاں اہل تناصر عاقلہ ہیں۔ یعنی جو لوگ مصائب وغیرہ میں ایک دوسرے کے مددگار سمجھے جاتے ہوں وہ عاقلہ ہیں[2]۔ زمانہ رسالت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم میں عصبات اہلِ تناصر تھے۔ اس لئے یہی عاقلہ تھے۔ پھر حضرت عمرؓ کے دور میں اہلِ دیوان اہل تناصر سمجھے جانے لگے تو حضرت عمرؓ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا اور کسی صحابی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی[3]۔

جو حضرات صرف عصبہ کے عاقلہ ہونے کے قائل ہیں انہوں نے زیر بحث واقعۂ جنین سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں عصبات پر دیت کا فیصلہ فرمایا تھا، معلوم ہوا کہ عصبات ہی عاقلہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت عصبات ہی اہلِ تناصر تھے اس لئے ان کی تعیین کی گئی، نہ اس وجہ سے کہ عصبات ہی عاقلہ بن سکتے ہیں حضرت عمر رضؓ کا صحابہؓ کی موجودگی میں اہلِ دیوان کو عاقلہ قرار دینا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اس فیصلہ کا مدار عصبات کی اس زمانہ میں مناصرۃ تھا۔

الفصل الثانی:

عن عبد اللّٰہ بن عمرو .... ألا إن دیۃ الخطاء شبہ العمد ما کان بالسوط الخ ص۳۰۳۔

یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ شبہ عمد کی دیت میں بالاتفاق تغلیظ ہوتی ہے اور صفت تغلیظ میں اختلاف بھی بتایا جا چکا ہے کہ تغلیظ اثلاثاً ہوگی یا ارباعاً۔

اس حدیث میں ارباعاً تغلیظ کا ذکر ہے۔ اس لئے یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ تغلیظ دیۃ میں آثار مختلف ہیں۔ اثلاثاً بھی ارباعاً بھی۔ حضرت عبد اللّٰہ بن مسعودؓ سے ارباعاً ثابت ہے[4] حنفیہ نے اسی کو لیا ہے دو وجہ سے۔ ایک تو یہ کہ باب تغلیظ میں روایات مختلف ہیں تو وہ مقدار لینی چاہیئے جو متیقن ہو اور متیقن اقل درجہ ہے اور اقل مقدار ارباعاً کی صورت میں ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ارباعاً والا قول ابن مسعودؓ کا ہے۔ اور ان کی تفقہ مسلم ہے۔ تفقہ راوی

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص ۲۸۴۔ [2] الہدایۃ ج ۴ ص ۶۴۲۔

[3] نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۹۸۔ [4] نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۵۶۔

س کی روایت کی ترجیح کی اہم وجہ سمجھی جاتی ہے. یہاں اس بات کا خیال رکھا جائے کہ اس باب میں جو آثار صحابہ ہیں وہ حکماً رفوع ہیں کیونکہ یہ مسئلہ مقادیر کا ہے اور مقادیر شرعیۃ کے بتانے سے ہی معلوم ہو سکتی ہیں. ان میں رائے اور قیاس کا وئی دخل نہیں. اس لئے مقدارِ دیۃ کے متعلق صحابی جب کوئی بات کہیں گے تو اس کو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے سن کے کہہ رہے ہیں یہ ایک مستقل ضابطہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں صحابی کا قول حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے۔

وعن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه جده .... كتب إلى أهل اليمن الخ ص۳۰۳۔ اس حدیث میں دیت کے کئی مسائل مذکور ہیں۔

① اجناسِ دیت کی بحث

اس حدیث میں اونٹ اور سونے سے دیت کی مقداریں بیان کی گئی ہیں. فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ شریعت نے کن کن اجناس سے دیت مقرر کی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریعت نے دیت تین جنسوں سے مقرر کی ہے۔ (الف) ابل (ب) ذہب ج) فضہ۔ ابل کی مقدار گزر چکی ہے کہ سو اونٹ ہے۔ اگر سونے سے ادا کی جائے تو ایک ہزار دینار ہے اگر چاندی سے ادا کی جائے تو دس ہزار درھم ہیں۔ ان تینوں جنسوں کے علاوہ کسی اور جنس سے شریعت نے دیۃ مقرر نہیں کی البتہ اگر بطور صلح کسی اور مال کو بدل مقرر کرلیں تو جائز ہے. مثلاً سو اونٹوں کی جگہ فریقین صلح کرلیں کہ اتنی بکریاں یا گائیں یا کپڑے یا کوئی اور چیز دی جائے گی تو یہ جائز ہے لیکن یہ اصل دیۃ نہیں یہ بدلِ دیۃ ہے۔ صاحبین نے ____ مذکورہ تین جنسوں کے علاوہ تین اور جنسوں سے بھی دیت مقرر کی ہے. دو سو گائیں یا ہزار بکریاں یا دو سو حلے کپڑے کو حلہ کہتے ہیں ازار اور ردا کے جوڑے کو یہی مختار قول ہے نہایہ میں ہے کہ ہمارے زمانے میں حلہ قمیص اور سراویل یعنی شلوار کا ہونا چاہیئے۔[۱] امام صاحب کے نزدیک بھی یہی تین چیزیں ____ دیت میں دی جا سکتی ہیں لیکن امام صاحب اور صاحبین کے مذہب میں دو فرق ہوں گے ایک یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ چیزیں اگر دی جائیں گی تو اصل دیت سمجھی جائے گی اور امام صاحب کے نزدیک یہ بدل دیت سمجھا جائے گا. دوسرے یہ کہ اگر دونوں فریق نے دو سو گائے سے زیادہ مقدار پر یا ہزار بکریوں سے زیادہ بکریوں پر یا دو سو جوڑوں سے زیادہ کپڑے پر صلح کرلی تو صاحبین کے نزدیک درست نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک درست ہوگا جو جنس شریعت نے مقرر کی ہے اس میں اپنی صلح کے ساتھ مقدار

---

[۱] نصب الرایہ ج ۴ ص ۳۵۶.

مقرر فی الشرع سے زیادہ نہیں کی جا سکتی مثلاً شریعت نے سو اونٹ رکھی ہے۔ اگر ان کی صلح ہو جائے کہ ایک سو بیس اونٹ دیئے جائیں گے تو یہ درست نہیں تب بھی سو ہی دینے پڑیں گے صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ گائے اور بکری اور حلّے من جانب الشرع مقرر ہیں اس لئے مقدار مقرر سے زائد پر صلح جائز نہیں اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ شریعت نے ان جنسوں میں کوئی مقدار مقرر نہیں کی اس لئے جتنی مقدار پر صلح ہو جائے وہ درست ہے[1]۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے گائے اور بکریوں اور حلّہ جات کی ان مقداروں کا فیصلہ کرنا ثابت ہے[2]۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی حضرت عمرؓ نے ایسا کیا ہے۔ لیکن یہ بطور صلح کے تھا اصل دیۃ صرف اُن تین چیزوں سے ہے اور یہ تاویل اس لئے کی ہے کہ تقدیر کسی ایسی چیز کے ساتھ ہونی چاہیئے جو معلوم المالیۃ ہو۔ بکریاں اور گائیں اور جوڑے یہ تینوں چیزیں مجہول المالیۃ ہیں۔ ان کی قیمتیں کم و بیش ہوتی ہیں اس لئے یہ تینوں جنسیں اس قابل نہیں کہ ان کو بطور ضابطہ کلیہ دیت کی مقدار قرار دیا جائے اس پر سوال پیدا ہوگا کہ اونٹ بھی تو مجہول المالیۃ ہیں ان کے ساتھ تقدیر کیسے وارد ہوگئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی یہ بھی مجہول المالیۃ ہے۔ لیکن چونکہ آثار متواترہ اور احادیث معروفہ میں سو اونٹوں کی مقدار مقرر کرنا ثابت ہو چکا ہے۔ اور جو اس درجہ کی روایات سے ثابت ہو اس کو اپنے ظاہر پر رکھ کر ماننا پڑتا ہے خواہ خلاف قیاس ہو لیکن جو چیز نصوص سے خلاف قیاس ثابت ہو اس کو اپنے مَورِد پر مقتصر رکھا جاتا ہے۔ بکریاں اور گائیں اور جوڑے کے متعلق اگرچہ حضرت عمرؓ کا اثر ثابت ہے لیکن اس میں احادیث مرفوعہ معروف نہیں ہیں اور آثار کی نقل بھی اس درجہ کی نہیں ہے کہ اس سے قیاس کو توڑا جائے۔ اس لئے اونٹوں میں آثار کے تواتر اور استفاضہ کی وجہ سے نصوص کو اپنے ظاہر پر رکھا گیا ہے اور یہاں آثار کا اتنا استفاضہ نہ ہونے کی وجہ سے اِن میں تاویل کی گئی یہ امام صاحب کی قابلِ صد تحسین دقت نظر ہے۔

(۲) سونے کی دیت ایک ہزار دینار بیان کی گئی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے[3]۔ چاندی کی مقدار یہاں بیان نہیں کی گئی دوسری احادیث میں مذکور ہے۔ اور اس میں اختلاف بھی ہے جو آگے "عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ" کی حدیث کے تحت بتایا جائے گا۔

(۳) ناک اگر جڑ سے کاٹ دیا جائے تو خطاء کی صورت میں اس پر دیتِ کاملہ واجب ہے۔ اس پر بھی فقہاء

---

[1] الہدایہ ج ۴ ص ۵۸۱

[2] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۴۹ بحوالہ کتاب الآثار لإمام محمدؒ ص ۸۱ و کتاب الخراج لأبی یوسفؒ ص ۱۸۵ وغیرہما۔

[3] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۷۱

کا اتفاق ہے[۱]

④ تمام دانت توڑنے کی دیت دیت کاملہ ہے۔ اور ایک دانت کی دیت پانچ اونٹ یعنی کامل دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس پر بھی اتفاق ہے[۲]

⑤ خصیتین کاٹنے پر مکمل دیت واجب ہے۔ ایسے ہی ذکر کی دیت بھی کامل ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے۔ البتہ اتنی بات میں اختلاف ہے کہ حنفیہ کے ہاں ذکر پر دیت کاملہ اس وقت ہے جبکہ وہ عنین، خصی یا شیخ کبیر نہ ہو۔ ایسا شخص جس کے ذکر کا انتفاع بالکلیہ منقطع ہو چکا ہو اس پر دیت کاملہ نہیں ہے، حکومت عدل ہے۔ شافعیہ کے ہاں مطلقاً دیت کاملہ ہے[۳]

⑥ حدیث میں ہے "وفی الصلب الدیۃ" حنابلہ اور مالکیہ کے ہاں مطلقاً کمر توڑنے پر دیت کاملہ واجب ہے۔ شافعیہ کے ہاں چلنے یا جماع کی صلاحیت ختم ہو جائے تو دیت کاملہ واجب ہے[۴] حنفیہ کے ہاں انقطاعِ ماء یا کبڑا ہو جانے یا سلس البول ہو جانے سے دیت کاملہ ہوتی ہے[۵]

اس کے بعد حدیث میں زخموں کی دیات بیان فرمائی ہیں۔ ان کی تفصیلات اگلی حدیث کے تحت کیجائیں گی۔

وعن عمرو بن شعیب .... فی المواضح خمساً خمساً من الإبل الخ ص۳۰۳

اقسام الشجاج واحکامہا

جو زخم کسی کے سر یا چہرے میں کئے جائیں اس کو "شجۃ" کہتے ہیں۔ اس کی جمع شجاج ہے اور جو زخم سر اور چہرے کے علاوہ ہو جیسے پنڈلی میں ران میں ایسے زخم کو جراحۃ کہتے ہیں اس کی جمع جراحات ہے۔ مُوضحہ شجاج کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ موضحہ سر یا چہرے کے ایسے زخم کو کہتے ہیں جو ہڈی تک پہنچ جائے۔ ہڈی ننگی ہو گئی لیکن ہڈی کو نقصان نہیں پہنچا شجاج کی دس قسمیں ہیں۔

① خارصہ۔ وہ زخم جس سے صرف خراش آئے خون ظاہر نہ ہو۔ ② اَلدَّامِعَۃ۔ وہ زخم جو خون کو ظاہر کردے لیکن خون جاری نہ کرے۔ ③ اَلدَّامِیَۃ۔ وہ زخم جو خون جاری کردے خون بہنے لگ جائے۔ ④ اَلْبَاضِعَۃ۔ وہ زخم جو اوپر کی جلد کو کاٹ ڈالے۔ ⑤ اَلْمُتَلَاحِمَۃ۔ وہ زخم جو کھال کو کاٹ کر گوشت کے اندر گھس جائے لیکن ہڈی تک نہ پہنچے۔ ⑥ اَلسِّمْحَاق سمحاق اصل میں اس باریک سے پردے کو کہتے ہیں جو گوشت اور عظم الرأس کے درمیان ہوتا ہے یہاں اس سے مراد سر کا زخم ہے جو سمحاق تک پہنچ جائے۔ ⑦ اَلْمُوضِحَۃ۔ وہ زخم جو گوشت کو کاٹ کر ہڈی تک پہنچ جائے لیکن ہڈی اس سے نہ ٹوٹے ......

---

[۱] المغنی ص۱۲ ج۷ [۲] اعلاء السنن ج۱۸ ص۱۸۲ [۳] اعلاء السنن ج۱۸ ص۱۹۳
[۴] اعلاء السنن ناقلاً عن الموفق ص۱۹۱ ج۱۸۔ [۵] شامی ص۵۷ ج۵۔

(۸) الھاشمہ وہ زخم جس سے ہڈی ٹوٹ جائے (۹) المنقلہ۔ وہ زخم جو ہڈی کو توڑ کر اس کو اپنی جگہ سے ہٹادے۔
(۱۰) آمہ کبھی اس کو المأمومہ بھی کہتے ہیں اس سے مراد وہ زخم ہے جو اُمّ الدماغ تک پہنچ جائے۔ ایک گیارہویں قسم بھی ہے الدامغۃ یعنی وہ زخم جو دماغ کا بھیجہ نکال دے اس کو اس لئے شمار نہیں کیا گیا کہ دامغہ کے بعد آدمی عادتاً زندہ نہیں رہتا تو یہ قتل النفس سمجھا جائے گا اور یہاں قتل النفس سے کم زخموں پر بحث کی جارہی ہے۔

اگر کسی نے کسی کو سر یا چہرے میں موضحہ زخم کردیا تو یہ دو حال سے خالی نہیں عمداً کیاہے یا خطأً ہواہے اگر عمداً ہے تو اس میں قصاص یعنی زخم کرنے والے کے بھی اسی کے برابر زخم کیا جائے گا۔ یہاں مساوات ہوسکتی ہے اس لئے قصاص ہوگا اور اگر خطأً کیاہے تو دیت آئے گی موضحہ زخم کی دیت پانچ اونٹ ہیں جو دیۃ النفس کا نصف العشر ہے یعنی بیسواں حصہ ہے اس حدیث میں یہی بیان کیا گیاہے اس میں تقریباً سب ائمہ کا اتفاق ہے یہی حنفیہ کا مذہب ہے ھاشمہ کا حکم یہ ہے کہ یہ چاہے عمداً ہو چاہے خطأً اس کی دیۃ لی جائے گی اور ھاشمہ کی دیۃ دس اونٹ ہیں جو کل دیۃ النفس کا عشر ہے یعنی دسواں حصہ منقلہ کا حکم یہ ہے کہ چاہے عمداً ہو چاہے خطأً اس میں دیۃ دینی پڑے گی جو پندرہ ۱۵ اونٹ ہیں یہ کل دیۃ النفس کا عُشر اور نصفُ العشر کا مجموعہ بنتاہے آمہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر ثلث الدیۃ دینی پڑتی ہے۔ جائفہ کا بھی یہی حکم ہے جائفہ اس زخم کو کہتے ہیں جو پیٹ کے اندر تک پہنچ جائے اور اگر پیٹ میں ایسا زخم کیا جو دوسری طرف پار نکل گیا تو یہ دو ۲ جائفوں کے قائم مقام سمجھا جائے گا اس میں کل دیۃ کے دو ثلث دیئے جائیں گے۔ ھاشمہ سے لے کر جو اوپر والے زخم ہیں ان میں قصاص نہیں آئے گا اس لئے کہ ان میں مساوات مشکل ہے اور موضحہ میں مساوات ہوسکتی ہے۔ پہلے چھ نمبران کا حکم یہ ہے کہ اگر عمداً ہوں تو اس میں حنفیہ کی دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ قصاص لیا جائے گا۔ یعنی بدلہ میں اتنا زخم کیا جائے گا اس لئے کہ یہاں مساواۃ ہوسکتی ہے ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ایک روایت ہے کہ اس میں چونکہ مساوات مشکل ہے اس لئے قصاص نہیں لیا جائیگا دیت ہوگی ان قسموں کی دیۃ شریعت نے مقرر نہیں کی۔ حنفیہ کے ہاں اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں حکومت عدل ہوگی یعنی ایک تجربہ کار عادل کا فیصلہ لیا جائے گا کہ زخم سے اس کو کتنا نقصان پہنچاہے۔ حکومت عدل کی تفسیر میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف ہے۔ امام طحاوی کے نزدیک حکومت عدل کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی ایسا عادل آدمی جس کو غلاموں کی قیمت کا تجربہ ہے اس کو کہا جائے گا کہ حساب لگاؤ کہ اگر یہ شخص غلام ہوتا اور اس کو زخم نہ پہنچا ہوتا تو اس کی کیا قیمت ہوتی۔ پھر اگر اس کو ایسا زخم پہنچ گیا ہو تب اس کی قیمت کیا ہوگی۔ دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت دیکھ لیا جائے۔ جس نسبت سے دونوں میں تفاوت ہو آدمی کی پوری دیت کا اتنا حصہ دلایا جائے۔ مثلاً اگر یہ شخص غلام ہوتا اور یہ زخم نہ پہنچا ہوتا تو اس کی قیمت ہزار روپے بنتی ہے اور اس زخم کے پہنچنے کے بعد اس کی قیمت نوسو روپے بنتی ہے۔ کل قیمت کا دسواں حصہ اس قیمت کی وجہ سے کم ہوگیاہے۔ اس صورت میں اس زخم کی وجہ سے کل دیت کا دسواں حصہ دلایا جائے گا یعنی دس اونٹ۔ امام کرخی۔ نے حکومت

عدل کی تفسیر یہ کی ہے کہ دیکھا جائے کہ زخم مُوضحہ سے کیا نسبت رکھتا ہے پھر مُوضحہ کی دیت کا اتنا حصہ دلوایا جائے مثلاً کسی نے کسی کو متلاحمہ زخم کردیا اب دیکھا جائے گا کہ یہ موضحہ سے کتنا کم ہے مثلاً اگر ہڈی تک پہنچتا تو تین انچ ہوتا اور یہ ڈیڑھ انچ ہے یہ مُوضحہ سے نصف ہوگیا تو مُوضحہ میں جو دیت دی جاتی ہے اس کا نصف دلایا جائے گا۔ یہ احکام سر اور چہرے کے زخموں کے ہیں اگر بدن کے کسی اور حصہ میں جائفہ کے علاوہ کسی اور قسم کا زخم ہو جائے اس کا فیصلہ یہ ہے کہ اس میں بھی حکومت عدل ہوگی. طحاوی یا کرخی کی تخریج کے مطابق قاضیخان نے فتویٰ یہ دیا ہے کہ مفتی بہ طحاوی کی تخریج ہے۔ بعض حضرات نے کرخی کی تخریج کی تصحیح بھی کی ہے[۱]

وعن عمرو بن شعیب ...... أیها الناس أنه لاحلف فی الإسلام الخ ص۳۰۳

لاحلف فی الإسلام: "حلف" بکسر الحاء وسکون اللام. معاہدہ. جاہلیت میں آپس میں یہ معاہدہ کرتے تھے کہ ہم ایک دوسرے کی ہر حال میں نصرت کریں گے خواہ ظالم ہو یا مظلوم. اس سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے منع فرمادیا کہ آئندہ اسلام میں اس طرح کے معاہدہ کی ضرورت نہیں اور فرمایا کہ اسلام تو خود اخوت سکھاتا ہے اس لئے بلا معاہدہ ہی ہر مسلمان دوسرے کا جائز حدود میں مددگار ہے. البتہ جو معاہدے جاہلیت میں ہو چکے ہیں حدود جواز میں رہتے ہوئے اسلام کا تقاضا یہی ہے کہ معاہدے کو نبھایا جائے۔

دیة الکافر نصف دیة المؤمن:

ذمی کی دیت کی بحث

ذمی کی دیت کتنی ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے حنفیہ اور سلف کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مسلمان اور ذمی کی دیت برابر ہے۔

امام مالکؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کا قول ظاہر یہ ہے کہ یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی دیت سے نصف ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی کی دیت چار ہزار درہم یعنی ثلث دیت ہے[۲]

حنفیہ کے دلائل یہ ہیں۔

(۱) مراسیل أبی داؤد میں حدیث مرفوع۔ دیة کل ذی عهد فی عهده ألف دینار.

(۲) دارقطنی میں حدیث مرفوع ہے۔ "ان النبی صلی الله علیه وسلم ودی ذمیا دیة مسلم"، دارقطنی کی دوسری حدیث میں ہے "ان رسول الله صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ جعل دیة المعاهد کدیة المسلم"۔

(۳) کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ. ابوبکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم کا ارشاد نقل کیا ہے۔

---

[۱] یہ تفصیلات ملاحظہ ہوں۔ الہدایہ ج ۴ ص۵۸۷ و ص۵۸۸ [۲] اوجز المسالک ص۷۹ ج ۱۳ باب دیة أهل الذمة۔ اس موقعہ پر نقل مذاہب میں کچھ اختلاف بھی ہے۔

"دیۃ المعاھد فیۃ الحر المسلم" یہ روایات اور اس کے علاوہ اسی مضمون کی اور بہت سی روایات اور آثار حافظ زیلعیؒ نے نقل فرمائے ہیں[1] حدیث کے اگلے حصے "لاجلب الخ" کی تشریح کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

وعن عمرو بن شعیب ....کان قیمۃ الدیۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ ص۳۰۳۔

اس حدیث کے تمام مضامین یعنی دیۃ الذمی، سونے سے مقدار دیت اور البقر، شاۃ وحلل سے اداءِ دیت کے حکم پہلے بیان ہو چکے ہیں۔ البتہ چاندی سے مقدار دیت کی بحث ابھی بیان نہیں ہوئی۔

اس حدیث میں چاندی سے بارہ ہزار دراہم دیت بیان کی گئی ہے۔ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اگر دیت دراہم سے ادا کیجائے تو کتنے درہم دیئے جائیں۔

حنفیہ کے نزدیک اگر دیۃ دراہم سے دی جائے تو دس ہزار درہم ہے اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا اثر ہے جس کی تخریج امام محمدؒ نے اپنے مؤطا میں کی ہے۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بھی اس کی تخریج کی ہے[2] چونکہ مسئلہ غیر مدرک بالرای ہے اس لئے اس میں صحابی کا قول حکماً مرفوع ہے۔ امام شافعی، امام احمد، اسحاق اور بعض سلف کے نزدیک دیۃ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہے[3] اس کی دلیل یہ حدیث اور اس کے بعد ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بارہ ہزار درہم مقرر کئے تھے یہ وزن ستہ کے درہم تھے اور ہم نے جو دس ہزار مقرر کئے ہیں[4] وزن سبعہ کے ہیں دونوں برابر ہو جاتے ہیں وضاحت اس کی یہ ہے کہ شروع شروع میں جو درہم رائج تھا وہ چھوٹا تھا وہ درہم چھ مثقال وزن کا تھا۔ پھر درہم بڑا کر دیا گیا سات مثقال کا۔ چھ مثقال والے درہم کو وزن ستہ کا درہم کہتے ہیں اور سات مثقال والے درہم کو وزن سبعہ کا درہم کہتے ہیں۔ وزن ستہ والا درہم چھ مثقال کے قریب وزن کا تھا یعنی پورا چھ نہیں تھا قدرے کم تھا۔ وہ درہم جو چھ مثقال کے قریب تھا اس کے بارہ ہزار اور جو درہم سات مثقال کا ہے اس کے دس ہزار مقدار میں برابر ہیں اس لئے ہمارا مذہب اس روایت کے خلاف نہیں[5]۔

---

[1] نصب الرایہ ج ۴ ص۳۶۶ تا ص۳۶۹۔ [2] ایضاً ص۳۶۲ ج ۴۔

[3] مذاہب از المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص۷۶۔ [4] الہدایہ ج ۴ ص۵۸۱۔

وعن عمران بن حصين أن غلامًا لأناس فقراء قطع أذن غلام لأناس اغنياء الخ ص۳۰۴

آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس واقعہ میں کچھ واجب نہیں فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ بچے کی جنایت تھی۔ اور صبی کی جنایت میں دیت عاقلہ پر لازم ہوتی ہے۔ اور عاقلہ یہاں فقراء تھے، فقراء پر تحمل دیت لازم نہیں ہوتا، اس لئے ان پر کچھ لازم نہیں فرمایا۔

باب القسامة ص۳۰۶

قسامۃ مصدر ہے قَسَمَ یُقسِم سے اس کا معنیٰ ہے قسم کھانا کبھی قسم کھانے والی جماعت کو بھی قسامۃ کہدیا جاتا ہے شریعت کی اصطلاح میں قسامۃ اُن پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اولیاء مقتول پر رکھی جائیں تاکہ قاتل کی تعیین کریں یا اُن پچاس قسموں کو کہتے ہیں جو اہل محلہ یا اہل دار پر رکھی جاتی ہیں۔ عَلَی الاِختِلاف بَینَ الائمۃ۔ اگر کسی محلے میں کوئی شخص مرا ہوا ملے اگر اُس پر زخم کا یا مار کا یا گلا وغیرہ گھوٹنے کا کوئی اثر اور نشان ایسا نہ ہو جس سے یہ پتہ چلے کہ کسی نے اس کو مارا ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ اپنی موت مرا ہے قاتل کی تفتیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اگر اس مرے ہوئے آدمی پر ضرب کا یا زخم کا یا گلا گھوٹنے کا یا اس نوعیۃ کا کوئی اثر ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کو کسی نے قتل کیا ہے اب اس کے قاتل کی تفتیش کی جائے گی۔ یہ احادیث جو اس باب میں پیش کی گئی ہیں۔ اسی قسم کے واقعہ کے متعلق ہیں۔ عبداللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کو خیبر میں جو یہود کا علاقہ ہے مقتول پایا گیا۔ مقدمہ آنحضرت صَلَّی اللہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے پیش کیا گیا...... آپ نے اس کا فیصلہ فرمایا۔ اس واقعہ کی تخریج محدثین نے مختلف لفظوں سے کی ہے۔ اس قسم کے واقعہ میں شریعت نے پچاس قسمیں رکھی ہیں خاص تفصیل کے ساتھ اسی کو قسامۃ کہا جاتا ہے۔ اس میں کئی جگہ ائمہ کا اختلاف ہے۔ اتنی بات تو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء نے تسلیم کر لی ہے کہ قسامۃ کی حدیثیں صحیح ہیں اور قسامۃ کا حکم شرع میں ثابت ہے البتہ اسکی تفصیل میں ائمہ کا اختلاف ہے سلف کی ایک جماعت ایسی بھی ہے جنہوں نے حکم قسامۃ کو ثابت نہیں مانا یہ حدیثیں ان پر حجت ہیں یہاں مقصود ائمہ کے مسلک کی وضاحت کرنا ہے

مذہب الحنفیۃ فی القسامۃ

اگر کسی محلے میں کوئی مقتول ملے اور قاتل کا پتہ نہ چلے تو حنفیہ کا مسلک اس میں یہ ہے کہ محلہ والوں میں سے پچاس شخصوں سے قسمیں لیجائیں گی ہر ایک یوں قسم کھائے گا کہ اللہ کی قسم نہ میں نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ مجھے قاتل کا علم ہے۔ ان پچاس آدمیوں کا انتخاب ولی مقتول کرے گا۔ اگر اہل محلہ میں سے پچاس منتخب آدمی یوں قسمیں کھا جائیں تو اہل محلہ پر دیت واجب کر دی جائے گی۔ قصاص اور حبس سے یہ لوگ قسمیں کھا کر بچ گئے۔ اگر یہ قسمیں کھانے سے انکار کریں تو ان کو محبوس رکھا جائے گا یہاں تک کہ یا قتل کا اقرار کرلیں یا قسمیں کھالیں[1]

شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب

شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہاں اگر کوئی لَوث موجود ہو تو اولیاء

[1] الھدایہ ج ۴ ص۶۳۱ باب القسامۃ۔

مقتول پر پچاس قسمیں رکھی جائیں گی کہ تم قسمیں کھا کر بتاؤ کہ کون قاتل ہے اگر پچاس آدمی اولیأ مقتول میں سے قسمیں کھا جائیں کہ فلاں قاتل ہے۔ تو اگر قتل خطا کا دعویٰ ہے تو ان کے قسمیں کھانے سے دیت واجب ہو جائے گی۔ اگر قتل عمد کا دعویٰ ہے تو امام شافعی کا قول مختار یہ ہے کہ تب بھی دیت ہی واجب ہو گی قصاص نہیں آئے گا۔ امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں قاتل پر قصاص آجائے گا۔ اور اگر اولیا مقتول قسمیں کھانے سے انکار کریں تو اب اہل محلہ کے پچاس آدمیوں پر قسمیں رکھی جائیں گی۔ اسی طرح سے اگر لوث نہ ہو تب بھی اولیاء مقتول پر قسم نہیں آئے گی پچاس اہل محلہ سے قسمیں لیجائیں گی تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اہل محلہ پر قسم دو صورتوں میں آئے گی یا تو لوث نہ ہو یا لوث ہو لیکن اولیاء مقتول قسمیں کھانے سے انکار کر دیں اگر اہل محلہ میں سے پچاس آدمی قسمیں کھا جائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے نہ ہمیں قاتل کا علم ہے تو یہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت ہے نہ قصاص۔ اگر یہ قسمیں کھانے سے انکار کریں تب ان پر دیت آئے گی۔

لُوث کا معنی مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ کسی شخص پر قتل کی کوئی نشانی پائی جائے مثلاً اس کے کپڑوں پر خون لگا ہو یا اس کی تلوار خون آلودہ ہو یا مقتول اور اس کے درمیان عداوت ظاہرہ ہو یا کسی ایک عادل نے قتل کرتے دیکھا ہو لیکن ایک کی گواہی چونکہ ،، الت میں مؤثر نہیں اس لئے قصاص کا دعویٰ نہیں کیا جائیگا یا کئی آدمیوں نے قتل کرتے دیکھا ہو لیکن سب غیر عادل ہوں جن کی شہادت قاضی تسلیم نہیں کرتا۔[1]

نقطۂ اختلاف

ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں محل نزاع حسب ذیل امور ہیں۔

(۱) اولیاء مقتول پر قسموں کی بحث:۔ حنفیہ کے نزدیک اولیاء مقتول پر کسی صورت میں قسمیں نہیں آتیں اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لوث کی صورت میں اولیاء مقتول پر قسمیں آئیں گی۔ ان کی دلیل حدیث الباب ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پہلے مقتول کے اولیاء پر قسمیں پیش کی ہیں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس واقعہ کی احادیث کے لفظ مختلف ہیں۔ ہم نے یہاں حدیث مشہور کو معمول بہ بنایا ہے۔ اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی المدعی وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ۔ اس حدیث نے فیصلہ کر دیا ہے کہ یمین ہمیشہ مدعیٰ علیہ کا وظیفہ ہوتا ہے۔ مدعی کے ذمہ بیّنہ ہوتی ہے اگر پیش کر سکے۔ اس لئے ہم مدعی یعنی ولی مقتول پر قسمیں پیش کرنے کے قائل نہیں ہوئے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جو عبداللہ بن سہل کے ورثاء پر قسمیں پیش کی ہیں یہ ضابطۂ قسامۃ بیان کرنے کے لئے نہیں ہیں۔ اس سے مقصد اُن کے جوش کو ٹھنڈا کرنا۔ اور جو اُن کے دلوں میں بات ہے وہ نکالنا تھا یہ چاہتے تھے کہ یہود سے قصاص لیا جائے تو حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا۔ ہاں بھائی قسمیں کھا کر قاتل کی تعیین تم کر دو تب ایسا ہو سکے گا۔ انکو چونکہ قاتل کا پتہ نہیں تھا اور حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم بھی سمجھتے تھے کہ یہ جھوٹی قسم نہیں کھائیں گے اس لئے انہوں نے قسم نہیں کھائی اب وہ بھی سمجھ گئے کہ جب قاتل متعین نہیں تو کس کو پکڑا جائے تب

[1] المغنی لابن قدامہ ج ۸ از ص ۶۸

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل حکم شرعی پیش فرمایا کہ یہود جو اہل محلہ ہیں یہ قسمیں کھائیں گے لیکن اُن سے قسمیں لینے کے لئے مدعی تیار نہ ہوئے اس لئے بظاہر یہ مقدمہ خارج ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے خون کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے خود دیت ادا کر دی ہے اس سے جوش بھی کافی حد تک ٹھنڈا ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ کا مذہب حنفیہ کی طرح ہے[1] بخاری کا مسلک بھی حنفیہ کی طرح معلوم ہوتا ہے وہ یوں معلوم ہوا کہ انہوں نے قسامۃ میں جاہلیت کی ایک قسامۃ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے۔ جاہلیت کے زمانہ میں قسامۃ کا وہی دستور تھا جو حنفیہ نے پیش کیا ہے شاید امام بخاریؒ اس واقعہ کو نقل کرکے یہ بتانا چاہا ہو کہ شریعت میں قسامۃ کا وہی دستور باقی ہے جو جاہلیت میں تھا۔ شریعت نے جاہلیت کی بہت سی باتوں کی تقریر کی ہے[2]

(۴) قسامہ کے بعد اہل محلہ پر دیت کا مسئلہ ہمارے نزدیک اہل محلہ کے قسم کھانے کے بعد ان پر دیت واجب ہوگی۔ دوسرے حضرات کے نزدیک اہل محلہ قسم کھا کر دیت سے بھی بری ہو جائیں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ قسم کھانا اپنے آپ سے کسی چیز کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے جب دیت اس پر واجب ہے تو قسم کا کیا فائدہ ہوا جواب یہ ہے کہ یہ قسامۃ دراصل اس لئے ہے تاکہ قاتل کا پتہ چلے اور اس سے قصاص لیں۔ یا قسم کھانے تک حبس رکھیں۔ قسم کھانے سے یہ قصاص اور حبس سے بچ گئے۔ دیت واجب کرنے کے لئے قسمیں نہیں لی گئی تھیں تاکہ قسمیں کھانے کے بعد دیت چھوڑ دیں اور حدیث میں جو ہے "فتبرئکم یہود بخمسین یمینًا"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمہارے دل میں جو اُن پر ظن ہے اور تہمت ہے ان میں سے پچاس کے قسمیں کھانے سے یہ دور ہو جائے گی اور قصاص کا خیال جاتا رہے گا۔ **فائدہ**۔ حنفیہ کے نزدیک اگر محلہ میں پچاس آدمی پورے نہ ہو سکیں تو انہی آدمیوں پر جنہوں نے پہلے قسمیں کھائی ہیں تکرار یمین کرکے قسمیں پچاس پوری کی جائیں گی شافعیہ تکرار ایمان کے قائل نہیں ہیں۔

باب قتل أهل الردّة والسعاة بالفساد ص۳۰۷

الفصل الأول

وعن أبي سعيد الخدري .... يكون أمتي فرقتين فيخرج من بينهما مارقة الخ ص۳۰۷

ان دو فرقوں سے مراد حضرت علی اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جماعتیں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو اپنی امت میں داخل فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں جماعتیں حق پر تھیں۔ کسی کو باطل قرار نہیں دیا جا سکتا

---

[1] اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۲۶۲ [2] صحیح بخاری ج ۱ ص ۵۴۳ باب القسامۃ فی الجاہلیۃ۔

کسی پرطعن کی گنجائش نہیں البتہ اقرب الی الحق حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جماعت تھی۔ کیونکہ خوارج کا استیصال حضرت علیؓ کی جماعت نے ہی فرمایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خوارج کو قتل کرنے والی جماعت کو "أولاهم بالحق" فرمایا ہے۔

وعن أنس قال قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عكل فأسلموا فاجتووا الخ ص۳۰۷

بول مایوکل لحمہ کی طہارت کے قائلین نے اس حدیث میں ابوال ابل پینے کی اجازت دینے سے طہارت بول مایوکل لحمہ پر استدلال فرمایا۔ تفصیل مسئلہ و استدلال اور اس کے جوابات "باب تطهير النجاسات" میں ذکر ہو چکے ہیں۔

اس حدیث سے متعلق ایک بحث یہ بھی ہے کہ اس حدیث میں ان لوگوں کو بطور سزا کے مثلہ کئے جانے کا ذکر ہے۔ حالانکہ دوسری احادیث میں مثلہ سے نہی وارد ہوئی ہے۔ اسی باب کی فصل ثانی کی پہلی حدیث میں ہے۔ "وينهانا عن المثلة" اس کا حل یہ ہے کہ جس حدیث میں مثلہ سے نہی ہے وہ قصاصاً مثلہ سے ہے اور یہاں ان لوگوں کو قصاصاً مثلہ نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جرم کی عظمت کی وجہ سے سیاسۃً مثلہ کیا گیا تھا۔ یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ واقعۂ عرنیین نزول حدود سے پہلے کا ہوگا۔

وعن أبي الدرداء .... من أخذ أرضاً بجزيتها فقد استقال هجرته الخ ص۳۰۸۔

أرضاً بجزيتها: "جزیہ" سے مراد خراج ہے۔ اہل ذمہ کی زمینوں پر عشر کی بجائے شرعاً خراج لازم ہوتا ہے۔ اگر کسی ذمی سے مسلمان اس کی زمین خرید لے تو زمین پھر بھی خراجی ہی رہتی ہے اور مسلمان سے خراج لیا جاتا ہے۔

استقال هجرته: اس نے اپنی ہجرت کا اقالہ طلب کر لیا۔ یعنی ہجرت کے ثواب کو کم کر دیا۔

حاصل حدیث کا یہ ہے کہ مسلمان کا کسی ذمی کی خراجی زمین خرید کر اس کا خراج اپنے سر لے لینا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہے۔ اس کی مذمت اور وعید ارشاد فرمائی گئی ہے۔ دوسرا جملہ بھی پہلے جملہ کی توضیح اور اسی کا تکملہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خراج کفار کی ذلت ہے۔ خراجی زمین خرید کر گویا ان کے گلے سے ذلت اتار کر اپنے گلے ڈال لی ہے۔

وعن جرير بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم الخ ص۳۰۸۔

یعنی جب مسلمانوں نے کفار پر حملہ کیا تو ان میں کچھ مسلمان بھی تھے۔ انہوں نے اظہار اسلام کے لئے نماز پڑھنا شروع کر دیا۔ مگر مسلمانوں کے لشکر نے یہ سمجھا کہ یہ لوگ نماز سے اپنی جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ اس لئے انہوں نے جلدی سے حملہ کیا جس میں چند مسلمان بھی مارے گئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک بات پہنچی تو آپ نے ان کے لئے نصف دیت کا امر فرمایا۔ نصف دیت کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مقتولین نے چونکہ اپنی حالت کفار کے مجمع میں مل کر مشتبہ بنالی تھی اس لئے گویا قتل میں ان کا بھی حصہ شامل ہو گیا۔

لا تتراءى ناراهما: یعنی مسلم کافران دونوں کی آگیں ایک دوسرے کو نہ دیکھا کریں۔ یعنی مسلمانوں کو کفار کے

ساتھ اس طرح گھل مل کر نہیں رہنا چاہیئے کہ ان کی حالت مشتبہ ہو جائے اور ایک دوسرے سے امتیاز مشکل ہو۔

وعن جندب ...... حد الساحر ضربة بالسيف۔ ص۳۰۸

قتل ساحر کی بحث

اس حدیث میں ساحر کی حد قتل بیان کی گئی ہے۔ ساحر کو قتل کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف اس طرح نقل کیا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے ہاں ساحر کی حد مطلقاً اس کا قتل ہے اور امام شافعیؒ کے ہاں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس کا سحر کفر پر مشتمل ہو تو اس کو قتل کیا جائے گا اور اگر کفر پر مشتمل نہ ہو تو اس کا قتل جائز نہیں ہے[1]۔

فقہ حنفی کی روایات کے تتبع سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں بھی اس مسئلہ میں تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ دیکھا جائے گا کہ اس کا سحر ایسا ہے جس کی وجہ سے اس کو کافر کہا جا سکے یا نہیں؟ اگر اس کا سحر موجب کفر ہو تو وہ مرتد ہو گا۔ اور ارتداداً اس کو قتل کیا جائے۔ اس صورت میں اس کے قتل کی تفصیلات وہی ہوں گی جو مرتد کے قتل میں فقہاء حنفیہ نے بیان فرمائی ہیں، چنانچہ ساحرہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو حبس کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا سحر موجبِ کفر نہ ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ اپنے سحر سے لوگوں کے اہلاک کا ذریعہ بنتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کا سحر موجبِ اہلاک الناس ہو تو اب اس پر "قطاع الطریق" والے احکام جاری ہوں گے اور اب اس کے قتل کی وہی تفصیلات ہوں گی جو قطاع الطریق کے قتل میں بیان کی گئی ہیں اور اگر اس کا سحر نہ موجب کفر ہو، اور نہ موجبِ اہلاک ہو تو ایسی صورت میں اس کا قتل جائز نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کی مراد بھی یہی ہو[2]۔

---

[1] المغنی لابن قدامة ص۱۵۳ ج ۸۔ [2] أحكام القرآن للتھانوی: ص۴۰ ج ۱۔

کتاب الحدود

اسلامی عقوبات دو قسم کی ہیں۔ (۱) وہ سزائیں جن کی مقدار شریعت نے مقرر فرمادی ہے۔ ان کو "حدود" کہا جاتا ہے۔ ان کے شرعی طریقے پر ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اور امام نہ ان کو ساقط کر سکتا ہے اور نہ اپنی رائے سے کمی، بیشی کر سکتا ہے۔

(۲) وہ سزائیں جو شریعت نے مقرر نہیں کیں، بلکہ مفوّض الیٰ رائ الامام ہیں امام جہاں جتنی ضرورت سمجھے انسدادِ جرم کے لئے جاری کر سکتا ہے۔ ان کو "تعزیرات" کہا جاتا ہے:

عن ابی ھریرۃ وزید بن خالد أن رجلین اختصما الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے پر کوڑے کی سزا جاری فرمائی اور عورت پر رجم کا فیصلہ فرمایا، اس لئے کہ لڑکا غیر محصن تھا اور عورت محصنہ تھی۔ اور دونوں کی حدِ زنا الگ ہے۔

شرائطِ احصان

کسی شخص کے محصن الزنیٰ بننے کے لئے اِن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔ (۱) حریت (۲) بلوغ (۳) عقل (۴) نکاح صحیح کے بعد اپنی بیوی سے ہمبستری کر چکا ہو۔

(۵) اسلام[۱]۔ یہ پانچ شرطیں اس احصان کے لئے ہیں جو رجم کے لئے شرط ہے۔ حد قذف جاری ہونے کے لئے بھی مقذوف کا محصن ہونا ضروری ہے، وہاں احصان کی شرائط اور ہیں اور وہ یہ ہیں۔ (۱) حریت (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) اسلام (۵) عفت عن الزنا۔

خلاصہ یہ کہ احصان الزنا کے لئے دخول بعد نکاحِ صحیح شرط ہے۔ اور احصان القذف کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس کی بجائے عفت شرط ہے[۲]۔

احصان میں شرطِ اسلام

احصان الزنا میں اسلام کے شرط ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ہاں احصان الزنا کے لئے اسلام شرط ہے لہٰذا ذمی غیر محصن ہے۔ اس لئے اس کا رجم جائز نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک احصان الزنا

---

[۱] ہدایہ ص۴۸۵ ج ۲ [۲] ہدایہ ص۵۰۳ ج ۲۔

کے لئے اسلام شرط نہیں[1]۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح روایت کی گئی ہے۔ اس کا مضمون یہ ہے: "من أشرك بالله فليس بمحصن[2]"۔ شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال اس باب میں آنے والی حدیث ابن عمرؓ سے ہے۔ جس میں ایک یہودی اور یہودیہ کے رجم کا ذکر ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) یہ فیصلہ قرآن کے مطابق نہیں فرمایا تھا، بلکہ تورات کے مطابق فرمایا تھا۔ اسی وجہ سے تورات کا حکم ان سے طلب فرمایا ہے۔

(۲) اگر مان لیا جائے کہ یہ فیصلہ ہماری شریعت کے مطابق ہی تھا تو جواب یہ ہے کہ یہ رجم حداً نہیں تھا، بلکہ سیاسةً تھا، یہود میں مرض زنا بہت رائج ہو گیا تھا، دوسروں کی عبرت کے لئے ان کو رجم کیا گیا تھا۔

غیر محصن کے لئے حد زنا

اگر سابقہ شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو وہ شخص غیر محصن کہلاتا ہے۔ غیر محصن مرد یا عورت اگر زنا کرلیں تو ثبوت زنا کے بعد ان کی "جلد مائة" یعنی سو کوڑے ہیں۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے[3]۔ اختلاف اس میں ہوا ہے کہ سو کوڑوں کے ساتھ "تغریب عام" یعنی ایک سال تک قید کرنا بھی غیر محصن کی حد زنا کا حصہ ہے یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغریب عام حد زنا کا حصہ نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں رجل زانی کے لئے تو تغریب حد میں داخل ہے۔ امرأۃ زانیہ کے لئے نہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے ہاں مرد اور عورت دونوں کے لئے تغریب عام حد کا حصہ ہے[4]۔ بہت سی احادیث صحیحہ میں رجم کے ساتھ تغریب عام کا ذکر ہے۔ ان سے تغریب عام کے حد ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ان احادیث کے بارے میں حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ تغریب ثابت تو ہے لیکن یہ بطور حد کے نہیں بلکہ بطور سیاست کے ہے۔ لہٰذا قاضی اس کا پابند نہیں ہے بلکہ مفوض إلى رائ الامام ہے اگر ضرورت محسوس کرے ورنہ نہ کرے۔ حنفیہ تغریب کو حد پر اس لئے محمول نہیں کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں غیر محصن کی حد زنا بیان کرتے ہوئے مطلقاً "جلد مائة" کا ذکر ہے۔ تغریب کی کوئی قید نہیں ہے۔ اگر ان اخبار آحاد کی وجہ سے تغریب کو بھی حد قرار دیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادۃ لازم آئے گی۔ اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادۃ جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے ربیعة بن امیہ کی تغریب فرمائی تو وہ نصرانی ہو گیا۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا تھا: "لا أغرب بعده مسلماً" آپ کا ترک تغریب پر عزم فرما لینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حد کا حصہ نہیں۔ اگر حد کا حصہ ہوتا تو اس کے ترک کا عزم نہ فرماتے، اس لئے کہ کسی مصلحت

---

[1] المغنی لابن قدامہ ج ۸ ص۱۶۴۔ [2] اخرجہ الزیلعی فی "نصب الرایة" ص۳۲۷ ج ۳۔
[3] المغنی لابن قدامہ ج ۸ ص۱۶۷۔ [4] ایضاً۔ [5] نصب الرایہ ج ۳ ص۳۳۱۔

کی وجہ سے حد کا ترک جائز نہیں ہے۔

رجم فیصلۂ قرآنی ہے

اس واقعہ میں آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کردوں گا۔ اور لڑکا جو غیر محصن تھا اس کی تجلید کا امر فرمایا۔ اور عورت محصنہ تھی۔ اس کے رجم کا امر فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ رجم بھی کتاب اللہ کا فیصلہ ہے۔ جلد مائۃ کا ذکر تو قرآن پاک میں ہے، لیکن رجم کا ذکر قرآن کریم میں نہیں ہے۔ پھر یہ قرآن کا فیصلہ کیسے ہوا۔ اس کے دو جواب ہیں۔

(۱) رجم کی آیات قرآن پاک میں تھیں، پھر ان کی تلاوت منسوخ کردی گئی ہے حکم اب بھی باقی ہے۔ لہٰذا یہ قرآن پاک کا حکم ہی کہلائے گا۔

(۲) رجم احادیث متواترہ سے ثابت ہے۔ اور احادیث کا حجت شرعیہ ہونا قرآن پاک نے بتایا ہے اس لئے حدیث کا حکم قرآن کا حکم کہلائے گا۔

رجم کی احادیث معنیً متواتر ہیں اور اس پر صحابہ اور امت کا اجماع بھی ہے[۱] خوارج کے علاوہ کسی سے اس کا انکار ثابت نہیں ہے۔

عن عمرؓ قال إن اللہ بعث محمداً بالحق وأنزل علیہ الکتاب الخ ص۳۰۹

حمل کی وجہ سے حد زنا کا حکم

بینہ اور اقرار سے زنا ثابت ہو جائے تو بالاتفاق حد زنا جاری ہو گی۔ اگر کسی عورت کا زنا بینہ یا اقرار سے ثابت نہ ہو، مگر غیر شادی شدہ ہونے کے باوجود وہ حاملہ ہوگئی تو صرف حمل کی بنیاد پر اس کا رجم جائز ہے یا نہیں؟ اسمیں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف حمل کی بنیاد پر حد جاری کرنا جائز نہیں، جب تک بینہ یا اقرار سے زنا ثابت نہ ہو جائے۔ امام مالکؒ کے ہاں رجم جائز ہے[۲] امام مالکؒ کا استدلال حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے ہے "أو کان الحبل" اس کا جواب یہ ہے کہ حبل رجم کا سبب تو ہے، مگر سبب بعید ہے، سبب قریب نہیں۔ یعنی حمل سے وہ عورت مشکوک ہوگی، پھر اس سے مناقشہ وغیرہ ہوگا تو یا بینہ قائم ہو جائے گا یا اقرار کرلے گی۔ حد تو بینہ یا اقرار کی وجہ سے جاری ہوگی، لیکن بینہ اور اقرار کا سبب حمل بنا ہے تو حمل اجراء حد کا سبب بن گیا بواسطہ بینہ یا اقرار کے۔

وعن عبادۃ بن الصامت ...... خذوا عنی قد جعل اللہ لهن الخ ص۳۰۹

---

[۱] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۱۵۷۔ تواتر معنوی پر ہم مقدمہ میں گفتگو کر چکے ہیں۔

[۲] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۲۱۰۔

جمع بین الجلد والرجم کی بحث

اس حدیث میں محصن کی حد میں جلد اور رجم دونوں کا ذکر ہے۔ محصن کو رجم سے پہلے کوڑے بھی لگائے جائیں گے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس حدیث کے ظاہر کے مطابق کوڑے بھی لگائے جائیں گے اور رجم بھی کیا جائے گا۔ یعنی "جمع بین الجلد والرجم" کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ہاں محصن کو صرف رجم کیا جائے گا۔ کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت جمہور کے ساتھ بھی ہے[1]۔

یہ حدیث بظاہر جمہور کے خلاف ہے۔ اس میں ثیب کے لئے کوڑے اور رجم دونوں کا ذکر ہے۔ جمہور کے ہاں یہ حدیث معمول بہ اس لئے نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا عمل مبارک یہی رہا ہے کہ محصن کو صرف رجم فرمایا ہے۔ کوڑے نہیں لگائے۔ جیسا کہ اس باب کی پہلی حدیث اور آگے حضرت ماعزؓ کی حدیث میں ہے۔ جمہور کی طرف سے اس حدیث کے جوابات یہ ہیں۔

(۱) یہ حدیث منسوخ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رجم کے ساتھ جلد کو جمع نہ فرمانا دلیل نسخ ہے۔

(۲) اگر عملاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رجم کے ساتھ جلد فرمانا ثابت ہو جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوڑے لگانا حداً نہیں تھا، بلکہ سیاسۃً تھا۔

(۳) بعض موقعہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم اور جلد کو جمع فرمایا ہے، مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے آپ کو اس کے احصان کا علم نہیں ہوا تھا اس لئے کوڑے لگائے، بعد میں احصان کا علم ہو گیا تو رجم فرمایا۔ چنانچہ ابوداؤد اور نسائی میں حضرت جابرؓ کی اس حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے[2]۔

وعن أبي هريرةؓ قال أتى النبيَّ صلى الله عليه وسلم رجل وهو في المسجد الخ صنہ ۳۱۰۔

اس حدیث کے آخر میں لفظ ہیں "وصلّى عليه"۔ ایسے ہی ایک حدیث کے بعد حضرت بریدہؓ کی حدیث میں واقعۂ ماعزؓ کے آخر میں یہ الفاظ ہیں۔ "فأمر به فصلّى عليه" اس میں "صلی" کو دو طرح پڑھایا گیا ہے (۱) صیغۂ معروف سے "صَلّى" یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جنازہ پڑھایا (۲) صیغۂ مجہول سے "صُلّي" یعنی اس پر جنازہ پڑھا گیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پڑھنے سے سکوت ہے۔ اس کی نہ نفی ہے اور نہ اثبات۔

مرجوم کے جنازہ کا حکم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرجوم پر جنازہ پڑھنا اور پڑھنے کا امر فرمانا ثابت ہے[3]۔ اسی لئے مرجوم کا حکم یہی ہے کہ اس کو عام اموات کی طرح

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ صنہ ۱۶۱۔ [2] نصب الرایہ ج ۳ صنہ ۳۲۳

غسل وکفن وغیرہ دے کر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

حضرت ماعزؓ کے جنازے کے بارے میں دو طرح کی روایات ہیں۔ بعض روایات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پڑھنا ثابت ہے اور بعض میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے جنازہ پڑھنے کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے تو ترجیح کا راستہ اختیار فرماتے ہوئے ثبوت کی روایات کو ترجیح دی ہے اور بعض نے تطبیق کا راستہ اختیار فرمایا ہے اور تطبیق یہ ہے کہ آپ نے جنازہ پڑھا تو تھا، مگر زجراً تاخیر فرمائی تھی۔ نفی کی روایات کا مطلب ہے اسی وقت جنازہ نہیں پڑھا۔ اثبات کی روایات کا مطلب یہ ہے کہ تاخیر کے ساتھ پڑھا تھا۔[۲]

یہ بحث فنی طور پر حل روایات کے لئے نقل کی گئی ہے۔ مرحوم کے جنازہ کے اثبات کے لئے ان تکلفات کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ دوسری روایات میں آپ کا مرحوم کے لئے جنازہ پڑھنا اور اس کا امر فرمانا ثابت ہے۔

وعن أبي هريرة ......إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها فليجلدها الخ ص۳۱۱۔

اس حدیث میں کئی مباحث ہیں۔

① **عبد اور امہ کا رجم**: یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ رجم کے لئے احصان ضروری ہے اور احصان کی ایک شرط حریت بھی ہے۔ لہٰذا عبد اور امہ محصن نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ان کو حداً رجم نہیں کیا جائے گا۔ ائمہ اربعہ اور جمہور سلف کا یہی مذہب ہے[۳]۔

② **عبد اور امہ کی حد زنا کیا ہے؟**: یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عبد اور امہ کا رجم تو ہو نہیں سکتا، تجلید ہی ہو سکتی ہے۔ تجلید کی حد کیا ہے؟ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان کی حد حر سے نصف یعنی پچاس کوڑے ہوں گے۔ خواہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔ جمہور بکر اور ثیب میں فرق کے قائل نہیں۔ بعض سلف سے بکر اور ثیب میں فرق منقول ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ بکر ہوں تو ان پر حد نہیں ہوگی۔ ثیب کی حد پچاس کوڑے ہیں۔ اور بعض نے اس طرح فرق فرمایا ہے کہ ثیب کی حد سو کوڑے ہیں اور بکر کی پچاس کوڑے ہیں[۴]۔

احادیث کا عموم جمہور کی دلیل ہے، زیر بحث حدیث میں اور دوسری احادیث میں بکر اور ثیب کا فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے بعد حضرت علیؓ کی حدیث ہے اس میں یہ الفاظ بھی ہیں "أقيموا على أرقائكم الحد من أحصن منهم ومن لم يحصن"۔ یہاں احصان سے مراد تزوج

---

[۱] زیلعی ج ۳ ص۳۲۰۔ [۲] اعلاء السنن ج ۱۱ ص۵۶۳ ناقلاً عن الفتح۔

[۳] المغنی لابن قدامہ ص۱۶۲ ج ۸۔ [۴] ایضاً ص۱۶۴ ج ۸۔

ہے کیونکہ اصطلاحی احصان یہاں ممکن ہی نہیں یعنی شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ ہوں۔ اس میں بکر و ثیب کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے، فرق نہیں کیا گیا۔

③ اقامۃ الحد للسید کی بحث مولیٰ اپنے عبد یا امہ پر خود حد جاری کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے رقیق پر کسی قسم کی حد خود جاری نہیں کرسکتا۔ اس کے لئے حاکم یا قاضی کی طرف مرافعہ ضروری ہے[1] ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تفصیلات میں قدرے فرق ہے، مگر اجمالاً اتنی بات پر متفق ہیں کہ مولیٰ اپنے رقیق پر حد زنا خود جاری کرسکتا ہے یعنی تجلید کرسکتا ہے۔ دوسری حدود قتل وقطع وغیرہ کے بارے میں ان کی رائے بھی یہی ہے کہ مولیٰ خود نافذ نہیں کرسکتا[2]

حنفیہ کا استدلال (۱) بہت سے صحابہ وتابعین سے یہ اصول مروی ہے کہ اقامۃ حدود کا حق صرف سلطان کو ہے۔ غیر سلطان کو اقامتِ حدود کی ولایت حاصل نہیں[3] اس اصول کے پیش نظر احناف نے مولیٰ کو بذات خود حد نافذ کرنے کی اجازت نہیں دی۔

(۲) اقامۃ حدود میں شریعت نے بہت احتیاط کا معاملہ فرمایا ہے ان کے نفاذ کے لئے اہم قسم کی شرائط ہیں۔ ان شرائط کی تکمیل قاضی و امام ہی کرسکتا ہے۔ ہر ایک کو حد نافذ کرنے کا اختیار دینا خلاف احتیاط ہے۔

زیرِ بحث حدیث کا جواب زیرِ بحث حدیث اور حضرت علیؓ کی حدیث میں رقیق پر حد جاری کرنے کا امر ہے۔ اس سے استدلال کیا جاتا ہے کہ مولیٰ اپنے رقیق پر حد جاری کرسکتا ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں براہِ راست اقامۃ یا اجلاد کا امر ہے، بلکہ قاضی کیطرف مرافعہ کے ذریعے اقامۃ یا اجلاد کا امر ہے۔ اسطرح مولیٰ چونکہ سبب بن جاتا ہے، اس لئے مجازاً اقامۃ یا اجلاد کی نسبت مولیٰ کی طرف کردی گئی ہے۔

④ تثریب کا معنیٰ "تثریب" کا معنیٰ عار دلانا اور توبیخ ہے۔ یہاں اجلاد کا امر ہے اور تثریب سے نہی ہے۔ اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں۔

(۱) حد زنا کی مشروعیت سے پہلے زانی کو تادیب کے لئے صرف توبیخ و تعبیر کی جاتی تھی، ارشاد فرمایا کہ اب صرف توبیخ پر اکتفاء نہ کیا جائے، بلکہ حد کے اجراء کا اہتمام کیا جائے۔

---

[1] ہدایہ ج ۲ ص ۴۸۵۔ [2] المغنی لابن قدامہ ص ۱۷۶ ج ۸۔

[3] نصب الرایہ ج ۳ ص ۳۲۶ و اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۸۰۔

(۲) مطلب یہ ہے کہ اجلاد ہی توبیخ کے لئے کافی ہے اجلاد کے بعد مزید توبیخ کی ضرورت نہیں ہے۔

⑤ زانیہ کی بیع میں حکمت اس حدیث میں تیسری بار زنا کرنے کی صورت میں زانیہ کو بیچ دینے کا حکم ہے۔ جمہور کے ہاں اس کی بیع مستحب ہے، واجب نہیں۔ بعض اہل ظاہر اس کے وجوب کے قائل بھی ہیں[۱]۔

اس بیع کے حکم میں کئی حکمتیں ہوسکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جب دوسرے کی ملک میں جائے گی تو ماحول بدل جانے سے توقع ہے کہ شاید اس عادتِ بد سے باز آجائے۔ اور یہ حکمت بھی ہوسکتی ہے کہ اتنی بار زنا معلوم ہوجانے کے باوجود اس کو اپنی ملک میں رکھنے سے اس بات کا توہم ہوسکتا ہے کہ شاید مولیٰ بھی زنا پر راضی ہے۔ اس توہم سے بچنے کے لئے بیع کا حکم دیا گیا ہے۔

عن ابن عباس ...... قال لماعز بن مالك أحق ما بلغني عنك الخ ص۳۱۱

اس حدیث میں حضرت ماعزؓ کا واقعۂ رجم مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ان سے زنا کے بارے میں سوال کیا تھا۔ اس کے بعد انہوں نے اقرار فرمایا ہے۔ اور دوسری روایات میں یہ ہے کہ انہوں نے خود ہی ابتداءً اقرار کیا تھا۔

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی تعارض نہیں ہے اصل میں زنا کے بعد ان کے قبیلے نے ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضری پر مجبور کیا تھا۔ پھر کچھ لوگ ان کو اپنے ساتھ لے کر حاضر ہوئے۔ پہلے دوسرے لوگوں نے کچھ بیان کیا۔ ان کا بیان سن کر آپ ماعزؓ کی طرف متوجہ ہوئے اور ارشاد فرمایا "أحق ما بلغني عنك[۲]"۔ غرضیکہ جن روایات میں یہ ہے کہ انہوں نے ابتداءً اقرار کیا ان کا مطلب یہ ہے کہ حاضری ابتداءً دی۔ اور جن میں ہے کہ آپ کے سوال کے بعد اقرار کیا تھا، ان کا مطلب یہ ہے کہ بیان کا آغاز خود نہیں کیا، بلکہ پہلے دوسروں نے بیان دیا اس کے بعد آپ نے سوال فرمایا پھر انہوں نے اقرار کیا۔

وعن وائل بن حجر قال استكرهت امرأة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم الخ ص۳۱۱

اگر کسی عورت کے ساتھ اکراہاً زنا کیا جائے تو اس عورت پر حد نہیں جاری کی جائے گی، اس پر فقہاء امت کا اتفاق ہے[۳]۔

اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جس زانی نے اکراہ کیا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد جاری

---

[۱] اوجز المسالک ص۲۵۲ ج ۱۳۔ [۲] شرح صحیح مسلم للنوویؒ ص۶۷ ج ۲۔

[۳] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۱۸۶۔

فرمائی۔ اور راوی نے مہر کا تذکرہ نہیں کیا ــــــ حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ اگر مکرہ پر حد جاری ہو جائے تو اس پر مہر لازم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک ہی جماع میں حد اور مہر کا اجتماع جائز نہیں ہے۔ کسی جماع پر حد واجب ہو جائے تو مہر واجب نہیں ہوتا، مہر واجب ہو جائے تو حد واجب نہیں ہوتی [۱]

وعن سعید بن سعد .... اُتی النبی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ برجل کان فی الحی مخدج سقیم ص۳۱۲

مخدج ناقص الخلقۃ، سقیم بیمار، عثکالا عین کے کسرہ سے، کھجور کے درخت کا وہ خوشہ اور گچھہ جس پر کھجوریں لگتی ہیں۔ شمراخ شین کے کسرہ کے ساتھ۔ اس خوشے کے تنکے، جن کے کنارے پر کھجوریں لگتی ہیں۔

مریض پر حد زنا جاری کرنے کا طریقہ

مریض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ مریض جس کے شفایاب ہونے کی اُمید ہو۔ (۲) ایسا مریض جس کے شفایاب ہونے کی توقع نہ ہو۔

اگر مریض کی حد رجم ہو تو حنفیہ کے ہاں اس کو فی الحال رجم کر دیا جائے گا۔ شفا کے انتظار کی ضرورت نہیں [۲] اور اگر مریض کی حد تجلید ہو تو پہلے قسم کے مریض کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ شفا کا انتظار کیا جائے گا شفایاب ہو جانے پر حد جاری کی جائے گی۔ یہی مذہب مالکیہ اور شافعیہ کا ہے۔ اور دوسری قسم کا حکم حنفیہ کے ہاں وہی ہے جو حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ سو تنکوں والا خوشہ ایک ہی بار مار دیا جائے تو کافی ہو جائے گا۔ مگر یہ ضروری ہے کہ وہ تنکے اس طرح سے کھلے ہوئے ہوں کہ ہر تنکا اس کے بدن کو لگے [۳] شافعیہ اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے [۵]

وعن ابن عباس .... من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ ص۳۱۲

عملِ قومِ لوط کی حد

اس حدیث میں لوطی کے قتل کا امر ہے۔ فصل ثالث کی ایک حدیث میں حضرت علیؓ کا جلانا مذکور ہے۔ اور حضرت ابوبکر سے ان پر دیوار گرانا مذکور ہے۔

عملِ قومِ لوط کی حد کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کا مشہور مذہب اور امام شافعی، امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کا حکم زانی والا ہے۔ حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ اس کی کوئی حد شرعاً مقرر نہیں ہے۔ بلکہ تعزیر ہو گی جس کی مقدار اور نوعیت مفوض الی رای الامام ہو گی [۶]

عملِ قومِ لوط کے بارے میں مختلف قسم کی احادیث حنفیہ کے مذہب پر بہت سہولت سے منطبق ہو جاتی

---

[۱] مؤطا امام محمدؒ ص۳۱۰ [۲] ہدایہ ج ۲ ص۴۸۶۔
[۳] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۱۷۳۔ [۴] شامی ج ۴ ص۱۶ مطبوعہ ایچ۔ ایم سعید کمپنی۔
[۵] مغنی ج ۸ ص۱۷۳ [۶] اوجز المسالک ج ۱۳ ص۲۳۹۔

ہیں۔ اس لئے کہ ایک ہی جرم کی تعزیر مختلف اشخاص و مواقع کے لئے مختلف تجویز ہو سکتی ہے۔

وعن ابن عباس .... من أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوها معه الخ ص۳۱۲

وطی بالبہیمۃ کا حکم

یہاں دو مسئلے ہیں۔ ایک یہ کہ بھیمہ کے ساتھ وطی کرنے والے کا کیا حکم ہے؟ دوسرا یہ کہ اس بھیمہ کا کیا حکم ہے جس کے ساتھ وطی کی گئی ہے ـــــ ان دونوں مسئلوں میں فقہاء کی روایات کافی مختلف ہیں۔ یہاں صرف احناف کا نقطۂ نظر بیان کیا جائے گا۔

مسئلہ اولیٰ

بھیمہ کے ساتھ وطی کرنے والے کا حکم حنفیہ کے ہاں یہ ہے کہ اس کی حد شرعاً مقرر نہیں ہے، بلکہ تعزیر ہے جس کی مقدار مقتضائے حال کے مطابق امام تجویز کر سکتا ہے[۱]

دلائل

(۱) جامع ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے۔ من أتى بهيمة فلا حد عليه[۲]

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایسا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے حد جاری فرمائی[۳]

(۳) امام محمدؒ نے "الأصل" میں بطریق بلاغ حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ ان کے پاس بھی ایسا مقدمہ پیش ہوا تو آپ نے حد جاری نہیں فرمائی۔[۴]

مسئلہ ثانیہ

بھیمہ کے حکم کی تفصیلات احناف کے ہاں یہ

(۱) اگر وہ بھیمہ واطی کا اپنا مملوک ہو تو اس جانور کو ذبح کر دیا جائے۔ اس کے بعد غیر ماکول اللحم ہو تو جلا دیا جائے۔ اگر ماکول اللحم ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام صاحب کے ہاں ذبح کر کے اس کو کھانا کراہت کے ساتھ جائز ہے۔ اور صاحبین کے ہاں اس کو بھی جلا دیا جائے گا۔ یہ سب کاروائی واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔

(۲) اور اگر وہ بھیمہ کسی کا ہو تو اس سے قیمت کے ساتھ خرید کر وہی مذکورہ بالا معاملہ کرنا مستحب ہے، اس کے مالک کو بیچنے پر مجبور کرنا جائز نہیں[۵]

توجیہ حدیث

اس حدیث میں واطی اور جانور دونوں کے قتل کا حکم ہے واطی کے قتل کا حکم حداً نہیں ہے۔ بلکہ تغلیظ و تعزیر پر محمول ہے۔ اور ابن عباسؓ اور دوسرے صحابہ کے آثار جو نقل کئے گئے ہیں وہ اس کا قرینہ ہیں۔ بالخصوص حضرت ابن عباسؓ راوی حدیث بھی ہیں اس کے باوجود انہوں نے حد کی نفی فرمائی ہے۔

---

[۱] الدر المختار ص۲۶ ج ۴۔ [۲] جامع ترمذی ص۲۷ ج ۱ و کتاب الآثار ص۱۳۶۔

[۳] کتاب الآثار ص۱۳۶۔ [۴] مبسوط سرخسی ص۱۰۲ ج ۹ قبیل باب الرجوع عن الشہادۃ۔

[۵] الدر المختار ص۲۶ ج ۴ مطبوعہ ایچ، ایم سعید کمپنی۔

اس کی وجہ یہی ہوسکتی ہے کہ انہوں نے قتل کے حکم کو تعزیر پر محمول فرمایا ہے یا ضرب شدید پر۔
ایسے ہی بہیمہ کے قتل کا امر استحبابی ہے، وجوبی نہیں۔ اور قتل کا حکم اس لئے ہے کہ اگر وہ زندہ رہے گا تو اس کو دیکھ کر فاحشہ کے یاد آنے یا اس کے تذکرے کا اندیشہ ہے اور اس سے اشاعت فاحشہ ہوتی ہے۔
اشاعت فاحشہ اور تحدثِ فاحشہ کے قطع کے لئے اس کے ذبح کا امر ہے۔

باب قطع السرقۃ ص ۳۱۳

سرقہ کا معنیٰ "سرقہ" کا لغوی معنیٰ ہے کسی کی چیز خفیہ طور پر اس کی رضا کے بغیر لے لینا۔ شرعاً جو سرقہ ناجائز و حرام ہے اس سے مراد بھی یہی ہے۔ البتہ جس سرقہ کی بنا پر قطع ید ہوتا ہے اس کے لئے فقہاء نے بہت سی قیود و شرائط بیان کی ہیں۔ جن میں سے بعض اتفاقی ہیں اور بعض میں اختلاف ہے۔ ان کی تمام تفصیلات کا بیان کتب فقہ میں ہوتا ہے۔
اس باب کی احادیث کی وضاحت کے لئے جن کی تفصیلات ضروری ہیں یہاں صرف ان کو ذکر کیا جائے گا

قطع ید کا نصاب - مالِ مسروق کتنی مقدار ہو تو سارق کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اختلاف سے پہلے بھی اس سلسلہ میں ذکر کردہ احادیث الباب بالترتیب لکھی جاتی ہیں۔ صاحبِ مشکوٰۃ نے اس باب میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل احادیث ذکر فرمائی ہیں۔

(۱) حدیثِ عائشہؓ : اس میں قطع ید کا نصاب "ربع دینار" بیان کیا گیا ہے۔
(۲) حدیثِ ابن عمرؓ : اس میں مجن (ڈھال) کو جس کی قیمت تین دراہم ہو نصاب قرار دیا گیا ہے۔
(۳) حدیثِ ابی ہریرۃؓ : اس میں حبل (رسی) اور بیضہ (انڈے) کے سرقہ پر قطع ید کا حکم ہے۔
(۴) اس کے علاوہ بہت سی روایات میں دس دراہم کو نصاب قرار دیا گیا ہے۔ یہ روایات مشکوٰۃ کے اس باب میں مذکور نہیں، ان کی تخریج آگے چل کر کی جائے گی۔

اختلافِ فقہاء یہاں دو باتوں میں اختلاف ہے۔ ایک یہ کہ قطع ید کا نصاب مقرر ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ اگر مقرر ہے تو نصاب کی مقدار کیا ہے؟

مسئلہ اولیٰ ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ قطع ید کے لئے مالِ مسروق مقدار نصاب ہونا شرط ہے، قلیل میں قطع ید نہیں ہوگا، البتہ داؤد ظاہری اور بعض سلف کے ہاں

قطع ید کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں۔[۱]

دلائل جمہور کا استدلال پہلی، دوسری اور چوتھی قسم کی احادیث سے ہے۔ ان میں قطع ید کے لئے نصاب کی تعیین ہے۔ اہل ظاہر کا استدلال تیسری قسم کی حدیث سے ہے۔ اس میں رسی اور انڈے کے سرقہ کی وجہ سے بھی قطع ید کا حکم ہے۔ بظاہر رسی اور انڈے کی قیمت نصاب سے کم ہی ہوتی ہے۔ مگر جمہور نے دوسری کثیر احادیث کی روشنی میں اس حدیث میں یہ تاویل فرمائی ہے کہ بیضہ سے مراد بیضۃ السلاح وغیرہ ہے جس کی قیمت عموماً زیادہ ہوتی ہے۔ ایسے ہی حبل سے مراد سفینہ وغیرہ کی خاص قسم کی رسی ہے جس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔ یا یہ ابتداء اسلام میں ہوگا بعد میں منسوخ ہو چکا ہوگا۔

مسئلہ ثانیہ مقدار نصاب کتنی ہے اس میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ حنفیہ کے ہاں قطع ید کا نصاب دس دراہم یا ایک دینار یا ان کی قیمت کے برابر کوئی چیز ہے۔[۲] امام مالکؒ کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ سونے سے ربع دینار یا چاندی سے تین دراہم یا ان کی قیمت کے برابر کسی چیز کے سرقہ سے قطع ید ہوتا ہے۔[۳] امام شافعیؒ کے ہاں ربع دینار یا اس کی قیمت قطع ید کا نصاب ہے۔[۴]

دلائل "ربع دینار" ثابت کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ والی مذکورہ حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے اور تین دراھم ثابت کرنے کے حدیث ابن عمرؓ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ بہت سی احادیث میں دس دراھم یا ایک دینار کو نصاب قرار دیا گیا ہے وہ احناف کا مستدل ہیں۔ ان میں سے چند روایات یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں "لا یقطع ید السارق فی دون ثمن المجن قال عبد اللہ: وکان ثمن المجن عشرۃ دراھم" یہ مضمون کئی طرح کے الفاظ سے علامہ زیلعیؒ نے مختلف اسانید سے نقل فرمایا ہے۔[۵]

(۲) سنن نسائی میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں "کان ثمن المجن علی عھد رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یقوم عشر دراھم"[۶]

---

[۱] المغنی لابن قدامۃ ص۳۴۲ ج ۸۔ [۲] شامی ص۸۳ ج۴۔

[۳] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۲۴۲۔ [۴] المجموع شرح المھذب ص۷۸ ج ۲۰۔

[۵] نصب الرایہ ج ۳ ص۳۵۹ ونسائی ص۲۵۷ [۶] نسائی ص۲۵۹ ج ۲۔

(۳) امام محمدؒ نے مؤطا میں حضرت عمرؓ، علیؓ، عثمانؓ، اور عبداللہ مسعودؓ کا مسلک بھی احناف والا نقل فرمایا ہے۔[۱]

(۴) حضرت عمرؓ کے پاس ایک چور لایا گیا۔ جس نے آٹھ دراہم کی قیمت کا کپڑا چوری کیا تھا حضرت عمرؓ نے قطع ید نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دس دراہم سے کم میں قطع ید نہیں ہوتا۔[۲]

حنفیہ کا موقف یہ ہے کہ چونکہ قطع ید کے نصاب میں روایات میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے، اس لئے احتیاط اقل کا اعتبار کرنے میں ہے، اس لئے کہ حدود کے اسقاط و درأ میں احتیاط ہوتی ہے اور اقل دس دراہم والی روایت ہے اس لئے حنفیہ نے اس کو اختیار فرمایا ہے۔

عن رافع بن خدیج .... لا قطع فی ثمر ولا کثر۔ ص۳۱۳

جو پھل درخت پر لٹکا ہوا ہو اس کو "ثمر" کہتے ہیں۔ اور جو پھل درخت سے کاٹ لیا جائے اس کو "رطب" کہا جاتا ہے[۳] "کثر" کھجور کا گھا بہ[۴]

جو پھل درخت پر لٹکا ہوا ہو اس کے سرقہ پر ائمہ اربعہ کے ہاں قطع ید نہیں ہوتا۔ جو پھل کاٹ کر محفوظ کر لیا جائے ائمہ ثلاثہ کے ہاں اس کے سرقہ کی وجہ سے قطع ید ہوگا[۵] حنفیہ کے ہاں جو چیز بھی سریع الفساد ہو اس کے سرقہ کی وجہ سے قطع ید نہیں ہوتا ہے[۶]

مراسیل ابی داؤد، مصنف ابن ابی شیبۃ اور مصنف عبدالرزاق میں حسن بصری سے مرسلاً مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام میں قطع ید نہیں فرمایا۔ اور سفیان ثوریؒ نے طعام کی تفسیر یہ فرمائی کہ "ھو الطعام الذی یفسد من نہارہ کالثرید واللحم"[۷]

وعن جابر .... لیس علی خائن ولا منتھب ولا مختلس قطع ص۳۱۳

"خائن" جو کسی کی امانت واپس نہ کرے خیانت کبیرہ گناہ ہے، مگر اس میں قطع ید نہیں ہوتا "منتھب" و "مختلس" زبردستی چھیننے والا اور لوٹنے والا۔ یہ بھی گناہ ہے، مگر اس میں بھی قطع ید نہیں ہوگا۔

وعن بسر بن أرطاۃ .... لا تقطع الأیدی فی الغزو ص۳۱۴

اس حدیث کے دو مطلب ہیں۔

(۱) کوئی شخص جہاد میں مال غنیمت سے چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس کا بھی اس مال

---

[۱] مؤطا امام محمد ص۳۰۴۔ [۲] نصب الرایہ ج۳ ص۳۶۰۔ [۳] النہایہ ص۲۲۱ ج۱۔
[۴] ایضاً ص۱۵۲ ج۴۔ [۵] المغنی لابن قدامہ ص۲۵۸ ج۸۔
[۶] شامی ص۸۴ ج۴ [۷] نصب الرایہ ص۳۶۲ ج۲۔

میں حصہ ہے، اس لئے شبہ پیدا ہوگیا اور قاعدہ ہے "الحدود تندرأ بالشبھات" اس صورت میں اس کا ہاتھ بالکل نہیں کاٹا جائے گا۔ نہ سفر میں اور نہ واپس آکر۔

(۲) سفر جہاد میں ایسی چیز چرالی جس پر قطع ید ہوتا ہے اور وہ چیز مالِ غنیمت سے بھی نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ سفر میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ واپس آکر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ سفر میں ہاتھ نہ کاٹنے کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔ ایک یہ کہ سفر میں امیر نہیں ہوتا ہے امیر جیش جو ساتھ ہوتا ہے اس کو تنفیذ حدود کا اختیار نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں ہاتھ کاٹنے سے یہ اندیشہ ہے کہ کہیں کفار کی فوج کے ساتھ نہ مل جائے۔

عن أبي هريرة .... إن سرق فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله الخ ص۳۱۴۔

اس حدیث میں قطع کی ترتیب یہ بیان فرمائی ہے کہ چار مرتبہ سرقے میں چاروں ہاتھ، پاؤں کاٹ دیئے جائیں گے۔ اگلی حدیث میں یہ ہے کہ پانچویں مرتبہ قتل کر دیا جائے گا۔

احناف اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا دوسری مرتبہ بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اس کے بعد اگر چوری کرے تو اب قطع نہیں ہوگا۔ حبس کیا جائے گا اور پٹائی کی جائے گی، حتیٰ کہ توبہ کی علامات نمایاں ہونے لگیں۔ مالکیہ اور شافعیہ تیسری، چوتھی بار بھی قطع کے قائل ہیں[۱]۔

حنفیہ کی دلیل حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ حضرت علیؓ دو دفعہ کے بعد قطع کے قائل نہیں تھے[۲]۔ زیر بحث حدیث اور اس جیسی دوسری احادیث یا تو ضعیف ہیں۔ اگر صحیح ہیں تو سیاستہ پر محمول ہے۔ اس کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ بعض احادیث میں قتل کا حکم بھی ہے۔ حالانکہ جمہور میں سے کوئی سارق کے قتل کا قائل نہیں ہے۔

وعن أبي هريرة .... إذا سرق المملوك فبعه ولو بنش ص۳۱۴۔

"نش"، نصف اوقیہ کو کہتے ہیں۔ اس کی مقدار بیس دراہم ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ہر چیز کے نصف کو "نش" کہدیا جاتا ہے[۳]۔ یہاں مراد گھٹیا قیمت کی چیز ہے۔

مملوک اگر چوری کرلے تو جمہور اور ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا[۴]۔ اس حدیث میں اس کی بیع کا حکم ہے۔ یہ قطع ید کے منافی نہیں۔ قطع ید کے ساتھ بھی بیع ہوسکتی ہے۔

وعن ابن عمرؓ قال جاء رجل إلى عمر بغلام له فقال اقطع يده فإنه سرق الخ ص۳۱۴۔

خادم یا غلام اپنے سید کے مال سے چوری کرلے تو جمہور کے ہاں قطع ید نہیں ہوتا[۵] اس لئے کہ اس

---

[۱] شامی ص۱۰۴ ج ۴ والمغنی لابن قدامہ ص۲۶۴ ج ۸۔ [۲] نصب الرایہ ص۳۷۴ ج ۳۔ [۳] النہایۃ ص۵۶ ج ۵۔
[۴] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۲۶۷۔ [۵] ایضاً ص۲۷۵ ج ۸

کو آمد و رفت کی اجازت ہوتی ہے۔ لہٰذا احراز نہ پایا گیا۔ اور قطع ید کے لئے مال مسروقہ کا احراز ضروری ہے۔

وعن أبی ذر .... یا أباذر قلت لبیك یا رسول الله: الخ ص۳۱۴

نباش کے قطع ید کا حکم

"نباش" کفن چور کو کہتے ہیں۔ یہ اگر قبر سے کفن نکال لے تو قطع ید ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے؟

ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قطع کی دوسری شرائط موجود ہوں تو ہاتھ کاٹے جائیں گے۔ حنفیہ کے ہاں کفن چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے[1] البتہ تعزیراً پٹائی وغیرہ کی جائے گی۔

دلائل

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مروان کے پاس کچھ لوگ لائے گئے۔ جو کفن چوری کے جرم میں ملوث تھے۔ مروان نے قطع ید نہیں کیا، بلکہ پٹائی کی اور قید میں رکھا اور اس وقت صحابہ کرام کثرت سے موجود تھے۔ بعض روایات میں ہے "واصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم متوافرون" اور بعض میں ہے کہ اس نے صحابہؓ وفقہاءِ مدینہ سے مشورہ کے بعد یہ کاروائی کی تھی[2]

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سرقہ کی حقیقت یہ ہے کہ مال محرز کو خفیۃً لیا جائے اور قبر چونکہ حفاظت کا مقام نہیں ہے اور کفن یہاں بقصدِ حفاظت نہیں رکھا جاتا ہے اس لئے کامل احراز نہ پایا گیا۔ سرقہ کی حقیقت میں نقصان آجانے کی وجہ سے حد کا اسقاط ضروری ہے۔

حمادؒ کے قول کا مطلب

حماد بن ابی سلیمانؒ نے نباش کے قطع ید کو ثابت کرنے کیلئے ایک قیاس پیش فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قبر پر بیت (گھر) کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قبر بھی گھر ہے اور گھر سے اگر مال چوری کیا جائے تو قطع ید ہوتا ہے۔ لہٰذا قبر سے کفن نکالنے پر بھی قطع ہونا چاہئے۔ لیکن اس قیاس پر یہ اشکال ہے کہ صرف گھر ہونا قطع کے لئے کافی نہیں، بلکہ اصل مقصود تو احراز ہے، چنانچہ کھلے گھر سے چوری کر لی جائے تو قطع نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ اصل بنیاد احراز ہے نہ کہ گھر ہونا۔ اور قبر میں احراز نہیں ہے، لہٰذا قطع نہیں ہوگا۔

---

[1] المغنی لابن قدامۃ ج ۸ ص۲۷۲۔

[2] الجوہر النقی، بہامش السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۸ ص۲۶۸۔

باب حد الخمر ص ۳۱۵

اس باب کی روایات بظاہر کافی مضطرب معلوم ہوتی ہیں۔ ان کو حل کرنے کے لئے کئی امور بالترتیب لکھے جاتے ہیں۔

الأمر الأول سب سے پہلے اس باب میں وارد ہونے والی روایات کا مطالعہ ہو جانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ درج ذیل مضامین کی روایات اس باب میں وارد ہوئی ہیں۔

(۱) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں شرب خمر کی باقاعدہ حد جاری نہیں تھی، بلکہ جرید، نعال اور ہاتھوں وغیرہ سے کیف ما اتفق ضرب و توبیخ اور تبکیت پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔

(۲) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خلافت حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں بھی مقدار حد کی تعیین نہیں تھی۔

(۳) صحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے شرب خمر پر دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگائے[۱]

(۴) اسی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کے مشورہ سے حد شرب خمر اسی کوڑے مقرر فرمائے۔

(۵) مشکوٰۃ شریف کے اسی باب میں حدیث جابرؓ میں چوتھی بار شراب پینے پر قتل کا حکم دیا گیا ہے۔

(۶) فصل ثالث میں حضرت علیؓ کا یہ اثر مروی ہے کہ اگر حد خمر جاری کرتے ہوئے محدود کی موت واقع ہو جائے تو میں اس کی دیت ادا کر دوں گا۔

ان احادیث کو سامنے رکھ کر اب اس باب سے متعلق صرف وہ مسائل بیان کئے جاتے ہیں جن سے ان احادیث کے حل میں مدد ملے گی۔

الأمر الثاني ـــــــــ مقدار حد شرب خمر

حد شرب خمر کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شرب خمر کی حد "اسی کوڑے" ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ شرب خمر کی حد "چالیس کوڑے ہے"[۲]

---

[۱] صحیح مسلم ص۷۱ ج ۲۔ [۲] المغنی لابن قدامہ ص۳۰۷ ج ۸ والإنصاف ص۲۲۹ ج ۱۰۔

دلائل

امام شافعیؒ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جن میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضرت ابوبکرؓ کا چالیس کوڑے لگوانا مروی ہے جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت اُوپر "نمبر ۳" میں گزرچکی ہے۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) طبرانی کے معجم اوسط میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے: "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم جلد فی الخمر ثمانین"۔[۱]

(۲) شرح معانی الآثار[۲] اور مسند ابی یعلیٰ[۳] حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوع میں یہ الفاظ ہیں: "من شرب بُسقة خمر فاجلدوه ثمانین"۔

(۳) حضرت انسؓ کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ آپ نے دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگوائے تو اس سے معلوم ہوا کہ کل کوڑے اسی لگوائے تھے۔

(۴) اسی حدیث انسؓ کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہؓ کی موجودگی میں ان کے مشورہ سے اسی کوڑے مقرر فرمائے تھے۔ معلوم ہوا کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہوچکا ہے۔

جن احادیث سے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال فرمایا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ چونکہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے جریدتین یا نعلین سے کوڑے لگائے تھے، اس لئے کل اسی کوڑے ہوگئے۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے بھی اسی کوڑے لگانے کا یہی انداز اپنایا۔ بعد میں جب دوسرے صحابہؓ سے علم ہوا کہ آپ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ایک ہی نعل سے اسی کوڑے بھی لگوائے ہیں تو حضرت عمرؓ نے اس پر عمل فرمایا۔ غرضیکہ تمام ادوار میں کوڑے اسی ہی رہے ہیں۔ البتہ اسی کوڑے لگانے کے انداز دو رہے ہیں۔

الأمر الثالث ـــــ شرب خمر کی حد ہے یا تعزیر؟

آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے اور صحابہ اکرام سے شارب خمر کی ضرب اور تجلید تو ثابت ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ بحث یہ ہے کہ یہ ضرب حد ہے یا تعزیر؟ جمہور فقہاء کا مذہب تو یہی ہے کہ یہ حد تھی البتہ بعض علماء اس بات کے قائل بھی ہوئے ہیں کہ یہ حد نہیں۔ بلکہ تعزیر ہے۔ پہلی رائے کے مطابق اس کی مقدار میں رأی الإمام کا دخل نہیں ہوگا۔ دوسری رائے کے مطابق ہوگا۔

---

[۱] نصب الرایہ ص ۳۵۲ ج ۳۔

[۲] شرح معانی الآثار للطحاوی ص ۸۰ ج ۲۔ [۳] زیلعی ص ۳۵۲ ج ۳۔ [۴] اوجز المسالک ج ۱۳۔

جو حضرات حد کی نفی کر کے تعزیر ہونے کے قائل ہیں وہ بہت سی روایات سے استیناس کرتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے مسلک کے مطابق ان روایات کو حل کرنا ضروری ہے۔ یہاں صرف مشکوٰۃ کی ان روایات پر مختصراً کلام کیا جاتا ہے، جن سے بظاہر حد ہونے کی نفی ہوتی ہے۔

(۱) ـــــ حضرت انس رضؓ، سائب بن یزید رضؓ، عبدالرحمٰن بن الأزہر رضؓ اور حضرت ابوہریرۃ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شارب خمر کی مختلف انداز سے پٹائی اور تبکیت کی گئی ہے۔ ضرب کی کوئی مقدار مقرر نہیں کی گئی۔ یہ تعزیر ہونے کی علامت ہے، اگر حد ہوتی تو ضرب کی مقدار اور انداز مقرر کیا جاتا۔ بلکہ حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیث میں یہاں تک ہے کہ شربِ خمر کی حد سے تجاوز فرمایا ہے۔ حالانکہ حد ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ساقط نہیں کیا جاتا ہے۔

ایسی روایات کی توجیہ دو طرح سے کی جاسکتی ہے:

(۱) یہ روایات حد خمر کے نزول سے پہلے کی ہیں۔

(۲) یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کبھی کسی کا شراب پینا شہادت شرعیہ سے ثابت نہ ہوا تو ایسے حالات میں یا تو آپ نے اس کو چھوڑ دیا۔ یا آپ نے حد ساقط فرما کر صرف تعزیر پر اکتفاء فرمایا۔

(۲) ـــــ فصل ثالث میں حضرت علی رضؓ کا اثر ہے کہ "حد خمر میں اگر محدود مر جائے تو میں اس کی دیت دوں گا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کوئی سنت جاری نہیں فرمائی، یعنی اس کی مقدار مقرر نہیں فرمائی۔ یعنی اس کی مقدار نہیں فرمائی۔ اس اثر سے معلوم ہوا کہ آپ نے شرب خمر کے لئے کوئی مقدار مقرر نہیں فرمائی۔ بعد میں اس کو جاری کیا ہے ابن ماجہ کی روایت میں لفظ ہے: "وانما هو شئ جعلناه نحن"[۱] جس کی تعیین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمائی اسی کو حد کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس اثر کی توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت علی رضؓ اسی کے عدد کو غیر ثابت قرار نہیں دینا چاہتے، بلکہ اسی کوڑے ایک ہی کوڑے کے ساتھ مارنے کو غیر ثابت قرار دے رہے ہیں۔ غرضیکہ اس اثر کا تعلق کوڑے لگانے کے انداز سے ہے۔ کوڑوں کی تعداد سے نہیں۔

الأمر الرابع ـــــ شاربِ خمر کے قتل کا حکم

حضرت جابر رضؓ کی حدیث میں چوتھی بار شراب پینے پر قتل کا حکم ہے۔ ملا علی القاریؒ نے فرمایا کہ قدیماً و حدیثاً کوئی بھی شارب خمر کے قتل کا قائل نہیں ہے[۲] البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ایک قول چوتھی بار یا پانچویں بار وجوبِ قتل کا بھی نقل فرمایا ہے۔

---

[۱] ابن ماجہ ص۱۸۸۔ [۲] مرقات ص۱۰۱ ج ۷۔

مگر خود ہی اس قول کو شاذ قرار دیا ہے۔ حاصل یہ کہ شارب خمر کے قتل کے وجوب کا کوئی معتد بہ قول سلف میں نہیں ملتا۔ حدیث جابر میں جہاں قتل کا حکم ہے وہاں یہ بھی ہے کہ ایک شخص کو جو چوتھی بار لایا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل نہیں فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یا تو پہلا امر منسوخ ہو چکا ہے یا پہلا امر تہدید اور وعید شدید پر محمول تھا۔

الأمر الخامس ـــــــ ایک اشکال کا حل

حضرت سائب بن یزیدؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور میں شارب خمر پر باقاعدہ حد جاری نہیں کی جاتی تھی، حضرت عمرؓ کے آخری دور میں چالیس کوڑے حد کا آغاز ہوا۔ پھر جب فسق بڑھ گیا تو اسی کوڑے کا آغاز ہوا اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ جیسی شخصیت نے اپنی طرف سے ایک حد کا اضافہ فرما دیا جس کا عہد نبوت اور عہد خلافت ابی بکرؓ میں ثبوت نہیں ملتا۔ پھر حد پہلے چالیس کوڑے مقرر ہوئے پھر کثرت فسق کی بنا پر اسی کوڑے کر دیئے گئے۔ حالانکہ فسق کی کمی بیشی کی وجہ سے تعزیر کی مقدار تو متاثر ہو سکتی ہے۔ حدود کی مقدار میں اس بنا پر کمی بیشی نہیں ہوا کرتی۔ تو اس کا کیا مطلب ہوا "حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين"؟

اس کا حل یہ ہے کہ شارب خمر کے بارے میں مختلف ادوار میں جو مختلف معاملات کا ذکر کیا گیا ہے اس کا منشا یہ نہیں کہ ان ادوار میں شارب خمر کے احکام میں تغیر و تبدل ہوتا رہا ہے، بلکہ احکام تو ایک ہی رہے، مگر حالات کے بدلنے سے ان کے انطباق و نفاذ کی صورتیں بدلتی رہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور تک غلبۂ اصلاح کی وجہ سے شرب خمر کے واقعات کم رونما ہوتے تھے۔ اکا، دکا واقعات جو سامنے آتے تو عام طور پر ان کا شرعی ثبوت پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا تھا، اس لئے اب تک زیادہ تر واقعات میں تعزیر کی نوبت آتی تھی، گو کبھی کبھی حد نافذ ہونے کا موقع بھی آتا رہا۔ (جیسا کہ دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے) پھر حالات میں تبدیلی ہوئی، شرب خمر کا شرعی ثبوت مہیا ہونے کے مواقع میسر آنے لگے۔ تو اب زیادہ تر حد نافذ ہونے کی نوبت آنے لگی۔ اور حد اسی کوڑے ہی ہوتی تھی مگر اس کا انداز وہی رہا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زیادہ اپنایا تھا کہ دو چھڑیوں سے چالیس کوڑے لگا دیئے جاتے۔ لیکن جب فسق کا زیادہ شیوع ہوا تو مزید تادیب کے لئے اسی کوڑے لگانے کا انداز بدل دیا گیا۔ اور ایک ہی چھڑی سے اسی کوڑے لگانے کا آغاز ہوا۔

لہ اوجز المسالک ص۳۳۶ ج ۱۳۔

باب التعزیر ص۳۱۶

عن أبی بردة بن نیار .... لا یجلد فوق عشر جلدات إلا فی حد الخ ص۳۱۶

تعزیر کا معنیٰ تعزیر کا لفظ تادیب کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، چاہے ضرب سے ہو یا غیر ضرب سے[۱]۔ اس کا اصل معنیٰ منع کرنا ہے، چونکہ تادیب کے ذریعہ بھی کسی کو جرم کا عادی ہونے سے روکا جاتا ہے، اس لئے اس پر بھی تعزیر کا اطلاق ہوا[۲] فقہاء کے ہاں تعزیر ایسی سزا کو کہا جاتا ہے جس کی مقدار شرعاً مقرر نہ ہو۔

مقدار تعزیر تعزیر میں زیادہ سے زیادہ کتنے کوڑے لگائے جا سکتے ہیں۔ اس میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ تعزیر میں دس کوڑے سے زیادہ لگانا جائز نہیں۔ حنفیہ شافعیہ کے ہاں دس سے زیادہ کوڑے بھی لگائے جا سکتے ہیں۔ پھر زیادہ کی مقدار میں ان کا آپس میں اختلاف ہے۔ طرفین کے ہاں زیادہ سے زیادہ (۳۹) انتالیس کوڑے اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں پچھتر کوڑے لگائے جا سکتے ہیں[۳]۔

یہ حدیث بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے اس لئے کہ اس میں فرمایا کہ دس سے زیادہ کوڑے صرف حد میں لگائے جا سکتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حد سے مراد "اصطلاحی حد" نہیں۔ بلکہ مطلقاً معصیت اور کبائر مراد ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ کبائر کے علاوہ کسی جرم میں سزا دس کوڑوں سے زیادہ نہ دی جائے[۴]۔ مطلقاً تعزیر میں دس سے زیادتی کو منع نہیں کیا گیا، یہ کیسے ہو سکتا ہے، جبکہ فصل ثانی کی حدیث ابن عباس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود "فاضربوہ عشرین" کا حکم فرمایا ہے۔

باب بیان الخمر ووعید شاربها ص۳۱۷

اشربہ کی اقسام اشربہ میں سے چار اقسام حرام ہیں۔

---

[۱] شامی ص۵۹ ج۴۔ [۲] النهایة ص۲۲۸ ج۳ [۳] المغنی ص۳۲۴ ج۸، شامی ص۶۱ ج۴۔

[۴] یہ جواب حافظؒ نے فتح الباری ص۱۷۸ ج۱۲ میں نقل فرمایا ہے۔

(۱) خمر (۲) طلاء عصیر العنب اذا طبخ حتیٰ ذَھَبَ اَقَلّ مِن ثُلثین۔ (۳) نقیع التمر (۴) نقیع الزبیب خمر کے بارے میں کئی امور یاد رکھنا ضروری ہیں۔ (۱) ماہیۃ خمر انگوروں کا کچا شیرہ جس کو پڑے پڑے جوش آنے لگ جائے اور گاڑھا ہوجائے اور جھاگ بھی پھینکنے لگ جائے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے۔ (۲) امام صاحب فرماتے ہیں جب جوش مارے اور گاڑھا ہوجائے اور جھاگ پھینکے تو اس پر خمر کا حکم لگایا جائے گا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ہے کہ اذا غلا و اشتد شرط ہے اور قذف بالزبد ضروری نہیں قذف بالزبد سے پہلے غلیان اور اشتداد کے وقت خمر کا حکم لگایا جائے گا۔ امام محمد کے نزدیک بھی یہی شرطیں ضروری ہیں خمر کا حکم لگانے کے لئے (۳) یہ خمر نجس العین ہے۔ (۴) اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہے سب احناف کے نزدیک (۵) اس کا مستحل کافر ہے۔ (۶) اس کے پینے والے پر حد لگے گی خواہ ایک ہی قطرہ پی لے حد لگنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اتنی پی لے جس سے نشہ چڑھ جائے۔ (۷) خمر کا ایک گھونٹ پینا بھی حرام ہے طلاء اس کو کہتے ہیں کہ انگوروں کا شیرہ پکایا جائے اور دو ثلث سے کم جلا جائے۔ عصیر العنب اذا طبخ حتیٰ ذہب اقل من ثلثین اور اگر اس کو منصف کیا جاتا ہے یہ بھی اس کی قسم ہے نقیع الزبیب عصیر الزبیب اذا غلا و اشتد و قذف بالزبد یہ تعریف امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اذا غلا و اشتد ہے۔ نقیع التمر عصیر الرطب اذا غلا و اشتدّ و قذف بالزبد یہ تعریف امام صاحب کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک تعریف یہ ہے اِذَا غلا و اشتد یہ اس کی حقیقت ہے اس تمر سے مراد رطب ہے عام طور پر لفظ تمر کا بولا جاتا ہے یہ چاروں حرام ہیں لیکن فرق یہ ہے۔ (۱) خمر کی حرمت قطعی ہے اور باقی تینوں کی ظنی ہے۔ (۲) اگر کوئی حرمت خمر کا انکار کرے تو وہ کافر ہے باقیوں کا انکار کرنے والا فاسق ہے۔ (۳) خمر کا ایک گھونٹ پی لیا جائے چاہے اس سے نشہ نہ بھی چڑھے تب بھی اس کے پینے والے کو حد لگ جائے گی اور باقیوں کی اتنی مقدار پی لے کہ جس سے نشہ چڑھ جائے تو حد لگے گی اگر باقیوں کا ایک آدھ گھونٹ پی لیا تو حد نہیں لگے گی۔ یہ فرق حد کے لگنے یا نہ لگنے کے اعتبار سے ہے وگرنہ تو چاروں حرمت کے لحاظ سے برابر ہیں یعنی پینا ایک گھونٹ بھی حرام ہے۔

انبذہ مسکرہ کا حکم

ان چاروں کے علاوہ اور مسکرات بھی تیار کی جاتی ہیں۔ ان کو کبھی انبذہ اور کبھی کچھ اور کہہ دیتے ہیں ان چاروں کے علاوہ کسی چیز کے پینے میں جب سکر آجائے تو ان کا حکم یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک سکر کی حالت میں مطلقاً حرام ہیں شیخین یعنی امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا پینا دو حال سے خالی نہیں قلیل پیا جائے گا یا کثیر یعنی اتنی مقدار پیا کہ نشہ چڑھ گیا اور قلیل یہ ہے کہ اتنی مقدار میں پیا کہ نشہ نہیں چڑھا اگر مقدار کثیر پیا تو مطلقاً حرام ہے اگر مقدار قلیل پیا تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ علیٰ قصد التقوی یعنی عبادت کی طاقت کے لئے پیتا ہے۔ دوسری یہ کہ عیاشی کے طور پر پیتا ہے تو پہلی صورت حلال اور دوسری حرام ہے خمر کی نجاست کا غلیظہ ہونا تو بالاتفاق ہے باقیوں کی نجاست غلیظہ اور خفیفہ ہونے میں روایات مختلف ہیں اس بحث کا تعلق روایات کتب

کے ساتھ ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور شیخین صرف عصیر العنب پر خمر کا اطلاق کرتے ہیں ائمہ ثلاثہ اور امام محمد کی دلیل ابن عمر کی روایت ہے کل مسکر خمرٌ وکل خمرٍ مسکر حرام۔

احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہاں حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یہاں لغت بیان کرنی مقصود نہیں وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہاں یہ بیان کر رہے ہے کہ لغوی طور پر ہر مسکر کو خمر کہا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہر مسکر شریعۃ میں حرام ہے یعنی مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حکم المسکر کحکم الخمر۔ ائمہ لغت کا تقریباً اتفاق ہے کہ حقیقتاً خمر عصیر العنب الخ کو کہتے ہیں۔ جملہ انبذہ کے حرمت کے قائلین کی دلیل۔ عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل مسکر حرام اسکر الفرق مینہ فملأ الکف منہ حرام وفی روایت الحسوۃ منہ حرام شیخین کی دلیل۔ (۱) یہ ہے کہ طحاوی اور مؤطا امام مالک میں آثار صحابہ ہیں کہ قلیل مقدار کا پانی انبذہ میں سے علی تقوی پینا جائز ہے ان آثار صحابہ سے تخصیص نہ کریں تو پھر مطلب یہ ہوا کہ العیاذ باللہ صحابہ حرام کا ارتکاب کرتے تھے۔ حالانکہ کل صحابہ عادل ہیں لہذا آثار کی رُو سے تخصیص ہے نہ کہ کسی اور وجہ اور دلیل سے۔ (۲) ابوداؤد کے ص۵۲ باب فی الاوعیہ میں وفد عبد القیس کی حدیث ہے اس میں چار برتنوں سے نہی ہے اس کے بعد فرمایا اشربوا فی الجلد الموکع علیہ فان اشتد فاکسروہ بالماء فان اعیاکم فاہریقوہ الخ۔ اس سے ثابت ہوا کہ مشکیزہ کے اندر اگر نبیذ مسکر ہے اور اس میں پانی ڈالا گیا اور پانی ڈالنے کی وجہ سے اس کا سکر ختم ہو گیا تو اس کا پینا جائز ہے معلوم ہوا کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ شراب کا حکم اور ہے اور ان اشربہ اربعہ کا حکم اور ہے۔ حافظ ابن حجر نے یہاں اشتداد سے مراد کچھ گاڑھا ہونا لیا ہے سُکر کا آجانا مراد نہیں لیکن یہ تاویل باطل ہے۔

وعن ابی قتادہ .... نھی عن خلیط التمر والبسر وعن خلیط الزبیب الخ ص۳۱۷۔

اس حدیث میں الگ الگ نبیذ بنانے کی اجازت ہے اور ملا کر خلیط بنانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس نہی میں دو حکمتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ملا کر نبیذ بنایا جائے تو وہ مسکر جلدی ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ نہی کراہت تنزیہیہ پر محمول ہوگی۔ اور یہ نہی اب بھی باقی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حالات تنگ تھے اس لئے ملا کر نبیذ بنانے سے منع کر دیا تاکہ زیادہ خوراک نبیذ میں استعمال نہ ہو۔ اس تقریر کے مطابق اب یہ نہی منسوخ ہے۔

کتاب الامارۃ والقضاء

الإمارۃ۔ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ اس کا معنیٰ امیر بنانا۔ ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ اس کا معنیٰ "علامت" ہوتا ہے۔

رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا حکیمانہ مزاج مبارک یہ ہے کہ جہاں بھی انسانوں کا آپس میں دوطرفہ حقوق کا تعلق ہوتا ہے وہاں ہر جانب کو اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ وہ دوسرے کے حقوق کی ادائیگی کا اہتمام کرے۔ اور اپنے حقوق کی وصولیابی میں رواداری سے کام لے۔ اس حکمتِ بالغہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جانبین میں ادائیگی حقوق کا اہتمام اور آپس میں محبت وانس کی خوشگوار فضا پیدا ہوتی ہے۔ معاشرہ امن وامان اور صلاح کا گہوارہ بن جاتا ہے۔ اس کے برعکس شرپسند اور فساد انگیز لوگوں کا شیوہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر جانب کو اکساتے ہیں کہ تمہارے حقوق غصب ہورہے ہیں۔ جس کے نتیجے میں ہر شخص یہ بھول جاتا ہے کہ میں نے بھی کسی کے کچھ حقوق ادا کرنے ہیں۔ اپنے چند حقوق کی خود تجویز کردہ فہرست لے کر ہر شخص دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتا ہے۔ مگر اس طریق کار سے کسی کو حقوق تو کیا ملتے پورا معاشرہ بدامنی وخانہ جنگی کا شکار ہوجاتا ہے۔ باہمی کشمکش اور طبقاتی جنگوں کی فضاء پیدا ہوجاتی ہے۔

سلطان (امیرِ وقت) اور عوام محکومین میں بھی دوطرفہ حقوق کا نہایت نازک تعلق ہوتا ہے۔ یہاں بھی حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا وہی حکیمانہ انداز ہے کہ امراء وسلاطین کو اس بات کی طرف توجہ دلائی ہے کہ عوام کے حقوق کا پورا لحاظ رکھیں۔ اگر عوام کی طرف سے تکالیف کا سامنا ہو تو شاہی حلم کا مظاہرہ کریں۔ دوسری طرف عوام کو یہ فرمایا کہ جائز امور کی حد تک امراء کی مکمل اطاعت کی جائے۔ اگر ان کی طرف سے ناگوار حالات پیش آئیں تو صبر وتحمل سے کام لیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ جب بھی دونوں طرف سے آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ان ارشادات کا پاس رکھا گیا ہے۔ تو قوموں میں خوشحالیاں پیدا ہوئی ہیں۔ اور ان اصولوں کو چھوڑ کر کسی نے بدامنی اور شروفساد کے علاوہ اور کچھ نہیں کمایا۔

اس باب میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی وہ احادیث زیادہ تر پیش کی گئی ہیں، جن میں عوام کے ذمہ امراء کے حقوق بیان ہوئے ہیں۔ امراء کے ذمہ عوام کے حقوق سے متعلقہ احادیث دوسرے مقامات پر ذکر ہوئی ہیں۔ انمیں سے کافی احادیث آئندہ "باب ما علی الولاۃ من التیسیر" میں بھی آئیں گی۔

باب کی احادیث کی تشریح تو ترجمہ کے دوران ہو چکی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے امراء کے ساتھ معاملات کے بارے میں جو ہدایات ارشاد فرمائی ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا خلاصہ پیش کر دیا جائے۔

(۱) امیر کی امارت جب شرعی طریقے سے نافذ ہو جائے تو جائز امور میں اس کی اطاعت ضروری ہے، البتہ ناجائز بات کا حکم دے تو اس کی بات ماننا جائز نہیں۔ جائز امور میں اطاعتِ امیر کے لازم ہونے پر علامہ نووی نے اجماع نقل فرمایا ہے۔[۱]

(۲) جب کسی امیر میں شرائط امارت موجود ہوں اور اس کی امارت متحقق ہو جائے تو اب اس کی امارت سے بغاوت یا منازعت جائز نہیں۔ البتہ اس کی طرف سے "کفر بواح" سامنے آجائے تو اب منازعت جائز ہے۔ "بواح" سے مراد ظاہر ہے۔ یعنی کھلم کھلا اس کی حکومت سے اسلام کا نقصان ہو رہا ہو اور کفر کا فائدہ۔

(۳) امیر کی طرف سے اگر ظلم کے ناگوار واقعات پیش آئیں تو بھی جائز امور کی اطاعت کر کے اس کا حق ادا کرتے رہو۔ اور اپنے حقوق اللہ تعالےٰ سے مانگو۔

(۴) جب تک امیر اسلام کے اہم احکام نماز وغیرہ کا پابند ہے، مگر اس سے معاصی کا ظہور بھی ہو جاتا ہو تو بھی جائز امور میں اس کی اطاعت کرتے رہنے میں ہی امن و امان قائم رہنے کی توقع ہے۔

(۵) امیر کی طرف سے اگر خلاف شرع قبیح حرکات سرزد ہوں تو قلبی طور پر اس کو بُرا سمجھنا، مناسب انداز میں اس کی اصلاح کی تدابیر سوچتے رہنا ضروری ہے۔ جو شخص قلباً یا عملاً اس کی ان حرکات میں شریک ہو گا اس سے بھی عند اللہ مواخذہ ہوگا۔

(۶) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں پر کسی امیر یا امام کا مقرر کرنا فرض اور ضروری ہے اس کی کچھ تفصیل یہ ہے کہ اسلامی فرائض و احکام کچھ تو ایسے ہیں جو انفرادی طور پر کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً نماز، روزہ حج وغیرہ۔ بہت سے قطعی احکام ایسے بھی ہیں جن کو کوئی فردِ واحد یا غیر منظم جماعت ادا نہیں کر سکتی، ان کے لئے ایک با اقتدار حکومت ضروری ہے۔ مثلاً اقامتِ حدودِ شرعیہ، جہاد، سرحدوں کی حفاظت وغیرہ۔ عقلی طور پر ایسے فرائض کی ادائیگی کے لئے "نصب امام" کا ضروری ہونا واضح ہے۔ اور شرعی طور پر بھی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے "من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" جیسے ارشادات سے بھی نصب امام کی تاکید معلوم ہوتی ہے اور صحابۂ کرام کا اجماعی عمل بھی اس کی ضرورت پر شاہد ہے۔

---

[۱] شرح مسلم للنووی ص ۱۲۴ ج ۲۔

لیکن نصب امام کی فرضیت کو معلوم کرنے کے ساتھ، ساتھ شریعت کا یہ مسلمہ اصول بھی ذہن میں رہنا چاہیئے کہ اسلام کے تمام احکام قدرت و استطاعت کے ساتھ مقید ہیں۔ قرآن کریم کی آیت "لا یکلف اللہ نفسًا إلا وسعها" سے یہ اصول ماخوذ ہے۔ لہٰذا جب اسلامی امیر مقرر نہ ہو، مگر مسلمانوں کو قدرت ہے کہ وہ فتنہ و فساد کے بغیر اس مقصد میں کامیاب ہو جائیں گے تو ان کو چاہیئے کہ اس کی کوشش کریں۔ لیکن جب تک کامیابی کے نمایاں آثار نہ ہوں، بلکہ مسلمانوں میں قتل و خونریزی اور فتنہ و فساد واقع ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسے موقعہ پر مسلمانوں کو چاہیئے کہ افراد سازی اور امداد قوت پر حسب استطاعت اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ تاکہ نصب امام کے لئے فضاء ہموار ہو سکے۔

(۷) ایک امام کی امارت پر جب بیعت تام ہو جائے اور اس میں ولایت کی اہلیت بھی ہو تو دوسرے کے مطالبۂ بیعت کرنا یا دوسرے کی امارت پر بیعت کرنا جائز نہیں۔ اگر دوسری بیعت ہو بھی جائے تو وہ معتبر نہیں ہوگی۔ اور بعض روایات میں جو دوسرے خلیفہ کو قتل کر دینا کا حکم ہے یا تو اس سے مراد ابطال بیعت ہے۔ یا مطلب ہے کہ جب بغیر قتل کے اس کا شر دفع نہ ہو سکتا ہو تو قتل کی اجازت ہے۔

(۸) امارت کا خود مطالبہ کرنا مستحسن نہیں ہے۔

(۹) حدیث ابی بکرۃؓ سے معلوم ہوا کہ عورت کی ولایت و امارت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں انتہائی ناپسندیدہ ہے۔

باب الأقضية والشهادات ص۳۲۶

وعن ابن عباس .... قضى بيمين وشاهد ص۳۲۷

اس حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ایک گواہ اور اس کے ساتھ مدعی کی یمین ہو تو اس بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ گو اس میں تصریح نہیں ہے کہ یمین مدعی سے لی گئی، مگر بعض روایات میں اس کی بھی تصریح موجود ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف ہوا ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کے خلاف فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کے حلف کا کوئی اعتبار نہیں۔ مدعی اگر نصاب شہادت کی تکمیل نہ کر سکے تو حلف مدعیٰ علیہ سے لیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کے ہاں بعض معاملات میں ایک شاہد کے ہوتے ہوئے مدعی کا حلف اس کے ساتھ ملا کر مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے[1]

---

[1] اوجز المسالک ص۱۱۱ ج ۱۲۔

دلائل

زیر بحث حدیث سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے لئے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ بعض روایات میں یمین کے ساتھ مدعی کی تصریح بھی ہے۔ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) قرآن پاک نے شہادت کا نصاب دو بیان کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: "واستشہدوا شہیدین من رجالکم" الآیۃ "وأشہدوا ذوی عدل منکم" ایک گواہ اور یمین کے ساتھ فیصلہ کرنا اس نص کے خلاف ہے۔

(۲) شریعت کا مسلّمہ اصول ہے جو احادیث میں مروی ہے۔ "البیّنۃ علی المدعی والیمین علی من أنکر" اس میں وظیفہ تقسیم کر دیا گیا ہے کہ گواہ پیش کرنا مدعی کا وظیفہ ہے اور یمین مدعیٰ کا وظیفہ ہے۔ مدعی سے یمین کا مطالبہ کرنا اس مسلّمہ اصول کے خلاف ہے۔

(۳) صحیحین وغیرہ میں اشعث بن قیس کی حدیث ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مخاصمہ فرمایا تو آپ نے ارشاد فرمایا "شاھداك أو یمینہ" اس میں بھی اصول بیان فرمایا کہ گواہ دو ہونے چاہئیں۔ ایک کافی نہیں۔ ورنہ مدعیٰ علیہ کے حلف پر فیصلہ ہوگا۔

(۴) زہریؒ سے قضاء بیمین وشاہد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "ھی بدعۃ" اور بعض روایات میں ہے۔ "ھٰذا شئ أحدثہ الناس لا بد من شاھدین" [1]

زیرِ بحث حدیث کا جواب

جن روایات میں مدعی سے یمین لینے کی تصریح نہیں، ان کا محمل تو یہ ہے کہ چونکہ مدعی صرف ایک گواہ پیش کر سکا، دوسرا گواہ پیش کرنے سے عاجز آگیا اس لئے آپ نے مدعیٰ علیہ سے یمین لے کر فیصلہ فرما دیا، البتہ جن روایات میں مدعی سے یمین لینے کی تصریح ہے ان کا محمل یہ ہے کہ بطور مصالحت کے آپ نے ایسا فرمایا ہوگا۔ آپ کا یہ فعل باقاعدہ قضا کے طور پر نہیں تھا۔

وعن جابر بن عبد اللہ أن رجلین تداعیا دابۃ فأقام کل واحد منھما البینۃ الخ ص۳۲۷

اگر دو آدمی ایک چیز کی ملک کا دعویٰ کریں اور دونوں اپنے، اپنے دعوے پر بینہ قائم کر دیں تو کس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا؟ اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) دونوں محض ملکِ مطلق کا دعویٰ کر رہے ہوں۔ سببِ ملک ان میں سے کوئی نہ بیان کر رہا ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں صاحبِ ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ حنفیہ کے ہاں خارج

---

[1] الجوہر النقی بہامش البیہقی ص۱۷۵ ج۱۰۔

(غیر صاحب ید) کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

(۲) ان دونوں نے ملکِ مطلق کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ دونوں ملک کا ایسا سبب بیان کرتے ہیں جو منکرر نہیں ہوتا. مثلاً یہ کہ یہ جانور یا غلام وغیرہ میرے ہاں پیدا ہوا ہے. نتاج اور ولادت ایسی چیز ہے جس کا تکرار ممکن نہیں. یا مثلاً کپڑے کے بارے میں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس کو میں نے بُنا ہے. کپڑے کا "نسج" بھی ایسا سبب ہے جو متکرر نہیں ہوتا. اس صورت میں بالاتفاق صاحبِ ید کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا.

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی گواہ پیش کردیں تو ان میں سے جس کے گواہ مثبت زیادہ ہوں اس کو ترجیح دی جاتی ہے. جب صاحبِ ید اور خارج دونوں نے گواہ پیش کردیئے تو خارج کے گواہوں نے اثبات زیادہ کیا ہے. اس لئے کہ اس کے گواہ ملکِ مطلق ثابت کررہے ہیں. جبکہ صاحبِ ید کے لئے ملک مطلق تو اس کے ید نے ہی ثابت کر دیا ہے، لہٰذا گواہوں نے کوئی نئی بات ثابت نہیں کی. حاصل یہ کہ چونکہ خارج کے گواہوں میں اثبات کی شان زیادہ ہے، اس لئے اس کے گواہوں کو ترجیح دی گئی ہے اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دوسری صورت میں بھی خارج کے بینہ کو ترجیح دی جاتی، مگر احناف نے زیرِ بحث حدیث کی وجہ سے اس صورت میں قیاس کو ترک کرکے استحساناً صاحبِ ید کے حق کے گواہوں کو ترجیح دی ہے[۱]

وعن ابی موسیٰ الاشعری أن رجلین ادعیا بعیراً الخ ص۳۲۷

اگر دو آدمی کسی چیز کا دعویٰ کریں اور ان میں سے کسی کو ید حاصل نہ ہو اور دونوں اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کردیں تو احناف کے ہاں وہ چیز دونوں کو نصف، نصف دینے کا فیصلہ کیا جائے گا[۲]

امام مالک اور امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرکے جس کا قرعہ نکلے گا اس سے یمین لی جائے گی اور وہ ساری چیز اسی کو دے دی جائے گی. امام احمد اور امام شافعیؒ کی ایک روایت احناف کی طرح بھی ہے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ قرعہ اندازی سے جس کا نام نکلے اس کے بینہ کو ترجیح دی جائے گی.[۳]

حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی حدیث احناف کی دلیل ہے. اس سے اگلی حدیث ابی ہریرۃؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استہام (قرعہ اندازی) کا حکم دیا ہے. فصل اول کی آخری حدیث کا مفہوم تقریباً یہی ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف اتنی بات مذکور ہے کہ آپ نے استہام کا حکم دیا، لیکن یہ

[۱] المبسوط للسرخسی ص۶۴ ج ۱۷. [۲] الهدایۃ ج ۳ ص۲۱۶.
[۳] المغنی لابن قدامہ ص۲۸۷ ج ۹.

تفصیل مذکور نہیں کہ استہام کس مقصد کے لئے ہوا۔ ہوسکتا ہے کہ چونکہ دونوں کے پاس بینہ نہیں تھے، اس لئے اب دونوں سے حلف لینا تھا۔ پہلے کس سے حلف لیا جائے اس کے لئے قرعہ اندازی کی گئی ہو۔ اور یہ احناف کے مسلک کے خلاف نہیں ـــــــ ملا علی القاریؒ نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ استہام یہاں اقتراع کے معنیٰ میں نہیں، بلکہ اقتسام کے معنیٰ میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھاکر اس کو آپس میں تقسیم کرلو کیونکہ بینہ تم میں سے کسی کے پاس نہیں ہیں۔ [1]

وعن عائشة ...... لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة الخ ص۳۲۸

اس حدیث میں اور اس کے بعد والی دو حدیثوں میں ان لوگوں کا ذکر ہے جن کی شہادت صحیح نہیں ہوتی۔ وہ یہ ہیں۔

(۱) خائن اور خائنہ، وہ مرد و عورت جس کی خیانت لوگوں کی امانات میں معروف ہو۔ یا مطلقاً فاسق مُراد ہے۔

(۲) مجلود حدًا: اس حد سے مراد حد قذف ہے۔ قاذف پر جب حد قذف جاری ہو جائے تو اس کے بعد اس کی شہادت نافذ نہیں ہوتی۔

(۳) ذو غمر: یعنی جو شخص کسی کا واضح طور پر دشمن ہو تو اس کی شہادت دوسرے دشمن کے خلاف صحیح نہیں ہوگی۔

(۴) ظنین فی ولاء و قرابة: جو عتاق یا نسب میں کسی کی طرف جھوٹی نسبت کرتا ہو تو چونکہ اس کا کذب واضح ہو چکا ہے اس لئے اس کی شہادت صحیح نہیں۔

(۵) قانع مع اہل البیت: اس سے مُراد ہر ایسا شخص ہے جو کسی کے نفقہ اور عیال میں ہو۔ ایسے شخص اگر اپنے سرپرست کے حق میں گواہی دے گا تو اس کا نفع اس کو بھی ہوگا اس لئے اس کے حق میں اس کی شہادت صحیح نہیں۔

(۶) شهادة البدوي على صاحب القرية | "بدوی" سے مُراد ایسے لوگ ہیں جو کسی خاص جگہ مقیم نہیں ہوتے، بلکہ خیموں وغیرہ میں رہ کر گزارا کرتے ہیں۔ "صاحب القریۃ" ایسے آدمی جو کسی خاص جگہ گھر میں مقیم ہوتے ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ بدوی میں اگر شرائطِ شہادت موجود

[1] مرقاۃ ص۲۵۸ ج ۷۔

ہوں تو اس کی گواہی صاحبِ قریہ کے خلاف مقبول ہے۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ "جراح" کے علاوہ دوسرے معاملات بدوی کی شہادت صاحبِ قریہ کے خلاف معتبر نہیں [1]

زیرِ بحث حدیث کا مطلب

حدیث ابی ہریرۃؓ "شہادۃ البدوی علی صاحب القریۃ" کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کی کئی توجیہات کی گئی ہیں۔ ان میں سے سب سے اچھی توجیہ وہ ہے جو "اعلاء السنن" میں امام ابوبکر الجصاصؒ سے نقل کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک میں شہادت کے سلسلے میں حکم مطلق ہے۔ بدوی اور قروی کا کوئی فرق نہیں ہے۔ مثلاً "واستشهدوا شهيدين من رجالكم" اور "ممن ترضون من الشهداء" اور "وأشهدوا ذوي عدل منكم" یہ آیات قروی اور بدوی دونوں کو شامل ہیں۔ لہٰذا بدوی میں جب شرائطِ شہادت مکمل ہوں تو اس کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ اور حدیث میں یہ توجیہ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی خاص اعرابی کی شہادت کو شرائطِ شہادت نہ ہونے کی وجہ سے رد فرمایا ہو، راوی نے اس کو بطور ضابطہ کے نقل فرما دیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہو جبکہ أعراب میں کفر و شرک اور نفاق غالب تھا، جب کسی اعرابی کے ایمان کا یقین ہوگا تو اس کی شہادت رد کرنے کا کوئی جواز نہیں [2]

---

[1] المغنی ص۱۶۷ ج ۹۔

[2] احکام القرآن للجصاص ص۵۰۰ ج ۱ تحت الآیۃ "إذا تداينتم بدين"۔

کتاب الجہاد

"جہاد" بکسر الجیم باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ اس کا اصل معنیٰ تو خوب کوشش کرنا ہے۔ مگر اب اس کا استعمال کفار کے مقابلہ کے معنیٰ میں زیادہ ہوتا ہے چاہے وہ مقابلہ کسی نوعیت کا ہو۔

جہاد کے فضائل کثیرہ اس باب کی احادیث سے ظاہر و واضح ہیں۔

باب اعداد آلۃ الجہاد ص۲۳۶

وعنہ .... کان یکرہ الشکال فی الخیل الخ ص۲۳۶۔

شکال کی تفسیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے کے شکال کو ناپسند فرمایا ہے۔ "شکال" بکسر الشین اصل میں اس رسی کو کہتے ہیں جس کے گھوڑا باندھا جاتا ہے۔ گھوڑے میں شکال کی کئی تفسیریں کی گئی ہیں:۔

(۱) گھوڑے کے تین پاؤں محجل (سفیدی والے) ہوں۔ اور ایک پاؤں مطلق (بغیر سفیدی کے) ہو۔

(۲) اس کے برعکس تین مطلق اور ایک محجل ہو۔

(۳) ایک پاؤں اور ایک ہاتھ خلاف جانب سے محجل ہوں۔ یعنی دایاں ہاتھ، بایاں پاؤں محجل ہو یا بایاں پاؤں محجل ہو۔[1]

حدیث کے آخر میں راوی نے جو تفسیر کی ہے وہ بظاہر اسی پر منطبق ہوتی جن صفات والے گھوڑوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پسند فرمایا ہے ان میں پسندیدگی کی بنا وحی پر ہے یا اپنے تجربات پر ناپسند فرمایا ہو ——— شکال کی پہلی تفسیر پر ایک اشکال ہے جو آگے حدیث ابی قتادہ کے تحت ذکر کیا جائے گا۔

---

[1] النہایہ ج ۲ ص۴۹۶۔

وعن عبد الله بن عمر .... سابق بين الخيل التي أضمرت الخ

أضمرت یہ "إضمار" سے ہے۔ زیادہ تر یہ لفظ باب تفعیل سے استعمال ہوتا ہے، مگر کبھی، کبھی باب افعال سے بھی مستعمل ہے۔ گھوڑے کے اضمار کا معنیٰ یہ ہے کہ گھوڑے کو کئی دن تک خوب کھلانے کے بعد رفتہ رفتہ اس کی خوراک میں کمی کرتے جاتے ہیں۔ پھر اس کو تنگ جگہ میں جل وغیرہ کے ساتھ گرمی دیتے ہیں، تاکہ پسینہ آکر گوشت ہلکا ہو جائے اور گھوڑا چست ہو جائے۔

"مضمّر" گھوڑوں کا مسابقہ "حفیاء" سے "ثنیة الوداع" تک فرمایا جس کی مسافت تقریباً چھ میل ہے۔ اور "غیر مضمّر" کا مسابقہ ثنیة الوداع سے مسجد بنی زریق تک فرمایا، جس کی مسافت تقریباً ایک میل ہے۔ مضمّر چونکہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اس کی مسافت زیادہ رکھی گئی۔ اور غیر مضمر کے ضعف کی وجہ سے مسافت تجویز فرمائی۔

وعن أبي هريرة .... لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر ص۳۳۷

"نصل" تلوار یا تیر کا لوہے والا حصہ۔ "خف" سے مراد "ذو حافر" یعنی گھوڑا وغیرہ ہے۔

"سبق" کی تشریح

اس لفظ کو دو طرح پڑھا گیا ہے۔

(۱) بسکون الباء۔ یہ مصدر ہے۔ گھوڑ دوڑ اور ان کی مسابقت کے معنیٰ ہیں۔ مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ ان تین چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز میں مقابلہ بازی جائز نہیں۔ یہ تین چیزیں اعداد آلۂ جہاد میں داخل ہے اور جہاد کی تیاری کے لئے مقابلہ بازی نہ صرف جائز بلکہ ثواب ہے۔ اس کے علاوہ مقابلہ بازی عبث ہے جو مسلمان کی شان کے لائق نہیں۔

(۲) اس کو یا کو فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے۔ مقابلہ میں جیتنے والے کو جو مالی انعام دیا جاتا ہے، اس کو سبق کہتے ہیں۔ اب مطلب یہ ہوا کہ ان تین چیزوں کے مقابلے کے علاوہ اور کس مقابلے میں مالی انعام و معاوضہ جائز نہیں، البتہ ان تین چیزوں میں مالی انعام بھی جائز ہے۔

گھوڑ دوڑ وغیرہ میں انعام اگر مقابلہ میں شریک ہونے والے دو آدمیوں کے علاوہ اور کوئی شخص دے تو یہ جائز ہے۔ ایسے ہی فریقین میں سے صرف ایک شخص کی طرف سے انعام کی شرط ہو، دوسرے کی طرف سے انعام کی شرط نہ ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ فریقین کا دونوں طرف سے انعام کی شرط لگانا جائز نہیں۔ البتہ دونوں طرف سے انعام کے شرط کے جواز کی ایک صورت یہ ہے کہ فریقین ایک تیسرے شخص کو مقابلہ میں شریک کرلیں اور درج ذیل دو طریقوں میں سے ایک طریقے سے شرط ٹھہرائیں۔

(۱) فریقین میں سے ہر ایک یہ شرط ٹھہرالے کہ دونوں میں سے کوئی بھی آگے نکل گیا تو دوسرا اس کو

انعام دے گا، لیکن اگر تیسرا شخص جس کو انہوں نے شریک کیا ہے وہ آگے نکل جائے تو اس کو کوئی انعام نہیں دے گا۔

(۲) یہ شرط ٹھہرے کہ فریقین میں سے جو بھی آگے بڑھ گیا دوسرا اس کو انعام دے گا۔ تیسرا شریک آگے بڑھ گیا تو دونوں فریقین اس کو انعام دیں گے۔ لیکن اگر فریقین سے کوئی آگے بڑھ گیا تو اس تیسرے شریک کے ذمہ انعام ضروری نہیں ہوگا۔

یہ تیسرا شخص جس کو مقابلے میں شامل کیا گیا ہے اس کو "محلّل" کہتے ہیں۔ محلل کو شریک کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کا گھوڑا بھی فریقین کے گھوڑوں کے برابر قوت کا ہو۔ نہ اتنا کمزور ہو کہ اس کا پیچھے رہنا یقینی ہو اور نہ اتنا قوی ہو کہ اس کا آگے گزر جانا یقینی ہو، اگلی حدیث میں "فإن كان يؤمن أن يسبق فلا خير فيه" الخ کا یہی مطلب ہے[1]

وعن أبي قتادة .... خير الخيل الأدهم الأقرح الأرثم الخ ص۳۳۷۔

اس حدیث میں اور اگلی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی پسندید اقسام بیان فرمائی ہیں۔ ان کی تشریح یہ ہے۔

گھوڑوں کی پسندیدہ اقسام

(۱) الأدهم الأقرح الأرثم: "ادهم" سخت سیاہ رنگ کا ہو۔ "الأقرح" پیشانی میں ہلکی سی سفیدی ہو "الأرثم" اُوپر والے ہونٹ میں کچھ سفیدی ہو۔

(۲) الأقرح المحجل طلق اليمين: پیشانی میں سفیدی ہو، تین پاؤں محجل (سفیدی والے) ہوں۔ اور دایاں پاؤں مطلق (بغیر سفیدی کے) ہو۔

(۳) "کُمیت" جس کا سارا جسم سُرخ ہو، کان اور گردن کے بال سیاہ ہوں۔ على هذه الشية" گھوڑے کے اپنے رنگ کے علاوہ جو تھوڑا، تھوڑا دوسرا رنگ ہو اس کو "شیہ" کہتے ہیں۔ اس سے پہلی دو قسموں کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی ادھم میں فضیلت کی جو ترتیب تھی وہی کمیت میں ہے۔

(۴) أشقر: خالص اور صاف سُرخ رنگ کا گھوڑا۔

---

[1] ملخص مانی "رد المحتار" ص۵۲۷ ج ۶ (مطبوعہ ایچ، ایم سعید) مسائل شتّٰی۔

وعن ابن عباسؓ قال كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عبداً ماموراً الخ ص۲۲۷۔

بعض لوگوں کا خیال یہ تھا کہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اہل بیت کو کچھ ایسے علوم عطاء فرمائے ہیں جو کسی اور کو نہیں بتائے گئے، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ وغیرہ اس کی تردید فرماتے رہتے تھے، یہ حدیث بھی اسی مضمون سے متعلق ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم اہل بیت کو آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے کوئی خاص علم عطاء نہیں فرمایا۔ اگر کوئی خاص بات ہوسکتی ہے تو وہ یہ تین باتیں ہیں۔ مگر یہ تین باتیں تو اور حضرات کو بھی معلوم ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کوئی علم بھی اہل بیت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

اس حدیث سے اور اگلی حدیث سے معلوم ہوا کہ خچر کا استعمال اور اس پر سواری تو جائز ہے، کیونکہ آنحضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے اس پر سواری فرمائی ہے۔ لیکن انزاء الفرس علی الحمیر نامناسب اور مکروہ ہے۔

وعن أنس قال كانت قبيعة سيف رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من فضة ص۳۳۸۔

تلوار کے قبضہ میں چاندی لگانا جائز ہے۔ مگر سونا لگا کر اس کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ اگلی حدیث سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے۔ مگر یہ حدیث قوی اور قابل استدلال نہیں[1]

باب آداب السفر

وعن أبي بشير الأنصاري .... لا تبقين في رقبة بعير الخ ص۳۳۸۔

رسیاں کاٹنے کا حکم یا تو اس لئے فرمایا کہ ان کے ساتھ ناجائز قسم کی مزامیر باندھی ہوئی ہوں گی۔ یا اس لئے کہ ان کی آواز سے دشمن مطلع نہ ہو جائے۔

باب حكم الأسراء

وعن علي .... أن جبرئيل هبط عليه فقال لهم خيرهم الخ۔

اس حدیث کے مضمون پر یہ اشکال ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اساری بدر کے بارے میں حق تعالیٰ کی طرف سے قتل اور فداء دونوں کا اختیار دیا گیا تھا۔ مگر قرآن پاک اور احادیث مشہورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اساری بدر کے بارے میں فداء کا فیصلہ مشورہ سے کیا گیا تھا۔ جس پر بعد میں یہ عتاب نازل ہوا۔ "ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض"۔ اگر پہلے سے اختیار دیا گیا تھا تو ایک جانب کو ترجیح پر

[1] مرقات ج ۷، ص۳۲۴۔

عتاب مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اختیار بطور امتحان دیا گیا ہوگا۔ جب فداء کو ترجیح دی گئی تو اس پر عتاب ہوا۔

باب قسمۃ الغنائم والغلول فیہا ص۳۴۷

وعن ابن عمر ...... أسهم للرجال ولفرسه ثلثة أسهم الخ ص۳۴۹

سہم الفارس فارس کو مالِ غنیمت سے کتنے حصے دیئے جائیں گے۔ اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارس کو دو حصے دیئے جائیں گے۔ ایک فارس کا اور ایک اس کے فرس کا۔ ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے ہاں فارس کو تین حصے دیئے جائیں گے۔ ایک فارس کا اور دو حصے فرس کے۔[1]

امام صاحب کے دلائل (۱) مجمع بن جاریہؓ کی حدیث کے آخر میں یہ لفظ ہیں: "فأعطى الفارس سهمين والراجل سهما"

(۲) دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں، "جعل للفارس سهمين والراجل سهما"[2] اعلاء السنن میں ص۱۵۸ ج۱۲ سے ص۱۶۴ تک متعدد اسانید سے حضرت ابن عمرؓ کی اسی مضمون کی روایات جمع کی گئی ہیں۔

(۳) حضرت علیؓ کا اثر ہے۔ "للفارس وللراجل سهم"

جواب زیر بحث حدیث اور بعض دوسرے احادیث میں تین سہام کا ذکر ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ ان کو تیسرا سہم بطور تنفل کے دیا گیا ہوگا۔ اس کو بعض روا نے بطور ضابطہ کے نقل فرما دیا ہے۔

وعن أبي الجويرية الجرمي قال أصبت بأرض الروم جرة حمراء فيها دنانير الخ ص۳۵۰

نفل خمس سے یا جمیع غنیمت سے؟ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نفل خمس سے ہوتا ہے اور دوسری احادیث مطلقاً خمس نکالنے کی قید کے بغیر بھی سلب بطور نفل کے دینا ثابت ہے۔ حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ غنیمت کے احراز بدار الاسلام سے پہلے اگر نفل دیا جائے تو جمیع غنیمت سے دیا جا سکتا ہے۔ اور احراز کے بعد اگر نفل دیا جائے تو پھر خمس سے دیا جائے گا۔ اس سے دونوں روایات میں تطبیق بھی ہوگئی۔

---

[1] المغنی ص۴۰۲ ج ۸ [2] نصب الرایہ۔

باب الفئ صـ ۳۵۵

مالِ غنیمت اس مال کو کہا جاتا ہے جو کفار سے قتال و جہاد کے بعد حاصل ہوا ہو۔ اور مال فئی اس مال کو کہا جاتا ہے جو بغیر قتال کے کفار سے حاصل ہوا ہے۔ سورۂ انفال کی آیت "واعلموا أنما غنمتم من شئ" میں غنیمت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ اور سورۂ حشر میں فئی کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ غنیمت کے خمس کے جو مصارف ہوتے ہیں وہی مصارف مالِ فئی کے بیان کئے گئے ہیں۔

مالِ غنیمت کے خمس اور مال فئی کا حکم یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور آپ کے بعد خلفاء کو ان کے بارے میں مکمل اختیار ہوتا ہے کہ اپنی صوابدید سے جیسے مناسب سمجھے ان کو تقسیم کرے۔ ان مسائل کی زیادہ وضاحت ان دونوں مذکورہ بالا آیات کی تفاسیر میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

کتاب الصید والذبائح

صید مصدر ہے بمعنی شکار کرنا کبھی یہ اسم مفعول کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے یعنی شکار کیا ہوا جانور یہاں صید کا دوسرا معنی مُراد ہے۔ ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے ذبیح فعیل بمعنی مفعول ہے یعنی ذبح شدہ جانور۔

حدود شریعت میں رہتے ہوئے شکار کرنا جائز ہے یہ جواز کتاب وسُنّت اور اجماع سے ثابت ہے مثلاً قرآن پاک میں ہے "واذا حللتم فاصطادوا" اسی طرح بہت سی احادیث سے بھی اس کا جواز ثابت ہے جواز صید پر اجماع بھی ہے۔

عن عدی بن حاتم قال قال رسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَرسلت فاذكر اسم الله الخ

اس حدیث میں شکاری کتے کے شکار کے جواز وعدم جواز کی مختلف صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان کی بقدر ضرورت تفصیل کر دینا مناسب ہے۔

شکاری کُتّا یا باز جس جانور کا شکار کر کے لائے وہ دو طرح کا ہو سکتا ہے۔

(۱) وہ جانور زندہ ہی شکاری کے پاس پہنچ جائے اور اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے اس صورت میں اس جانور کے حلال ہونے کی ایک ہی شرط ہے کہ اسے صحیح طریقہ سے ذبح کر لیا جائے۔

(۲) دوسری قسم کا جانور وہ ہے جو زندہ شکاری تک نہ پہنچے اور شکاری کو ذبح کا موقعہ نہ ملے، زیر بحث حدیث میں اسی قسم کے متعلق بحث ہے، ایسے جانور کا کھانا جائز ہے بہت سی شرطوں کے ساتھ، چند اہم شرطیں یہ ہیں۔

پہلی شرط شکار کرنے والا مسلمان یا اہل کتاب سے ہو، مجوسی وغیرہ کا ذبیحہ جائز نہیں۔

دوسری شرط کتے وغیرہ کو شکار کے لئے شکاری نے چھوڑا ہو اگر شکاری نے اسے چھوڑا نہ ہو بلکہ خود ہی شکار پکڑ کر لے آئے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

تیسری شرط کتے وغیرہ کو چھوڑتے وقت اللہ کا نام بھی لیا ہو، اگر جان بُوجھ کر تسمیہ چھوڑ دے تو جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اگر ناسیاً تسمیہ چھوٹ جائے تو اس کا کھانا حنفیہ اور جمہور کے نزدیک جائز ہے امام احمدؒ کا ایک قول ہے کہ اسکا کھانا بھی جائز نہیں ہے۔

اشتراط تسمیہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں ارسال کلب امرار سکین وغیرہ کے قائم مقام ہوگا اور امرار سکین کے وقت تسمیہ کا شرط ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق نیز زیر بحث حدیث میں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عدی بن حاتم کو فرما رہے ہیں إذا أرسلت کلبک فاذکر اسم اللہ قرآن کریم میں بھی ہے فکلوا مما أمسکن علیکم واذکروا اسم اللہ علیہ۔

چوتھی شرط جس جانور کے ذریعہ شکار کیا ہے وہ معلّم ہو، تعلیم کی شرط قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت ہے۔ وما علّمتم من الجوارح تعلمونھن مما علمکم اللہ احادیث میں بھی تعلیم کی شرط آرہی ہے اس بات پر اجماع بھی ہے[۱] کتے وغیرہ کا شکار حلال ہونے کیلئے اس کا معلّم ہونا ضروری ہے۔ البتہ تعلیم کے معنی اور اس کے معیار میں اختلاف ہوا ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک کلب کے معلّم ہونے کی نشانی یہ ہے کہ اس کو تین مرتبہ شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ تینوں مرتبہ شکار میں سے خود نہ کھائے بلکہ مالک کو لاکر دے، امام صاحب کی ایک روایت بھی اسی طرح ہے اتنا فرق ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ شکار کیا ہوا جانور حلال ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے امام صاحب کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس میں اصل مدار رائے مبتلی بہ پر ہے جب تک صائد کو یہ ظن غالب نہ ہو جائے کہ یہ اپنی اصلی عادت سے ہٹ گیا ہے اس وقت تک وہ معلّم نہیں بنے گا[۲] شافعیہ کا مذہب بھی اس کے قریب قریب ہے ان کے نزدیک کوئی تعداد مقرر نہیں بلکہ اصل مدار عرف پر ہے عرف میں جتنی مرتبہ کتے کے خود نہ کھانے سے معلّم سمجھا جاتا ہو اتنی مرتبہ سے ہی معلّم ہو جائے گا۔[۳]

پانچویں شرط کتا اس جانور کو شکار کرنے کے بعد مالک کے حوالہ کرنے سے پہلے خود نہ کھائے، اگر خود کھالے تو حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے امام احمد کی اصح روایت اور شافعیہ کا اصح قول بھی یہی ہے امام مالک کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے جبکہ کتے کی تعلیم ثابت ہو چکی ہو امام احمد کی ایک روایت اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے۔[۴]

حنفیہ اور جمہور کی دلیل زیر بحث حدیث بحوالہ صحیحین ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

[۱] مغنی ابن قدامہ ص ۵۴۲ ج ۸۔ [۲] ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۴۔

[۳] ہدایہ ص ۵۰۳ ج ۴۔

[۴] مذاہب دیکھئے مغنی ابن قدامہ ص ۵۴۳ ج ۸ والمجموع شرح المہذب ص ۱۰۱ ج ۹۔

حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے فرمایا ہے" وإن أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه" اسمیں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے جانور کے کھانے سے منع فرمادیا ہے۔

قائلین حلت حضرت ابوثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع سے استدلال کرتے ہیں جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں. إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه[1]. اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سنداً صحیحین کی مذکورہ بالا احادیث کے ہم پلہ نہیں ہوسکتی[2] دوسرے ہوسکتا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو کہ شکار مالک کے حوالہ کرنے کے بعد اس سے کھالے تو اس کا کھانا جائز ہے اس کے ہم بھی قائل ہیں اختلاف تو اس صورت میں ہے جبکہ کتا شکار کو مالک کے حوالہ کرنے سے پہلے خود کھالے یہ حدیث اس اختلافی صورت کے متعلق نہیں ہے۔

چھٹی شرط کتے کے شکار کے حلال ہونے کی چھٹی شرط یہ ہے کہ کتا اس جانور پر کچھ زخم بھی کردے اگر بغیر زخم کے ہی جانور مرجائے تو اس کا کھانا امام ابوحنیفہ امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ناجائز ہے شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے[3] حنفیہ اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ صید کلب ذبح اضطراری کے حکم میں ہے اور ذبح اضطراری اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے جبکہ جانور کے جسم پر کہیں زخم بھی ہو۔ قرآن کریم کی آیت " وما علمتم من الجوارح" میں بھی اس شرط کی طرف اشارہ موجود ہے۔ اس لئے کہ جرح کا معنی زخم کرنا آتا ہے۔

کتے وغیرہ کے شکار کے حلال ہونے کی یہ چند اہم شرطیں ہیں ان کے علاوہ فقہاء نے اور بھی بہت سی شرطیں لکھی ہیں[4] یہاں صرف ان شرطوں کو ذکر کیا گیا ہے جن کا جاننا اس باب کی حدیثیں سمجھنے کے لئے ضروری تھا۔

---

[1] سنن ابوداؤد ص ۳۸ ج ۲. [2] دیکھئے مغنی ابن قدامہ ۴۴ ۵ ج ۸

[3] المجموع شرح المهذب ص ۱۰۳ ج ۹. [4] فقہاء احناف نے اس موقع پر پندرہ شرطیں ذکر کی علامہ شامیؒ نے بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ ان کو ذکر کیا ہے اس لئے ان کی عبارت نقل کر دینا مناسب ہے. (قوله بخمسة عشر شرطا) خمسة في الصائد: وهو أن يكون من أهل الذكاة وأن يوجد منه الإرسال وأن لا يشاركه في الارسال من لا يحل صيده وأن لا يترك التسمية عامدًا وأن لا يشترك بين الإرسال والأخذ بعمل آخر وخمسة في الكلب: أن يكون معلما، وأن يذهب على سنن الإرسال، وأن لا يشاركه في الأخذ ما لا يحل صيده، وأن يقتله جرحًا وأن لا يأكل منه وخمسة في الصيد،

(باقی اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیے)

متروک التسمیہ ذبیحہ کا حکم

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ جانور کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا چاہیئے اختلاف اس بات میں ہوا ہے کہ اگر کوئی شخص ذبح اختیاری کے وقت تسمیہ چھوڑ دے تو اس کا کیا حکم ہے؛ اس میں مذاہب کی مختصر وضاحت حسب ذیل ہے۔

اگر تسمیہ ناسیاً چھوٹ گئی ہو تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے بعض اصحاب ظواہر کا یہ مذہب ہوا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً کا کھانا بھی جائز نہیں ہے۔ اگر تسمیہ جان بوجھ کر چھوڑ دے تو اس کے متعلق ائمہ اربعہ کا بھی اختلاف ہوا ہے، حنفیہ، مالکیہ اور جمہور علماء کے نزدیک متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز نہیں ہے امام احمد کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔ شافعیہ کے نزدیک جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑنا مکروہ ہے لیکن ترک تسمیہ کی وجہ سے ذبیحہ حرام نہیں ہوگا وہ حلال ہی ہوگا۔[۱]

حنفیہ اور جمہور کی دلیل

حنفیہ اور جمہور کی دلیل یہ آیت ہے۔ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق۔ اس آیت میں ذبیحہ کے کھانے سے نہی کی گئی ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، نہی کا اصل مقتضا تحریم ہے اس لئے متروک التسمیہ (عامداً) کا کھانا حرام ہوگا۔

اس آیت کا پہلا حصہ یہ ہے وكلوا مما ذكر اسم الله عليه اس میں اس ذبیحہ کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، اللہ کا نام لینا عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً، حکماً تسمیہ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اللہ کا نام لیا تو نہ ہو لیکن اس کی حالت یہ بتا رہی ہو کہ اگر اسے عذر (مثلاً نسیان کا یا گونگا پن کا عذر) نہ ہوتا تو وہ ضرور اللہ کا نام لیتا۔ متروک التسمیہ ناسیاً پر گو حقیقۃً ذکر اللہ نہیں کیا گیا لیکن حکماً تسمیہ موجود ہے اس لئے اس کا کھانا بھی جائز ہوگا۔ اب آیت کے دونوں حصوں سے معلوم ہوا کہ متروک التسمیہ ناسیاً حلال ہے، اور متروک التسمیہ عامداً کا کھانا جائز نہیں ہے۔

ہم نے کہا کہ فکلوا مما ذکر اسم الله عليه میں ذکر اسم اللہ عام ہے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس تعمیم پر بہت سے قرائن موجود ہیں مثلاً:

گزشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ: أن لا يكون من الحشرات، وأن لا يكون من بنات الماء إلا السمك، وأن يمنع نفسه بجناحيه أو قوائمه، وأن لا يكون متقوياً بنابه أو مخلبه وأن يموت بهذا قبل أن يصل إلى ذبحه (رد المحتار ص ۴۶۲ ج ۶ طبع ایچ ایم سعید کراچی)

[۱] مذاہب دیکھئے شرح مسلم نووی ص ۱۴۵ ج ۲ والمغنی لابن قدامہ ص ۵۶۵ ج ۸۔

(۱) بہت سی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا جائز ہے مثلاً حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے۔ المسلم یکفیہ اسمہ فإن نسی أن یسمی حین یذبح فلیسم ولیذکر اسم اللہ ثم لیأ کل اس کی تخریج دارقطنی اور بیہقی نے کی ہے[۱]، اس سے معلوم ہوا کہ تسمیہ حکمًا بھی معتبر ہے
(۲) گونگے میں اگر باقی اہلیت ذبح کی شرائط موجود ہوں تو اس کا ذبیحہ بالاجماع حلال ہے[۲]۔ گونگا حقیقۃً تو تسمیہ نہیں کہہ سکتا اس کی تسمیہ حکمًا ہی ہوتی ہے معلوم ہوا تسمیہ حکمًا بھی معتبر ہے۔

شافعیہ کی دلیل

شافعیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عامدًا بھی کھانا جائز ہے۔ شافعیہ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں، صحابہ نے عرض کیا تھا یہ نومسلم حضرات جو گوشت لے کر آتے ہیں اس کے بارے میں ہمیں علم نہیں ہوتا کہ ان پر اللہ کا نام بھی لیا گیا ہے یا نہیں؟ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرما دی اور فرمایا کہ کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کرو، اس سے معلوم ہوا کہ ذبیحہ پر تسمیہ ضروری نہیں ہے بغیر تسمیہ کے بھی ذبیحہ حلال ہوتا ہے تبھی تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس کے کھانے کی اجازت دی ہے، اگر تسمیہ ضروری ہوتی تو ترک تسمیہ کے احتمال کے باوجود اسکو حلال قرار نہ دیتے۔

جواب

اس حدیث سے استدلال اس صورت میں درست ہو سکتا تھا جبکہ صحابہ کو ترک تسمیہ عامدًا کا یقین یا ظن غالب ہوتا، حدیث میں کوئی بات نہیں ہے جس سے یہ معلوم کہ ان حضرات کو ترکِ تسمیہ کا ظن یا یقین تھا بلکہ ظاہر حدیث یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ترکِ تسمیہ کا وہم تھا کہ شاید اللہ کا نام نہ لیا ہو، جواب میں آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اتنی بات فرمانا چاہتے ہیں کہ مسلمان کے حال کو صلاح پر ہی محمول کرنا چاہیئے جب تک اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہ ہو یعنی یہی سمجھنا چاہیئے کہ اس نے اللہ کا نام نہ لیا ہوگا اس قسم کے وہم کا اعتبار نہیں کرنا چاہیئے اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ذبیحہ مسلم کے بارے میں یہ وہم ہو جائے کہ شاید انہوں نے تسمیہ چھوڑ دی ہو تو اس وہم کا اعتبار نہیں ہوگا اور اسکا کھانا جائز ہے اور اسکے تو ہم بھی قائل ہیں اذکروا انتم اسم اللہ علیہ وکلو۔ اصل تو آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہی فرمانا چاہتے ہیں کہ اس وہم کا اعتبار نہیں وہم سے حلت و حرمت کے مسائل نہیں بدلتے، لیکن آپ نے صراحتہً یہ انداز اختیار نہیں فرمایا اس لئے کہ اس سے مسائل کی زیادہ تسلی نہیں ہو سکتی تھی اس کی تسلی کے لئے اور قطع وہم کیلئے دوسرا اسلوب اختیار فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اگر ذابح نے بالفرض اللہ کا نام نہ بھی لیا ہو تو تم کھاتے وقت لے لینا، یہ مطلب نہیں ہے کہ تسمیہ اکل تسمیہ ذبح کے قائمقام ہو جاتی ہے[۳]

---

[۱] تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ص ۶۷ تا ۶۹ ج ۱۷۔

[۲] المجموع شرح المهذب ص ۷۷ ج ۹ نقلاً عن ابن المنذر۔ [۳] اشرف التوضیح ص ۴۰۲ ج ۱۔

فاذا رمیت بسھمك فاذكر اسم اللہ۔

تیر وغیرہ سے شکار کرنے کا حکم

آلہ اصطیاد دو قسم کے ہو سکتے ہیں حیوانیہ اور جمادیہ، حدیث کے پہلے حصہ میں آلہ حیوانیہ کا ذکر تھا یہاں سے آلہ جمادیہ کا ذکر شروع ہوتا ہے۔

تیر وغیرہ سے جانور شکار کیا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکاری اس جانور کو زندہ پالے اس صورت میں تو اس کو ذبح کرنا ضروری ہے دوسری صورت یہ ہے کہ شکاری اس کو زندہ نہ پاسکے زیر بحث حدیث میں اسی صورت کا حکم بیان کیا گیا ہے اس صورت میں وہ جانور بغیر ذبح اختیاری کے ہی حلال ہو جائے گا چند شرطوں کے ساتھ، چند اہم شرطیں یہ ہیں۔

(۱) تیر وغیرہ چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے اگر تسمیہ عامداً چھوڑ دے تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس لئے کہ شکار کی یہ صورت ذبح اضطراری ہی کی ایک صورت ہے اور تسمیہ جس طرح ذبح اختیاری میں ضروری ہے اسی طرح ذبح اضطراری میں بھی ضروری ہے۔ ہاں اگر تسمیہ بھول کر چھوٹ جائے تو اس کا کھانا جائز ہے، اس حدیث میں بھی آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو تسمیہ کا حکم دیا ہے إذا رمیت بسھمك فاذكر اسم اللہ۔

(۲) اس بات کا یقین یا ظن غالب ہو کہ شکار کی موت اس شکاری کے تیر وغیرہ کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، اگر اس بات میں تردد ہو جائے کہ اس کی موت شکاری کے آلہ اصطیاد کی وجہ سے ہوئی ہے یا کسی اور وجہ سے، یا اس بات کا ظن غالب یا یقین ہو جائے کہ یہ موت کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہے۔ تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

لہٰذا اگر تیر چلانے کے بعد شکار گم ہو گیا اور شکاری اس کی تلاش میں لگا رہا ایک دن کی تلاش کے بعد اس کو ایسی حالت میں پالیا کہ اس پر شکاری کے تیر کے علاوہ کسی اور سبب موت کا نشان نہیں ہے تو اس کا کھانا جائز ہے کیونکہ اغلب یہی ہے کہ اس کی موت شکاری کے تیر کی وجہ سے واقع ہوئی ہے۔ فان غاب عنك یوما فلم یجد فیه إلا أثر سھمك فكل إن شئت۔

اگر شکار کو تیر لگنے کے بعد وہ جانور پانی میں گر گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اب تردد ہو گیا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کی موت تیر لگنے سے ہوئی ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ پانی میں گرنے کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی ہو۔ (وإن وجدته غریقا فی الماء فلا تأکله)

(۳) اگر شکار غائب ہونے کے بعد ملے تو اس کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ شکاری اس کے

پانے تک اس کی تلاش میں لگا رہے، اگر اس نے تلاش چھوڑ دی اس کے بعد شکار مل گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں، تلاش کرنا عام ہے خواہ خود تلاش کرے یا کسی کو اس کام پر مقرر کردے[1]

(۴) ایسے شکار کے حلال ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ الہ ایسا ہو جس کے دباؤ اور ثقل کی وجہ سے جانور کی موت واقع نہ ہو بلکہ اس کی دھار اور تیزی اس کی موت کا سبب بنے جیسے تیر وغیرہ، لہٰذا اگر کوئی پتھر وغیرہ مارا اس کی وجہ سے جانور مر گیا یا تیر عرضاً لگا اس سے مر گیا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ موقوذہ کے حکم میں ہوگا۔ اگلی حدیث کے مندرجہ ذیل حصہ میں اسی شرط کا ذکر ہے۔

قلت إنا نرمی بالمعراض قال کل ما خزق وما أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيذ فلا تأكل ص۳۵۷۔

خزق خزق کا معنی کسی چیز کی نوک اور دھار لگنا۔ اصاب بعرضه عرضاً لگنے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے ثقل اور دباؤ کی وجہ سے موت آئے نوک اور دھار موت کا سبب نہ بنے۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ جس جانور کو معراض کے ساتھ شکار کیا جائے اس کا کیا حکم ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں ایک اصول بیان فرمایا کہ جس چیز کی نوک اور دھار سے جانور کی موت واقع ہو اس سے شکار کیا ہوا جانور کھانا جائز ہے اور جس چیز کے دباؤ کی وجہ سے موت واقع ہو وہ موقوذہ میں داخل ہے اس کا کھانا جائز نہیں، قرآن کریم نے بھی صراحۃً موقوذہ کے کھانے سے نہی فرمائی ہے۔

وعن أبی ثعلبة الخشنی قال قلت یا نبی اللہ إنا بأرض قوم اهل الكتاب افنأكل فی انيتهم الخ ص۳۵۷۔

حضرت ابو ثعلبہ خشنی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل کتاب کے برتنوں کے استعمال کے متعلق سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس کے علاوہ کوئی اور برتن مل جائیں تو انہیں استعمال نہ کرو اور اگر دوسرے نہ ملیں تو ان کو استعمال کر لیا کرو لیکن استعمال کرنے سے پہلے انہیں دھو لیا کرو۔

برتنوں میں اگر نجاست کا یقین یا غلبہ نہ ہو تو کفار کے برتن دھو لینا مستحب ہے اس لئے کہ ان میں احتمال نجاست ہے۔

فإن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها۔ اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے برتن

[1] رد المحتار ص ۴۶۸ ج ۶ طبع ایچ ایم سعید کراچی۔

موجود ہوں تو کفار کے برتن دھوکر استعمال کرنا بھی مکروہ ہے۔ مُراد یہاں وہ برتن ہیں جن کو اہل کتاب عموماً نجاست میں استعمال کرتے ہوں مثلاً خنزیر کا گوشت پکاتے ہوں یا ان میں شراب ڈالتے ہوں اس صورت میں ان کو دھولینے کے بعد طبعی کراہت باقی رہتی ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ ان برتنوں کو دھو کر بھی استعمال نہ کیا جائے جبکہ دوسرے برتن مل سکتے ہوں اگر وہ برتن ایسے ہوں جن کو وہ عموماً نجاسات میں استعمال نہ کرتے ہوں تو ان کو دھوکر استعمال کرنا بلاکراہت جائز ہے۔

وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رميت بسهمك فغاب عنك فادركته فكل مالم ينتن ص۳۵۷۔

اس حدیث میں اس شکار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس میں تغیر رائحہ نہ ہوا ہو۔ یہ شرط استحبابی ہے یعنی اگر نتن پیدا ہو گیا تو بہتر یہ ہے کہ اس کو نہ کھائے فی نفسہ وہ جانور حلال ہے۔

عن عائشة قالت قالوا يا رسول الله إن هنا أقواماً حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا ندرى الخ ص۳۵۷۔

حاصل اس حدیث کا یہ ہے کہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ بعض لوگ ایسے ہیں جو ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں اس سے پہلے وہ مشرک تھے ایسے لوگ گوشت لاتے ہیں اس کے بارہ میں یہ خدشہ ہوتا ہے کہ شاید اس جانور کو ذبح کرتے وقت انہوں نے اللہ کا نام نہ لیا ہو کیا ایسے گوشت کا کھانا جائز ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم خود کھاتے وقت بسم اللہ پڑھ لیا کرو مطلب یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہیں تو یہی گمان کرنا چاہیئے کہ انہوں نے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام ہو گا، محض اس وہم کی بنیاد پر کہ شاید انہوں نے تسمیہ چھوڑ دی ہو اس کو حرام سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو کھا لینا چاہیئے اور کھاتے وقت خود بسم اللہ پڑھ لینی چاہیئے اس لئے کہ کھانا شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا سُنّت ہے، اپنے فعل کا اہتمام کرنا چاہیئے اور دوسروں کے بارہ میں اوہام کی بنیاد پر بدگمانی نہیں کرنی چاہیئے۔

عن رافع بن خديج قال قلت يا رسول الله انا لاقوا العدو غداً الخ ص۳۵۷۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایسی چیز سے ذبح کرنے کی اجازت دی ہے جو اپنی دھار کی وجہ سے رگوں کو کاٹ دے اور خون بہا دے جیسے بانس کا چھلکا وغیرہ۔ البتہ دو چیزوں کے ساتھ ذبح کرنے سے ممانعت فرما دی ہے ایک دانت اور دوسرے ناخن۔ دانت سے ممانعت کی وجہ یہ ارشاد فرمائی کہ یہ ایک ہڈی ہے اور ہڈیوں کو پاک رکھنے کا حکم ہے (کما مر فی کتاب الطہارۃ) اور

ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کی ممانعت اس لئے فرمائی کہ یہ اہل حبشہ کی چھریاں ہیں، یعنی اہلِ حبشہ کی عادت ناخن سے ذبح کرنے کی ہے ان کے ساتھ تشبہ سے بچنے کے لئے اس سے نہی فرمادی۔

دانت اور ناخن سے ذبح کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ دانت مقلوع ہو اور ناخن کٹا ہوا ہو دوسرے یہ کہ وہ دانت یا ناخن انسان کے جسم سے الگ نہ ہو، پہلی صورت میں ذبح کرنے کا یہ فعل تو مکروہ ہے لیکن ذبیحہ حلال ہوگا (بشرطیکہ رگیں کٹ جائیں اور خون بہہ جائے) دوسری صورت میں فعل مکروہ ہی ہوگا البتہ ذبیحہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر ذبح اس انداز سے ہو کہ اس جانور کی موت واقع ہونے میں دباؤ اور بوجھ کا دخل نہ ہو تو وہ حلال ہے اور اگر دباؤ اور بوجھ کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہو تو ذبیحہ کا کھانا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ منخنقہ یا موقوذہ بن جائے گا، چونکہ سن غیر مقلوع سے ذبح کرنے کی صورت میں عموماً دباؤ اور بوجھ متحقق ہو ہی جاتا ہے اس لئے بعض اوقات مطلقاً کہدیا جاتا ہے کہ سن غیر مقلوع سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں ہے، اصل مسئلہ یہی ہے کہ اگر ثقل کی وجہ سے موت واقع ہو تو حرام ہے اور اگر ایسی صورت ہو سکے کہ بغیر ثقل کے صرف ان چیزوں کی نوک یا دھار کی وجہ سے جان نکلے تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا (گو فعل مکروہ ہوگا) مثلاً ایک شخص دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر اس کا ناخن جانور کی گردن پر پھیر دیتا ہے۔[1]

وأصبنا نهب ابل وغنم فند منها بعير الخ۔

ذبح کی دو قسمیں ہیں (۱) ذبح اختیاری (۲) ذبح اضطراری۔ ذبح اختیاری میں جانور کے حلق کی مخصوص رگوں کو کاٹنا ضروری ہے۔ ذبح اضطراری کا حکم یہ ہے جانور کے جس حصہ پر بھی زخم ہو جائے (چند شرطوں کے ساتھ) وہ حلال ہو جاتا ہے۔ ذبح اضطراری کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً کتے باز یا تیر وغیرہ کا شکار ذبح اضطراری میں داخل ہے ان کے بقدر ضرورت مسائل بیان ہو چکے ہیں۔

گھریلو جانوروں میں اصل تو یہی ہے کہ ان کو معروف طریقہ سے ذبح کیا جائے تو ذبح اضطراری بھی کافی ہو جائے گا یعنی اللہ کا نام لے کر کسی نوک دار یا دھاری دار چیز سے اس کو زخم کر دے جس کی وجہ سے موت واقع ہو جائے تو اس کا کھانا حلال ہوگا، مثلاً کوئی اونٹ بیل وغیرہ بھاگ جائے ان کو پکڑنا مشکل ہو تو بسم اللہ پڑھ کر دور سے تیر وغیرہ لگا دینا کافی ہوگا۔ اس کا حکم عام شکار والا ہو جائے گا، اسی طرح سے اگر کوئی جانور کسی کنویں وغیرہ میں گر جائے اور اس کو معروف طریقہ سے ذبح کرنا مشکل ہو تو اوپر سے کوئی دھاری دار نوک دار مار کر زخمی کر دے تو وہ بھی حلال ہو جائے گا بشرطیکہ یہ ظن غالب نہ ہو کہ اس کی موت کسی اور وجہ سے (مثلاً گرنے کی وجہ سے) واقع ہوئی ہے۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن ص ۸۰ ج ۱۷۔

وعنہ ان النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لعن من اتخذ شیئًا فیہ الروح غرضًا ۳۵۷

یعنی کسی جانور کو شکار کر کے کھانا مقصود نہیں ہے اور نہ اس کی ایذاء سے بچنا مقصود ہے صرف نشانہ کی مشق کے لئے یا صرف دل لگی کیلئے کسی جاندار چیز کو تختۂ مشق بناتا ہے تو نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے ایسے شخص پر لعنت فرمائی ہے اس لئے کہ یہ شخص بلا مقصد ایک جان کو ضائع کر رہا ہے۔

عن جابر ان النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قال ذکوۃ الجنین ذکوۃ أمہ ۳۵۸

اگر کسی حاملہ جانور کو ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے بچہ نکلا تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ بچہ زندہ ہو اس کو مستقلاً ذبح کرنا ضروری ہے مستقلاً ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ جس وقت وہ بچہ ماں کے پیٹ سے نکلا ہے اس وقت مردہ ہو اس کے بارہ میں اختلاف ہے صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا کھانا جائز ہے اس کی ماں کا ذبح ہی ــــــ اس کا ذبح سمجھا جائے گا امام صاحبؒ کے نزدیک ایسے جنین کا کھانا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی وصاحبین کی دلیل

امام شافعیؒ اور صاحبینؒ زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ ذکوۃ الجنین ذکوۃ أمہ جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کے ساتھ متحقق ہو گیا۔

امام صاحب کی دلیل

امام صاحبؒ کے موقف پر مختلف اندازوں سے استدلال کیا گیا ہے مثلاً بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ ایسا بچہ جو ماں کے پیٹ سے مردہ نکلا ہے منخنقہ کے حکم میں ہے اس لئے کہ اغلب یہی ہے کہ ماں کے ذبح کے بعد بچے کی موت سانس گھٹنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور منخنقہ کی حرمت نصِ قرآن سے ثابت ہے۔

نیز جنین کی حیات ایک مستقل حیات ہے یہی وجہ ہے کہ ماں سے انفصال کے بعد بھی وہ زندہ رہتا ہے اسی طرح کبھی ماں کے مرنے کے بعد بھی جنین زندہ رہتا ہے معلوم ہوا حیات میں دونوں مستقل نفس ہیں لہٰذا دونوں کے لئے مستقل ذبح کی ضرورت ہے ایک کا ذبح دوسرے کیلئے کافی نہیں ہوگا اسی لئے ابراہیم نخعیؒ کا ارشاد ہے لاتکون ذکاۃ نفس ذکاۃ نفسین۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب اور حدیث کا مطلب

امام شافعیؒ نے زیر بحث حدیث سے استدلال کیا ہے اوّل تو اس حدیث کی سندوں پر بعض محدثین نے کلام کیا ہے[1] اگر اس حدیث کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے تو امام صاحب کے نزدیک

[1] دیکھئے اوجز المسالک ص ۱۴۰ ج ۹۔

اس حدیث کا مطلب وہ نہیں ہے ان حضرات نے سمجھا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک یہ حدیث تشبیہ پر مبنی ہے ذکاۃ الجنین ذکاۃ أمہ کا مطلب ہے کذکاۃ أمہ بچے کا ذبح ماں کے ذبح کی طرح ہے یعنی جس طرح ماں کو ذبح کیا ہے اس کے زندہ بچے کو بھی اسی طرح سے ذبح کرو اس کے ذبح کا طریقہ بھی وہی ہے جو ماں کو ذبح کرنے کا ہے جو ماں کو ذبح کرنے کا ہے۔ باقی یہ کہ مردہ بچہ نکلے تو اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں۔ ——— اس مسئلہ سے اس حدیث میں تعرض نہیں کیا گیا، حاصل یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ حدیث تشبیہ بلیغ پر محمول ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے۔

وعيناك عيناها وجيدك جيدها   سوى أن عظم الساق منك دقيق

امام صاحب نے حدیث کا جو مطلب بیان فرمایا ہے اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں ذکاۃ أمہ نصب کے ساتھ بھی آیا ہے اس صورت میں ذکاۃ منصوب بنزع الخافض ہوگا یعنی کذکاۃ امہ نیز امام صاحب نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ اس لئے بھی راجح ہے کہ اسی صورت میں دلائل میں تعارض نہیں رہے گا اگر دوسرا مطلب لیا جائے تو دلائل میں تعارض ہو جائے گا اس حدیث کے مقتضی اور حرمت منخنقہ والی نصوص میں تعارض ہوگا ظاہر ہے کہ وہ مطلب مراد لینا اولی ہے جس سے نصوص میں تعارض نہ رہے۔

باب ذکر الکلب

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اقتنى كلبًا الخ ص۳۵۹۔

اس حدیث میں کتا رکھنے کی مذمت بیان کی گئی ہے ——— اس کے ساتھ دو قسم کے کتوں کا استثناء کیا گیا ہے۔ (۱) کلبِ ماشیہ یعنی وہ کتا جو جانوروں کی حفاظت کے لئے رکھا گیا ہو، (۲) کلب صید یعنی شکاری کتا ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیثوں میں کلبِ زرع کا استثناء بھی وارد ہوا ہے ——— حاصل یہ ہوا کہ تین قسم کے کتوں کے علاوہ کسی اور کتے کے رکھنے پر ان احادیث میں وعید وارد ہوئی ہے۔ ان احادیث کے متعلق چند امور قابل غور ہیں:۔

امر اول حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جو شخص کتا رکھے اس کے اعمال میں سے روزانہ دو قیراط کم ہو جاتے ہیں جبکہ اسی باب میں حضرت ابوہریرۃؓ اور حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیثوں میں آرہا ہے کہ اس کے عمل میں سے روزانہ ایک قیراط کم ہوتا ہے دونوں میں بظاہر تعارض ہے، تطبیق میں مختلف وجوہ ذکر کی گئی

ہیں بعض نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ فرق کلاب کی نوعیت کے فرق کی وجہ سے ہو زیادہ تکلیف دہ کتا رکھنے کی صورت میں ایک قیراط کم ہوتا ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ فرق اختلافِ مواضع کی وجہ سے ہو مکہ اور مدینہ میں کتا رکھا جائے تو ایک قیراط کم ہوتا ہے۔

امرِ ثانی اقتناء کلب کی مذمت بیان کرتے ہوئے حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث میں تین قسم کے کتوں کا استثناء ہے کھیتی باڑی کے کتے کا بھی استثناء ہے، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں کلبِ زرع کا استثناء نہیں ہے۔ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ کے سامنے حضرت ابوہریرۃؓ کی حدیث پیش کی گئی تو آپ نے فرمایا یرحم الله ابا هريرة كان صاحب زرع[1]۔ اس پر ملحدین اور منکرین حدیث یہ اعتراض کیا کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کو بھی حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت پر اعتماد نہیں تھا، ابن عمرؓ یہ فرما رہے ہیں کہ چونکہ ابوہریرۃ کی اپنی کھیتی ہے اس لئے انہوں نے کلبِ زرع کا استثناء ابن عمرؓ۔ ابوہریرۃؓ کو متہم بالوضع کر رہے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انہوں نے اپنی ضرورت سے حدیث میں چند لفظوں کا اضافہ کر لیا، جب خود صحابہؓ ہی کو ان کی روایت پر اعتماد نہیں تھا تو ہم ان احادیث پر کیسے اعتماد کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ اعتراض انتہائی سطحیت اور بدفہمی پر مبنی ہے حضرت ابن عمرؓ یہ نہیں فرمانا چاہتے کہ چونکہ ابوہریرۃؓ کو ضرورت تھی اس لئے انہوں کلب زرع کا استثناء نقل فرما دیا بلکہ حضرت ابن عمرؓ کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ انسان کا زندگی کے جس شعبہ سے تعلق ہو اس کے متعلقہ مسائل کا اس کو زیادہ استحضار رہتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تھی تو کلبِ زرع کا استثناء بھی فرمایا تھا لیکن ابوہریرۃؓ کا چونکہ زراعت سے عملی تعلق بھی تھا اس لئے ان کو إلا كلب زرع والا حصہ بھی یاد رہ گیا اور مجھے چونکہ عملاً اس سے واسطہ نہیں پڑتا اس بات کا ایک واضح قرینہ یہ ہے کہ بعض روایات میں خود ابن عمرؓ سے بھی کلب زرع کا استثناء منقول ہے[2] اس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی یہ روایت سن کر خود ابن عمرؓ کو بھی کلبِ زرع کا استثناء یاد آگیا اور انہوں نے اسے نقل کرنا شروع کر دیا یا حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت پر اعتماد کرتے ہوئے ان سے اس استثناء کو نقل فرمانا شروع فرما دیا ہو[3]۔ بہرحال اتنی بات واضح ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت پر عدمِ اعتماد کا اظہار نہیں ہے۔

امرِ ثالث اس باب کی احادیث سے ثابت ہوا کہ سوائے ان کلاب کے جو مستثنیٰ ہیں کتا رکھنا مکروہ تحریمی ہے تین قسم کے کتوں کا استثناء تو صراحۃً احادیث میں آرہا ہے ان کے علاوہ اور بھی بعض صورتوں کو فقہاء نے ان مستثنیٰ صورتوں کے ساتھ ملحق قرار دیا ہے، مثلاً بوقتِ ضرورت چوروں ڈاکوؤں سے

---

[1] صحیح مسلم ص ۲۱ ج ۲۔ [2] صحیح ص ۲۱ ج ۲۔ [3] شرح النووی علی صحیح مسلم ص ۲۰ ج ۲۔

حفاظت کے لئے بھی فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے[1]۔

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے کہ علماء اسرار شریعت نے لکھا کہ کتوں کے اندر بہت سی بدخصلتیں ہوتی ہیں جو ان کی صحبت رکھنے والے کی طرف بھی منتقل ہوتی ہیں، جن صورتوں میں کتا رکھنا جائز ہے ان صورتوں میں بھی اس سے دلی شغف رکھنے اور شوقیہ انداز اختیار کرنے سے احتراز کرنا چاہیئے ورنہ اقتناء کلب کے جواز کے باوجود اس قسم کی نحوستوں کے منتقل ہونے کا خطرہ ہے۔

باب ما یحل اکلہ وما یحرم

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحوم الخيل ص ۳۵۹

لحوم الخیل کا حکم

گھوڑے کے گوشت کا کیا حکم ہے اس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں امام شافعی امام احمد اور صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے، پھر مشائخ کا اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی بعض مشائخ کی تخریج یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک یہ کراہت تحریمی ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے[2]۔ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے فقہ حنفی کی بعض فروع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً سورخیل مشہور روایت کے مطابق طاہر ہے اسی طرح امام صاحب کے نزدیک اس کے پیشاب کا حکم بول مایؤکل لحمہ والا ہے اس قسم کے فروع سے بھی بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے[3]۔

دلیل قائلین حلت

جو حضرات لحوم خیل کی عدم کراہت کے قائل ہیں وہ استدلال کرتے ہیں حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث سے اس میں یہ بھی ہے وأذن في لحوم الخيل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقعہ پر لحوم خیل کی اجازت مرحمت فرمائی۔

دلائل کراہت

کراہت پر امام ابوحنیفہؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) قرآن کریم میں ہے والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة الله تعالى

[1] فتاوی عالمگیریہ ص ۳۶۱ ج ۵۔ [2] عمدۃ القاری ص ۱۲۸ ج ۲۱۔ [3] اعلاء السنن ص ۱۴۹ ج ۱۷۔

نے اپنے احسانات کا تذکرہ فرماتے ہوئے خیل کا بھی ذکر فرمایا اور اس کے دو منافع ذکر کئے ہیں ایک رکوب دوسرے زینت اگر گھوڑے کا گوشت حلال ہوتا تو موضعِ امتنان میں اس نعمت کا تذکرہ ضرور ہوتا اس لئے کہ اکل اہم نعمتوں میں سے ہے۔

(۲) اس باب کی فصل ثانی میں حضرت خالد بن ولید رضؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد نسائی ان رسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نھی عن اکل لحوم الخیل والبغال والحمیر۔

وجہ ترجیح یا تطبیق اگر کراہتِ تحریمیہ والا قول لیا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں ترجیح والا طریق اختیار کرنا پڑے گا ہمارے پیش کردہ دلائل محرم ہیں اور دوسرے مبیح محرم کو مبیح پر ترجیح ہونی چاہیئے۔

اگر کراہت تنزیہیہ والا قول لیا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں بڑی آسانی سے تطبیق ہو سکتی ہے پہلے قسم کے دلائل نفسِ اباحت پر دلالت کر رہے ہیں اور دوسرے دلائل کراہت تنزیہی پر۔ اس صورت میں نہی اس وجہ سے نہیں کہ ان کا گوشت حرام ہے بلکہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کھانے میں تو تفویتِ آلۂ جہاد کا خطرہ ہے اس لئے کھانے سے ممانعت فرمادی۔

عن ابن عمر قال قال رسُول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ الضب لست اٰکلہ ولا اُحرمہ ص۳۶۱۔

گوہ کا حکم ضب ایک جانور ہے جس کو فارسی میں سوسمار اور اردو میں گوہ کہتے ہیں گوہ کے بارہ میں امام طحاوی نے تین قول نقل فرمائے ہیں۔

(۱) ایک قوم کا مذہب یہ ہے کہ گوہ حرام ہے اس قوم سے مراد اعمش اور زید بن وہب وغیرہ ہیں۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ گوہ کھانا حلال ہے یہ مذہب ہے ائمہ ثلثہ اور اصحاب ظواہر کا۔

(۳) حنفیہ کے ائمہ ثلثہ کا مذہب یہ ہے کہ گوہ مکروہ ہے، پھر مشائخ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی دونوں طرف مشائخ کی آراء ہیں[۱] امام طحاویؒ نے کراہت تنزیہیہ کو ترجیح دی ہے اور بھی بہت سے مشائخ حنفیہ کی یہی رائے ہے لیکن ہدایہ کے ظاہر سے اور عام متون سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے[۲]۔

دلائل قائلین حلت (۱) حضرت ابن عمرؓ کی زیر بحث حدیث آنحضرت صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا الضب لست اٰکلہ ولا اُحرمہ۔

---

[۱] عمدۃ القاری ص [۲] دیکھئے اعلاء السنن ص ۱۶۳ ج ۱۷۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث جو زیر بحث کے بعد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے گوہ پیش کی گئی تو آپ نے تناول فرمانے سے انکار کر دیا حضرت خالد بن الولیدؓ نے پوچھا کیا یہ حرام ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں چنانچہ حضرت خالد نے آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے سامنے اس کو کھالیا اور آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا اس کا کھانا جائز ہے؟

دلائلِ کراہت (۱) فصل ثانی میں حضرت عبد الرحمٰن بن شبلؓ کی حدیث بحوالہ ابوداؤد إن النبی صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نھی عن اکل لحم الضب۔ آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔

(۲) امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ ان کو کسی نے گوہ کا ہدیہ دیا نبی کریم صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے پوچھا تو آپ نے اس کے کھانے سے نہی فرمادی، ایک بھیک مانگنے والا آیا حضرت عائشہؓ یہ گوہ اس کو دینا چاہی تو آنحضرت صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا أتطعمنیہ مالا تأکلین۔[1]

وجوہِ ترجیح اگر لحم ضب کو مکروہ تنزیہی کہا جائے تو دونوں قسم کے دلائل میں تطبیق یہ ہوگی کہ پہلے قسم کے دلائل نفس اباحت پر دلالت کرتے ہیں اور دوسرے قسم کے دلائل کراہتِ تنزیہیہ پر دلالت کرہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کراہتِ تحریمیہ والا قول لیا جائے ـــــ جیساکہ دوسری قسم کے دلائل کے ظاہر کا تقاضا ہے ـــــ تو وجوہ ترجیح حسبِ ذیل ہوں گے۔

(۱) پہلے دلائل مبیح ہیں اور دوسرے دلائل محرم ہیں جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوتی ہے اس ضابطہ کے مطابق دلائل کراہت کو ترجیح ہونی چاہیئے۔

(۲) دوسرے قسم کے دلائل کی تائید قیاس سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ ضب حشرات الارض میں سے ہے اس کا حکم بھی دوسرے حشرات الارض والا ہونا چاہیئے جیسے وہ حرام ہیں یہ بھی حرام ہونی چاہیئے۔

وعن میمونۃ ان فارۃ وقعت فی سمن فماتت فسئل رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَسَلَّم عنھا فقال القوھا وما حولھا وکلوہ ص۳۶۰

گھی میں اگر چوہا گر جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس مسئلہ کو چند امور کی شکل میں بیان کیا جاتا ہے۔

امرِ اوّل گھی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ گھی جامد ہو دوسرا یہ کہ وہ گھی مائع اور پگھلا ہوا ہو۔ اگر وہ گھی جامد ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ چوہا نکال دیا جائے اور اس کے ارگرد جو گھی ہے وہ بھی الگ کر

[1] کتاب الآثار ص

دیا جائے باقی گھی پاک ہے جمے ہوئے شہد اور شیرے وغیرہ کا بھی حکم ہے۔

اگر وہ گھی مائع نہ ہو تو اس میں بھی بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ گھی ناپاک نہیں ہوتا ان کے ہاں مائع اور جامد میں فرق نہیں ہے لیکن حنفیہ اور جمہور مائع اور جامد میں فرق کے قائل ہیں جامد میں سے چوہا اور اس کا ماحول نکال کر باقی گھی کھایا جاسکتا ہے اگر مائع میں چوہا مر جائے تو سارا گھی ناپاک ہو جائے گا [1]

جو حضرات سمنِ مائع کی طہارت کے قائل ہیں وہ اس زیر بحث حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں مائع اور جامد میں کوئی فرق نہیں کیا گیا مطلقاً یوں فرمایا ہے القوها وما حولها وكلوه۔

حنفیہ اور جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے جو بحوالہ احمد و ابو داؤد اس باب کی فصل ثانی میں آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں إذا وقعت الفارة في السمن فإن كان جامدًا فالقوها وما حولها وإن كان مائعا فلا تقربوه اس میں صراحۃً جامد اور مائع کے حکم میں فرق کیا گیا ہے۔

زیر بحث حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث صرف سمنِ جامد کے بارہ میں ہے سمن مائع کا حکم ——— اس میں بیان نہیں کیا گیا۔ اس کا واضح قرینہ یہ ہے کہ اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کے ماحول کو نکال دو۔ ظاہر ہے ماحول کا تعین جمے ہوئے گھی میں ہی ہو سکتا ہے پگھلے ہوئے میں ماحول متعین نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث صرف جمے ہوئے گھی کے بارہ میں ہے۔

امرِ ثانی پگھلے ہوئے گھی وغیرہ میں چوہا مر جائے تو جمہور کے نزدیک وہ ناپاک ہو جاتا ہے اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اس گھی سے کس نوعیت کا انتفاع جائز اور کس طرح کا ناجائز ہے۔ اس میں مشہور مذہب تین ہیں

(۱) امام احمد، حسن بن صالح اور بعض سلف کا مذہب یہ ہے کہ اس گھی سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں نہ کھانا جائز ہے نہ استصباح اور کسی اور نوعیت کا انتفاع، یہ حضرات استدلال کرتے ہیں حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث کے ان لفظوں سے وإن كان مائعا فلا تقربوه۔

(۲) امام مالک اور امام شافعی وغیرہما کا مذہب یہ ہے کہ اکل اور بیع کے علاوہ ہر قسم کا انتفاع جائز ہے حرمتِ اکل تو جمہور کے ہاں متفق علیہ ہے حرمت بیع کی یہ حضرات وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ احادیث میں مردار کی چربی کو حرام قرار دیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی بیع کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے بعض روایات میں یہ لفظ بھی ہیں۔ إن الله تعالى إذا حرم أكل شئ حرم ثمنه، اس طرح کے گھی کا کھانا تو ناجائز ہے ہی، حدیث کے اس جملہ کی روشنی میں اس کی بیع بھی ناجائز ہونی چاہیئے۔

---

[1] مذاہب کی تفصیل دیکھئے عمدۃ القاری ص ۱۹۲ ج ۳۔

(۴) بعض سلف اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسے گھی کا کھانا ناجائز ہے اس کے علاوہ ہر قسم کا انتفاع جائز ہے، حنفیہ کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) بعض روایات میں یہ لفظ آرہے ہیں وان کان مائعًا فاستصبحوا به وانتفعوا به[1] بیع بھی انتفاع کی ایک صورت ہے۔

(۲) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے ایسے گھی سے استصباح کو جائز قرار دیا ہے[2] یہ اثر حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی دلیل ہیں۔

(۳) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے حنفیہ والا مذہب منقول ہے۔[3]

حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں جو فلاتقربو کے لفظ آتے ہیں ان کا مطلب ہے فلاتقربوه للأكل۔ باقی شافعیہ وغیرہ نے شحوم میتہ والی حدیث سے جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حرمت و نجاست دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو حرام لعینہ اور نجس بعینہ ہو دوسری وہ جس میں نجاست یا حرمت مجاورت کی وجہ سے آئے، حدیث میں جو ضابطہ بیان فرمایا گیا ہے وہ حرام بعینہ کے متعلق ہے کہ جب اس کا کھانا ناجائز ہے تو بیع بھی ناجائز، میتہ حرام لعینہ اور نجس لذاتہ ہے۔ یہاں گھی بعینہ ناپاک نہیں ہے بلکہ اس میں نجاست چوہے کی نجاست کی مجاورت کی وجہ سے آئی ہے اس لئے اس کو حرام بعینہ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

امرِ ثالث

جو چیزیں نچوڑنے سے نچڑ نہیں سکتیں یہ اگر ناپاک ہوجائیں تو ان کو پاک کیا جاسکتا ہے یا نہیں اس میں امام ابویوسف اور امام محمد کا اختلاف ہوا ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسی چیزوں کو پاک کرنے کا کوئی طریقہ نہیں، امام ابویوسف کے نزدیک ایسی چیزوں کی تطہیر ممکن ہے مثلاً گندم وغیرہ کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو دھو کر خشک کرلیا جائے یہ عمل تین مرتبہ دہرایا جائے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے اس اختلاف میں اس طرح کا گھی بھی داخل ہے جس میں چوہا مرگیا ہو، امام محمد کے نزدیک اس کی تطہیر نہیں ہوسکتی امام ابویوسف کے نزدیک ہوسکتی ہے ایسے گھی کو پاک کرنے کے دو طریقے ہوسکتے ہیں۔

(۱) گھی کی مقدار یا اس سے زائد پانی اس میں ڈالا جائے پھر اس کو آگ پر پکایا جائے جب پکتے پکتے پانی ختم ہو جائے تو دوسری پھر تیسری مرتبہ اسی طرح کیا جائے۔

(۲) ناپاک گھی یا تیل کو پانی میں ڈالا جائے اور اس کو ہلایا جائے گھی یا تیل اُوپر آجائیں تو اس کو نتار کر الگ کر لیا جائے تین مرتبہ اس طرح کیا جائے گھی پاک ہوجائے گا۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۹۲ ج ۳۔ [2] ایضاً [3] ایضاً۔

حاصل یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے گھی کی تطہیر لیکن نہیں امام ابو یوسف کے نزدیک اس کو پاک کیا جا سکتا ہے اور یہی بعض سلف کا بھی مذہب ہے امام مالک سے بھی ایک روایت یہی ہے[۱]، بہت سے فقہاء احناف نے بھی امام ابو یوسف کے مذہب پر فتویٰ دیا ہے اس لئے کہ یہ اوسع علی الناس ہے[۲]

عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الجلالة والبانها ص۳۶۱

جلالہ کا لغوی معنی ہے جلہ کھانے والا جانور، جلّہ کہتے ہیں لید وغیرہ کو یہاں جلالہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی خوراک کا بیشتر حصہ ناپاک چیزیں ہوں یہاں تک کہ اس گندگی کا اثر اس کے گوشت میں بھی ظاہر ہو جائے اور گوشت میں نتن پیدا ہو جائے۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلالہ کا گوشت کھانے سے نہی فرمائی ہے، اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، حنفیہ حنابلہ کے نزدیک یہ نہی تحریم کے لئے ہے، شافعیہ کی اس مسئلہ میں دو وجہیں ہیں ایک کراہت تحریمیہ والی دوسری کراہت تنزیہیہ والی[۳] امام مالک بھی جلالہ کی عدم حرمت کے قائل ہیں بلکہ جلالہ کی کراہت عارضی ہے، اگر ایسے جانور کو کچھ دن گندگی کھانے سے باز رکھا جائے اور عام چارے کا اثر اس کے گوشت پر غالب ہو جائے اور گندگی کا اثر مغلوب ہو جائے تو اس کا کھانا جائز ہے۔ گندگی کا اثر زائل کرنے کے لئے جانور کو کتنے دن تک محبوس رکھنا چاہیئے اس میں بعض فقہاء کی دنوں کی تحدید بھی کی ہے مثلاً بعض نے مرغی کے لئے تین دن بکری وغیرہ کے لئے چار دن اور اونٹ و گائے وغیرہ کے لئے دس دن مقرر کئے ہیں، لیکن علامہ سرخسیؒ وغیرہ نے اصح اس کو قرار دیا ہے کہ مدت کی تحدید نہ کی جائے بلکہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے[۴] جتنی مدت میں اسے غلبۂ ظن ہو جائے کہ نجاست کا اثر زائل ہو گیا ہے۔ اس کے بعد کھانا جائز ہے۔

بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلالہ پر سواری سے بھی منع فرمایا ہے۔ سواری سے نہی حنفیہ کے ہاں بھی تنزیہی ہے۔

وعنه قال حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى يوم خيبر الحمر الانسية الخ ص۳۶۱

حمار وحشی (جس کو نیل گائے بھی کہتے ہیں) کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ گھریلو گدھے کا گوشت ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک حرام ہے، بعض سلف اس کی حلت کے بھی قائل ہیں جن میں حضرت ابن عباس،

---

[۱] عمدۃ القاری ص ۱۶۲ ج ۳۔ [۲] رد المحتار علی الدر المختار ص ۳۳۴ ج ۱ (طبع ایچ ایم سعید کمپنی)
[۳] اعلاء السنن ص ۱۹۷ ج ۱۷ [۴] مرقات ص ۱۴۰ ج ۸
[۵]

حضرت عائشہ اور شعبی شامل ہیں[1]۔

جمہور کی دلیلیں وہ احادیثِ صحیحہ کثیرہ ہیں جن میں ایک حضرت جابرؓ کی زیرِ بحث حدیث بھی ہے بحوالہ ترمذی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقع پر حمرِ اہلیہ کو حرام قرار دے دیا تھا، حضرت جابرؓ ہی کی اس مضمون کی ایک حدیث فصل اول میں بحوالہ صحیحین گذر چکی ہے اسی طرح کی حدیث حضرت ابو ثعلبہؓ کی فصل اول میں بھی بحوالہ شیخین گذر چکی ہے، فصل ثالث میں حضرت زاہر اسلمی کی حدیث بھی اسی مضمون کی بحوالہ بخاری آرہی ہے، اسی طرح باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ (ص ۲۹) میں حضرت مقدام ابن معدیکربؓ کی ایک حدیث گزری ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ ألا لا یحل لکم الحمار الأهلي۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث تحریم پر دلالت کر رہی ہیں بلکہ امام طحاویؒ نے تو احادیثِ حرمت کے متواتر ہونے کا بھی دعوے کیا ہے[2]۔

اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمرِ اہلیہ سے جو ممانعت فرمائی ہے اس کی وجہ کیا تھی، حافظ عینیؒ نے اس میں چار قول نقل فرمائے ہیں[3]۔

(۱) یہ نہی تشریعی تھی، یعنی اس کا گوشت شرعاً حرام کرنا مقصود تھا اس کا گوشت ناپاک ہے، کسی وقتی مصلحت کی وجہ سے ممانعت نہیں فرمائی تھی، اکثر علماء کی یہی رائے ہے۔

(۲) یہ گدھے گندگی کھاتے تھے اس لئے ممانعت فرمادی، جلالہ ہونے کی وجہ سے۔

(۳) مالِ غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے ان کو ذبح کر لیا گیا تھا اور تقسیم ہونے سے پہلے ان کو ذبح کر لیا گیا تھا اور تقسیم سے پہلے ذبح جائز نہیں اس لئے گوشت کے گرانے کا حکم فرمادیا۔

(۴) مسلمانوں کے پاس سواری کی قلت کا خطرہ تھا اس لئے منع فرمادیا۔

زیادہ صحیح پہلی رائے ہی ہے ایک تو اس وجہ سے اکثر احادیث میں بغیر کسی قید کے حرمت کا ذکر ہے[4]۔

---

[1] عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱۔ [2] شرح معانی الآثار ص ۲۶۷ ج ۲۔

[3] عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱۔ [4] حافظ عینیؒ فرماتے ہیں امام طحاویؒ نے بارہ صحابہ کی روایات ذکر کی ہیں جن میں مطلقاً تحریم کا ذکر ہے بغیر کسی قید کے (عمدۃ القاری ص ۱۳۱ ج ۲۱) وہ بارہ صحابی یہ ہیں (۱) علیؓ (۲) ابن عباسؓ (۳) ابن عمرؓ (۴) ابو سلیطؓ (یہ بدری صحابی ہیں) (۵) جابر بن عبد اللہؓ (۶) براء بن عازبؓ (۷) عبد اللہ بن اوفیؓ (۸) الحکم بن عمرو الغفاریؓ (۹) ابوہریرۃؓ (۱۰) انس بن مالکؓ (۱۱) ابو ثعلبہ خشنیؓ (۱۲) سلمۃ بن الأکوعؓ (شرح معانی الآثار ص ۲۶۵ ج ۲)، باب کے آخر میں حضرت مقدام بن معدیکرب اور حضرت ابو رافع کی حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں یہ دونوں اور زاہر اسلمیؓ والی حدیث ملا کر کل پندرہ بن جاتی ہیں۔

اس اطلاق کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ تحریم تشریع عام ہو۔ اس کے علاوہ بخاری کی ایک حدیث میں یہ لفظ بھی ہیں فانہا رجس[1]۔ اس طرح بعض احادیث میں تحریم لحوم حمر کے ساتھ یہ بھی آرہا ہے ورخص فی لحوم الخیل اگر نہی کی وجہ اس کا سواری ہونا ہوتا تو لحوم خیل سے بدرجہ اولی نہی فرماتے اس لئے کہ سواری کے لئے گھوڑوں کا استعمال اس سے بھی زیادہ تھا۔

عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما القاہ البحر وجزر عنہ الماء فکلوہ وما مات فیہ وطفا فلا تاکلوہ ص۳۶۱۔

وہ مچھلی جو پانی سے جدائی کے بعد مری ہو مثلاً سمندر کی موجوں نے اس کو خود باہر پھینک دیا ہو اور پانی پیچھے ہٹ گیا ہو تو ایسی مچھلی کا کھانا بالاتفاق جائز ہے۔ اگر مچھلی پانی کے اندر ہی مرجائے اور تیرنے لگے تو اس کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ایسی مچھلی کھانا جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے[2]۔

زیر بحث حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اس میں صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سمک طافی کے کھانے سے نہی فرمادی ہے۔

قال محی السنۃ الأکثرون علی أنہ موقوف علی جابر۔ یہ حدیث حضرت جابرؓ سے مختلف سندوں سے نقل کی گئی ہے بعض راوی اس حدیث کو حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کررہے ہیں اور بعض موقوفاً، محی السنۃؒ یہاں وقف والی روایت کو رفع والی روایات پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ اکثر اس کو موقوفاً نقل کررہے ہیں لیکن ترجیح کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں میں تعارض ہو، یہاں دونوں قسم کی روایات میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت جابرؓ نے بعض موقعوں پر یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہو اور دوسرے موقعہ پر اس کے مطابق فتوے بھی دیا ہو لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ یہ حدیث موقوف ہے تب بھی مُضر نہیں، اس لئے کہ غیر مدرک بالقیاس مسئلہ میں قول صحابی بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

باب العقیقۃ

عقیقہ دراصل ان بالوں کو کہتے ہیں جو ولادت کے وقت بچے کے سر پر ہوتے ہیں، مستحب یہ ہے کہ ساتویں دن

[1] صحیح بخاری ص ۸۳ ج ۲۔ [2] مرقات ص ۱۴۲ ج ۸۔

ان بالوں کو اُتارا جائے، چونکہ اسی دن بچہ کی طرف سے جانور بھی ذبح کیا جاتا ہے اس لئے اس جانور کو بھی عقیقہ کہدیا جاتا ہے۔

عقیقہ کا حکم کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہوا ہے، ابن حزم کے نزدیک عقیقہ فرض و واجب ہے اگر کسی کے پاس خورد و نوش سے زائد رقم موجود ہے جس سے عقیقہ کیا جاسکتا ہو تو اس کو عقیقہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ حسن بصری کے نزدیک عقیقہ واجب ہے، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک سُنّت ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں مثلاً:

(۱) بعض نے امام صاحب سے یہ نقل کردیا ہے کہ ان کے نزدیک عقیقہ بدعت ہے لیکن علامہ عینی (جو فقہ حنفی کے ستونوں میں سے ایک ستون ہیں) نے اس نسبت کی سختی سے تردید فرمادی ہے اور اس کو افتراء قرار دیا ہے ان کے لفظ یہ ہیں قلت ھٰذا افتراء فلا یجوز نسبته إلی أبی حنیفة وحاشاہ أن یقول مثل ھٰذا [۱]

اگر بالفرض اس نسبت کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ امام صاحب نفس عقیقہ کو بدعت نہیں کہنا چاہتے بلکہ امام صاحب کا مقصد ان رسوم قبیحہ اور التزامات زائدہ کو بدعت کہنا ہے جو جہالت کی وجہ سے لوگوں میں رائج ہوجاتے ہیں بعض اوقات ایک چیز فی نفسہ سُنّت ہوتی ہے لیکن جاہل لوگ اس کے ساتھ کچھ منکرات کا اضافہ کرلیا کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں فقہاء جو منتظمین شریعت ہوتے ہیں ان کا منصب ہے ان منکرات کی تردید کرنا، لیکن ان منکرات کی تردید کی وجہ سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوجاتی ہے کہ یہ تردید کرنے والے اصل سُنّت عمل کے بھی منکر ہیں، جیسے ایصال ثواب شریعت سے ثابت ہے۔ لیکن لوگوں نے بعض ایسے التزامات کر لئے ہیں جو بدعت ہیں، ان التزامات کی تردید کو بعض اوقات اصل ایصال ثواب کا انکار سمجھ لیا جاتا ہے، ہوسکتا ہے کہ امام صاحب نے عقیقہ کی بعض رسوم کو بدعت قرار دیا ہو اور شہرت یہ ہوگئی ہو کہ آپ عقیقہ ہی کو بدعت سمجھتے ہیں۔

(۲) امام صاحب سے عقیقہ کے متعلق یہ بھی منقول ہے "لیست بسنة" اس کا مطلب علامہ عینی نے یہ بیان فرمایا ہے کہ امام صاحب سنت مؤکدہ ہونے کی نفی کرنا چاہتے ہیں، نفس سنیت کا انکار مقصود نہیں۔

احادیث میں عقیقہ کی ترغیب موجود ہے، اصحاب ظواہر نے ان کو وجوب پر محمول کیا ہے، جمہور نے ان کو استحباب پر محمول کیا ہے، استحباب کے بہت سے قرائن ہیں مثلاً:

(۱) فصل ثانی میں بحوالہ ابوداؤد و نسائی ایک حدیث ہے جس میں یہ لفظ بھی ہیں۔ من ولد له ولد فأحب أن ینسك عنه فلینسك، اس میں "فأحب أن ینسك" کے لفظوں سے معلوم ہوا کہ عقیقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر کرنا چاہے تو کرلے۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صاحبزادے ابراہیم کا عقیقہ نہیں فرمایا، اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ عقیقہ کرنا واجب نہیں ہے۔[۲]

[۱] عمدة القاری ص ۸۳ ج ۲۱۔ [۲] کذا فی اعلاء السنن ص ۱۰۷ ج ۱۷۔

جلد سوم

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوٰۃ المصابیح

زیر سرپرستی

جامع المعقول والمنقول الشیخ الادیب

مولانا نذیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ

بانی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

افادات

شیخ الحدیث مولانا محمد زاہد صاحب

نائب مہتمم جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ناشر

مکتبۃ العارفی

جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

فون: 041-8715856

اشرف التوضیح اردو شرح مشکوٰۃ المصابیح

اشرف التوضیح

تقریر اردو

مشکوٰۃ المصابیح

زیر سرپرستی:

جامع المعقول والمنقول شیخ الحدیث

مولانا نذیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ

بانی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

افادات:

شیخ الحدیث مولانا محمد زاہد صاحب

نائب صدر جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ناشر:

مکتبۃ العارفی

جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

فون: 041-8715856

نام کتاب .... اشرف التوضیح تقریر اردو مشکوۃ المصابیح جلد سوم

افادات .... حضرت مولانا محمد زاہد صاحب دامت برکاتہم

طبع اول .... ذوالقعدہ ۱۴۲۵ھ

تعداد .... ایک ہزار

کمپوزنگ .... الخطاط کمپوزر

ناشر .... مکتبۃ العارفی متصل جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ملنے کے پتے

لاہور: ادارہ اسلامیات، ادارۃ الحرم، مکتبہ سید احمد شہید، مکتبۃ العلم، المصباح

کراچی: دارالاشاعت، زم زم پبلشرز، قدیمی کتب خانہ

ملتان: کتب خانہ مجیدیہ، مکتبہ حقانیہ، ادارہ تالیفات اشرفیہ

مکتبہ شہید اسلام اسلام آباد

مکتبہ فریدیہ اسلام آباد

مکتبہ رشیدیہ راولپنڈی

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

مکتبہ سید احمد شہید اکوڑہ خٹک

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

اشرف التوضیح کی تیسری جلد ایک دہائی سے زائد عرصہ کے وقفے کے بعد پیش کی جارہی ہے، اتنی تاخیر کا باعث ایک تو یہ امر بنا کہ اشرف التوضیح کی پہلی دو جلدوں کی بنیاد حضرت والد ماجد قدس سرہٗ کی امالی اور دورانِ درس طلبہ کے لکھے ہوئے نوٹس تھے، لیکن مشکوٰۃ المصابیح کا جو حصہ تیسری جلد میں زیرِ بحث آنا تھا وہ چونکہ کافی عرصہ پہلے حضرتؒ کے زیرِ درس رہا تھا اس لئے اس کے متعلق حضرت کے امالی یا طلبہ کے اپنے طور پر حضرتؒ سے پڑھنے کے دوران لکھے ہوئے نوٹس تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکے۔ اس مسئلے کے حل کے لئے ایک سال حضرتؒ نے مشکوٰۃ جلد ثانی کا درس خود اپنے پاس رکھا تا کہ اب حضرتؒ کے افادات ساتھ ساتھ لکھے جاسکیں لیکن آپؒ اس کا بہت کم حصہ پڑھا پائے تھے (وہ بھی کتاب الادب سے جبکہ اشرف التوضیح جلد ثالث کتاب الاطعمہ سے شروع ہو رہی ہے) کہ آپؒ کی دیگر تعلیمی، دعوتی، اصلاحی اور انتظامی مصروفیات اور بالخصوص ہرنیاں کا آپریشن اس درس کو جاری رکھنے میں حائل ہو گیا۔

اب طے یہ ہوا کہ اشرف التوضیح کی تیسری اور اس کے بعد کی جلدوں کی بنیاد حضرتؒ کی امالی و تقاریر کو بنانے کی بجائے باقاعدہ تصنیف کے انداز سے لکھا جائے۔ اس مجبوری کے علاوہ تیسری جلد کے لئے حضرتؒ کی طرف سے طے کئے گئے منہج کے زیادہ مناسب بھی یہی تھا، چنانچہ یہ کام برادرم مولانا مفتی محمد مجاہد شہید رحمہ اللہ کے ذمے لگا وہ ابھی کچھ ہی کام کرپائے تھے[1] کہ اس کام کی ذمہ داری میرے ناتواں کندھوں پر ڈال دی گئی۔ کچھ عرصہ تک تو الحمد للہ احقر کے ہاتھوں یہ کام مناسب رفتار سے چلتا رہا لیکن بعد میں شرح ترمذی وغیرہ دوسرے تالیفی کام شروع ہونے کی وجہ سے رفتار کافی سست ہونے لگی، اس لئے بعض احباب کی تجویز ہوئی کہ اس طرح تو تیسری جلد کا معاملہ التواء ہی میں رہے گا، اس سے بچنے کے لئے احقر کا مشکوٰۃ جلد ثانی کا درس ہی ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے مرتب و مدون کر کے شائع کر دیا جائے۔ ابتداء میں تو احقر کو اس تجویز کے قبول کرنے میں اس وجہ سے تردد رہا کہ خود اوراق سیاہ کرنا تو ایک طالب علمانہ کام ہے اپنی درسی تقاریر مرتب کروانا مجھ جیسے ایک ناکارہ طالب علم کو زیب نہیں دیتا۔ چنانچہ ایک عرصہ تک احقر اس تجویز کو ٹالتا رہا لیکن کام کی سست رفتاری دیکھ کر آخر کار مجبوراً اس تجویز کو قبول کرنا پڑا، چنانچہ اپنے بڑوں کے مشورے سے بنام خدا یہ

(۱) کمپوز شدہ مسودے کے تقریباً ستر ہ صفحات انہی کے لکھے ہوئے ہیں، اس سے آگے "لذیذ کھانوں کا حکم" کے عنوان سے احقر کا لکھا ہوا ہے۔

کام شروع کروادیا گیا، اب کتاب الاطعمہ کی حدیث نمبر ۲۶ تک کا حصہ تو احقر کا اپنا لکھا ہوا ہے اس سے آگے ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے مرتب کئے گئے احقر کے درسِ مشکوٰۃ ہیں۔[۱]

ان درسوں کو کیسٹوں سے کاغذ پر منتقل کرانے، انہیں صاف کر کے مرتب و مدون کرنے اور ضرورت کے مواقع پر حوالہ جات لکھنے کا کام ہمارے دوست مولانا مفتی سجاد احمد صاحب زید مجدھم استاذ حدیث جامعہ دار القرآن فیصل آباد و فاضل جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد نے بڑی محنت و جانفشانی اور لگن سے انجام دیا۔اللہ تعالیٰ انہیں اس پر جزائے خیر عطا فرمائے۔

یہ ساری کہانی اس لئے سنانا پڑی کہ ایک تو تیسری جلد کی تیاری میں تاخیر کی وجہ سمجھ میں آجائے دوسرے اس ریشم میں اس ناکارہ کی درسی تقریروں کے ٹاٹ کا پیوند لگانے کی مجبوری معلوم ہو جائے۔

اس جلد میں مندرجہ ذیل امور کا لحاظ رکھا گیا ہے:

(۱)----- مشکوٰۃ کی ہر حدیث کا عربی متن بھی بالالتزام دیا گیا ہے، یہ متن عموماً مشکوٰۃ کی شرح الطیبی مطبوعہ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی سے لیا گیا ہے۔

(۲)----- ہر زیرِ بحث حدیث کا ترجمہ بھی دے دیا گیا ہے۔ابتدائی ۲۶ احادیث کا ترجمہ تو احقر کا لکھا ہوا ہے باقی احادیث کا ترجمہ بھی احقر کے دروس کی کیسٹوں سے لیا گیا ہے۔

(۳)-----ترجمان السنہ کے انداز میں ہر کتاب کے شروع میں ایک مبسوط مقدمہ دیا گیا جس میں موضوع سے متعلق اسلام کے عمومی مزاج اور اصول کو بیان کرنے میں اور بعض غلط فہمیوں یا افراط و تفریط کے ازالے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۴)----- حتی الامکان تعبیرات سہل کرنے کی کوشش گئی ہے لیکن بہر حال علمی مباحث میں کسی قدر اصطلاحی اسلوب آجانا ناگزیر ہوتا ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ زیادہ تر حصہ درسی تقریروں پر مشتمل ہے اور دورانِ درس اصطلاحی انداز آجانا ایک فطری امر ہے۔ دورانِ تصحیح ایسی تعبیرات کو کسی قدر سہل بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۵)-----احادیث کی تشریح کے دوران ایسے مباحث بھی زیرِ گفتگو آگئے ہیں جن کا صریح حکم قدیم علماء کی کتابوں میں نہیں ملتا۔ایسے مواقع پر علماء عصر کی آراء کو ان کے مختصر دلائل کے ساتھ ذکر کر دیا گیا ہے تاکہ یہ چیزیں طلبہ جو درحقیقت مستقبل کے محقق علما اور راہنمایانِ امت ہیں کے سامنے آجائیں اور ان کی مستقبل کی علمی و تحقیقی زندگی میں یہ چیزیں ان کے لئے مددگار رہوں۔ نیز یہ بات واضح ہو جائے کہ ان مسائل میں ایک

---

(۱) زیادہ تر یہ دروس ۲۱-۱۴۲۰ھ کے ہیں۔

سے زیادہ نقطہ نظر کی گنجائش ہے اس لئے اپنے نزدیک قابل ترجیح رائے پر ایسا جمود نہ ہو کہ دوسری رائے رکھنے ہی پر اعتراض کر کے بے اعتدالی کا ارتکاب کیا جائے۔ امید ہے کہ ان مباحث کو اسی تناظر میں دیکھا جائے گا۔

کسی بھی انسانی کام میں غلطی یا کمی کوتاہی کا رہ جانا ایک فطری امر ہے خصوصاً اس جلد کی مجھ جیسے ایک ناکارہ طالب علم کی طرف نسبت ہی غلطیوں وغیرہ کے امکان کے لئے کافی ہے۔ اس لئے اہل علم سے میری سب سے بڑی درخواست یہ ہے کہ وہ اس میں جو غلطی یا تسامح محسوس فرمائیں براہِ کرم احقر کو اس سے متنبہ فرمائیں، احقر ان کا ممنونِ احسان ہوگا۔

مولانا سجاد احمد صاحب زید مجدھم کے تیار کئے ہوئے مسودے کو میں نے ملاحظہ کر کے مناسب اصلاح کی پوری کوشش کی ہے، خاص طور پر تقریری انداز کے جملوں کو تحریری اسلوب کے قریب تر لانے کی بھی کوشش کی گئی ہے، پھر بھی زبانی بیان اور تحریر کے انداز میں جو فرق ہوتا ہے اسے بالکلیہ ختم نہیں کیا جاسکا۔ ہوسکتا ہے کہ کئی جگہوں پر جملوں کی ساخت وپرداخت بعض حضرات کے ذوقِ لطیف پر ذرا گراں ہو، اسی طرح حوالہ جات درج کرنے کا انداز بھی شاید پوری کتاب میں یکساں نہ ہو، اسی طرح کی بعض اور تکنیکی خامیاں بھی محسوس ہوسکتی ہیں، امید ہے کہ اہل ذوق نفس مضمون پر نظر رکھتے ہوئے انہیں نظر انداز کر دیں گے۔

آخر میں اس جلد سے استفادہ کرنے والوں سے اپنے لئے، اپنے والدین بالخصوص والد ماجد شیخ الحدیث حضرت مولانا نذیر احمد صاحب رحمہ اللہ (جن کے زیرِ سایہ ہی یہ کام انجام پایا ہے) کے لئے دعا فرماتے رہیں بالخصوص مولانا مفتی سجاد احمد صاحب کے لئے جن کی محنت اور لگن کے بغیر اس جلد کا منظر عام پر آنا بظاہر بہت مشکل تھا۔

محمد زاہد

۲ر مضان المبارک ۱۴۲۵ھ

فہرست

كتاب الأطعمة

الفصل الاوّل

الفصل الثالث

باب الضیافة

الفصل الاوّل

باب الأشربة

الفصل الاوّل

باب النقيع والأنبذة

الفصل الاوّل

باب تغطية الأواني وغيرها

الفصل الاوّل

مقدمه کتاب اللباس

كتاب اللباس

الفصل الاوّل

الفصل الثانی

الفصل الثالث

باب الخاتم

الفصل الاوّل

الفصل الثانی

الفصل الثالث

باب النعل

الفصل الاوّل

الفصل الثانی

باب الترجل

بالوں کو درست کرنے کا باب

الفصل الثانی

الفصل الثالث

باب التصاویر

الفصل الاوّل

---------- الفصل الثانی ----------

---------- الفصل الثالث ----------

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الأطعمة

صاحب مشکوٰۃ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ خطیب تبریزؒ نے کتاب کے شروع سے کتاب العلم تک ایسی احادیث ذکر فرمائی ہیں جن کا تعلق ایمانیات اور عقائد سے ہے۔ پھر کتاب الطہارۃ سے یہاں تک زیادہ تر ایسی احادیث لائی گئی ہیں جن کا احکام و مسائل سے تعلق ہے۔ یہاں کتاب الأطعمة سے ایسی احادیث کا سلسلہ شروع فرما رہے ہیں جو زندگی کے مختلف امور و مراحل میں آداب سے تعلق رکھتی ہیں۔ 77

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کی شرح سے پہلے مضمونِ باب کی مناسبت سے چند باتیں لکھی جائیں تاکہ باب کی احادیث اور متعلقہ مضامین کے سمجھنے میں بصیرت حاصل ہو سکے۔

(۱) کھانا کھانے کی شرعی حیثیت:-

انسان کی زندگی کا اصل مقصد حق تعالیٰ کی عبادت اور آخرت کی تیاری ہے، اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے زندگی اور صحت کی بقاء اور تحفظ ضروری ہے۔ اگر زندگی ہی نہ رہے یا قوت و صحت جاتی رہے تو عبادت کیسی ہو گی اور آخرت کی تیاری کیسے ہو گی؟ اس لئے حق تعالیٰ نے انسان کو کئی ایسی نعمتیں عطا فرمائی ہیں جن سے وہ اپنی زندگی کو بچاتا ہے اور قوت و صحت کی نشو و نما، ان کے تحفظ اور بحالی میں مدد لیتا ہے۔ پھر اس کو حکم ہے کہ ان نعمتوں کو استعمال کر کے اپنی زندگی کو باقی رکھے اور صحت و قوت کو بحال رکھے۔ انہی نعمتوں میں سے کھانے پینے کی اشیاء بھی ہیں۔ کھانے پینے کی بے شمار نعمتیں دے کر حق تعالیٰ نے اس کو ان کے کھانے کی اجازت بلکہ حکم دیا ہے۔ چنانچہ حکم ربانی ہے:

كُلُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ۔[۱]

ہماری دی ہوئی پاکیزہ غذائیں کھاؤ۔

---

(۱) سورۃ البقرہ: ۱۷۲

دوسری جگہ ارشاد ہے: كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ وَلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ۔(۱)

اللہ کا دیا ہوا رزق کھاؤ اور شیطان کے نقشِ قدم پر نہ چلو۔

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا۔(۲)

کھاؤ پیو مگر حد سے تجاوز نہ کرو۔

يٰٓاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا۔(۳)

اے رسولو! پاکیزہ غذائیں کھاؤ اور اچھے اچھے عمل کرو۔

ایسی بہت سی آیات میں حلال رزق حدودِ شریعت میں رہتے ہوئے کھانے کا حکم ہے۔ رزقِ حلال کھانا اور اپنی صحت و قوت کا خیال رکھنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، تمام انبیاء علیہم السلام، حضرات صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اور اللہ کے نیک بندوں کی سنت ہے۔

فقہاء نے کھانے کے کئی مرتبے لکھے ہیں، ہر مرتبے کا حکم الگ ہے۔ اتنی مقدار میں کھانا جس سے جان بچ سکے اور اتنی قوت حاصل ہو سکے جس کے بغیر نماز، روزہ اور دوسرے فرائض کا ادا کرنا ممکن نہیں یہ مرتبہ فرض ہے۔ لہٰذا بالکلیہ ترکِ طعام یا کھانے میں اتنی کمی جس سے ہلاکت کا اندیشہ ہو یا فرائض میں خلل واقع ہونے کا خطرہ ہو جائز نہیں، ایسا شخص تارکِ فرض شمار ہوگا۔

دوسرا مرتبہ ہے کہ اس نیت سے بقدرِ ضرورت سے زائد کھانا کہ نوافل، عبادت، تعلیم و تعلّم، خدمت خلق اور دوسرے نیک کاموں کی قوت و ہمت حاصل ہو یہ درجہ مستحب ہے۔

تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ پیٹ بھر کے کھانا کھایا جائے مگر نیک کاموں کی قوت و ہمت حاصل ہونے کی نیت نہ ہو، یہ مرتبہ مباح ہے، اس پر نہ گناہ ہے اور نہ ثواب۔

چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جتنی مقدار پیٹ بھرنے اور بھوک مٹانے کے لئے کافی ہے اس سے معمولی زیادہ کھانا، اس کو مکروہ لکھا ہے۔

پانچواں مرتبہ یہ ہے کہ بھوک مٹانے کی مقدار سے کافی زیادہ کھانا، اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ یہ صحت کی خرابی اور فسادِ معدہ کا باعث بھی ہے اور اسراف میں بھی داخل ہے۔ البتہ زیادہ کھانا اگر کسی مقصد صالح کے لئے ہو تو اس کی گنجائش ہے۔ مثلاً روزہ دار اس نیت سے زیادہ کھائے کہ روزہ نبھانے میں مدد ملے گی یا میزبان مہمان کو زیادہ کھلانے کے لئے اس کے ساتھ کھاتا رہے تاکہ مہمان شرمندہ ہو کر کھانا نہ چھوڑ دے۔(۴)

---

(۱) سورۃ الانعام: ۱۴۲...... (۲) سورۃ الاعراف: ۳۱...... (۳) سورۃ المؤمنون: ۵۱...... (۴) ملخص ماخوذ ردالمختار ج ۶/ ص ۳۳۸ وہندیہ ج ۵/ ص ۳۳۶

نصوص میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے اور دوسری لذات میں اعتدال مطلوب ہے، بالکلیہ ترک کر دینا یا اتنی کمی کرنا بھی مناسب نہیں جس سے صحت خراب ہو یا ضعف ہونے لگے اور نفس پر بے جا مشقت اور تنگی ہو اور اتنی زیادتی بھی مناسب نہیں کہ اسراف اور بلاضرورت کی حد تک پہنچ جائے۔ چنانچہ قرآن پاک میں كُلُوْا وَاشْرَبُوْا (کھاؤ پیو) کا حکم بھی ہے اور لَا تُسْرِفُوْا (حد سے تجاوز نہ کرو) یعنی اسراف سے ممانعت بھی ہے۔ اسی طرح احادیث میں کھانے پینے اور دوسری لذات میں بہت زیادہ کمی سے بھی ممانعت ہے اور بہت زیادہ کھانے سے بھی۔ صحیحین میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

جاء ثلثة رهط إلى أزواج النبى صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبى صلى الله عليه وسلم فلما أخبروا بها كأنهم تقالوها فقالوا: أين نحن من النبى صلى الله عليه وسلم؟ وقد غفر الله ما تقدم من ذنبه وما تأخر! فقال أحدهم: أما أنا فأصلى الليل أبداً۔ وقال الآخر: أنا أصوم النهار أبداً ولا أفطر وقال الآخر: أنا اعتزل النسآء فلا أتزوج أبداً فجآء النبى صلى الله عليه وسلم إليهم فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله! إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له لكنّى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النسآء۔ فمن رغب عن سنتى فليس منى۔ (۱)

تین آدمیوں نے ازواج مطہرات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے بارے میں پوچھا، سن کر آپ کا عمل ان کو تھوڑا محسوس ہوا۔ پھر خود ہی یہ توجیہ کی کہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو عمل کی ضرورت نہیں اس لئے کہ) آپ کے اگلے پچھلے عمل حق تعالیٰ نے معاف فرما دیئے ہیں۔ پھر ان میں سے ایک کہنے لگا کہ میں پوری رات نوافل پڑھا کروں گا، دوسرے نے کہا کہ میں ہمیشہ روزہ رکھوں گا، تیسرے نے کہا میں عورتوں سے الگ رہوں گا کبھی شادی نہیں کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان سے پوچھا کہ تم نے ایسے ایسے کہا تھا، دیکھو! میں تم میں سے سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والا ہوں لیکن میں کبھی روزہ رکھتا ہوں اور کبھی نہیں رکھتا، میں رات کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور میں نے نکاح بھی کئے ہوئے ہیں، جو میری سنت سے اعراض کرے اس کا میرے ساتھ تعلق نہیں۔

ایک اور حدیث میں ہے:

كلوا واشربوا والبسو وتصدقوا من غير مخيلة ولا سرف۔ (۲)

کھاؤ، پیو اور پہنو اور صدقہ کرو مگر فخر اور فضول خرچی نہ ہو۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارشاد فرمایا ہے:

---

(۱) مشکوٰۃ ج ۱/ص ۲۷ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ...... (۲) تفسیر ابن کثیر ج ۲/ص ۲۱۰، سورۃ الاعراف ناقلاً عن احمد والنسائی وابن ماجۃ

كل ما شئت والبس ما شئت ما اخطأخصلتان سرف ومخلية۔ (حوالہ بالا)

جو چاہو کھاؤ، جو چاہو پہنو بشرطیکہ دو باتوں سے بچے رہو فضول خرچی اور تکبر و فخر سے۔

حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

ليس الزهد في الدنيا بلبس الغليظ والخشن وأكل الجشب، إنما الزهد في الدنيا قصر الأمل۔(۱)

موٹا اور کھردرا پہننا اور بے مزہ غذا کھانا زہد نہیں، زہد تو آرزو اور تمنا مختصر رکھنا ہے۔

زیادہ کھانے کی مذمت فرماتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ما ملأ آدمي وعآءً شراً من بطن بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه فإن كان لا محالة فثلث طعام وثلث شراب وثلث لنفسه۔(۲)

انسان نے پیٹ سے برا برتن کبھی نہیں بھرا، انسان کے لئے اتنے لقمے کافی ہیں جو اس کی کمر کو سیدھا رکھیں، اگر اس سے زیادہ ضرور کھانا ہو تو (پیٹ کے تین حصے کرلے) ایک تہائی کھانا، ایک تہائی پینا اور ایک تہائی سانس کے لئے۔

اس حدیث سے وہی بات معلوم ہوئی جو پہلے فقہاء سے نقل کی جاچکی ہے کہ اتنی مقدار میں کھانا جس سے زندگی بحال رہ سکے اور اتنی قوت حاصل ہو جس سے فرائض ادا ہو سکیں فرض ہے، کمر سیدھی رہنے سے یہی درجہ مراد ہے، اس سے زیادہ اعتدال کے ساتھ کھانا مباح ہے، اتنا زیادہ کھانا کہ پیٹ بالکل بھر جائے اور سانس بھی بمشکل نکلے ممنوع ہے۔

حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ نے كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا کی تفسیر کرتے ہوئے اسراف کی تفسیر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے:

إن من السرف أن تأكل كل ما اشتهيت۔(۳)

یہ بات بھی فضول خرچی میں سے ہے کہ جو بھی جی چاہے کھالیا جائے۔

یعنی صرف اس بنیاد پر نہیں کھانا چاہئے کہ دل چاہتا ہے بلکہ ضرورت، افادیت اور نفع و نقصان دیکھ کر کسی چیز کو کھانا چاہئے۔

ان تمام نصوص سے یہ بات حاصل ہوئی کہ شریعت مطہرہ کی نظر میں کھانے پینے میں توسط و اعتدال

(۱) مشکوۃ ص ۴۵۰ ...... (۲) مشکوۃ ص ۴۴۲ کتاب الرقاق ...... (۳) ابن کثیر ج ۲/ص ۲۱۰ و قال رواہ الدار قطنی فی الافراد و قال ہذا حدیث غریب تفرد بہ بقیۃ

مطلوب ہے نہ اتنی کثرت کرے جس سے غفلت، قساوت، بلادت اور کاہلی پیدا ہو اور نہ اس قدر قلت جس سے صحت و قوت زائل ہو جائے یا بھوک پیاس کے ستانے کی وجہ سے قلب کو تشویش و پریشانی لاحق ہو اور جمعیت خاطر اور قلبی یکسوئی جاتی رہے اس لئے کہ حسن عبادت کی ایک بہت بڑی بنیاد ہے یہی قلبی یکسوئی اور جمعیت خاطر ہے، اس کے بغیر عبادت میں نشاط اور دلجمعی حاصل نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ احادیث میں تعلیم دی گئی ہے: کھانا رکھا جا چکا ہو اور ادھر نماز شروع ہو جائے تو کھانا کھا کر پھر نماز پڑھنی چاہئے ورنہ دل کھانے کی طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے نماز میں یکسوئی حاصل نہیں ہو گی۔ چنانچہ حدیث میں ہے:

إذا وضع عشاء أحدكم وأقيمت الصلاة فابدؤا بالعشاء ولا يعجل حتّى يفرغ منه۔[1]

جب کھانا رکھ دیا جائے اور نماز کھڑی ہو جائے تو پہلے کھانا کھالو اور جلدی نہ کرو یہاں تک کہ کھانے سے فارغ ہو جاؤ۔

نماز میں دلجمعی اور یکسوئی کا شرعاً مطلوب ہونا اس سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ پیشاب روک کر نماز پڑھنے سے ممانعت ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ہے: **لا يصلّي وهو حقن حتّى يتخفف۔**[2]

پیشاب روک کر نماز نہیں پڑھنی چاہئے یہاں تک کہ ہلکا ہو جائے۔

ان احادیث سے ثابت ہوا کہ نماز و عبادت میں دلجمعی اور یکسوئی مطلوب ہے اس لئے کھانے میں اتنی کمی کرنا بھی شرعاً ناپسندیدہ ہے جس سے اگرچہ کمزوری نہ ہو مگر دلجمعی فوت ہو جائے۔

یہاں مضمون کی مناسبت سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ کی ایک حکیمانہ عبارت نقل کی جاتی ہے جس میں مذکورہ مضمون عجیب سادگی اور جامعیت کے ساتھ بیان ہوا ہے:

عبادت میں نشاط اور سرور صحت اور قوت سے ہی ہوتا ہے اور تجربہ ہے کہ آج کل تقلیل غذا سے صحت برباد ہو جاتی ہے، فاقہ کر کے نماز پڑھنے سے آنتیں قل ھو اللہ پڑھیں گی زبان و قلب سے کچھ نہ نکلے گا، اسی طرح غذائے جسمانی کی کثرت سے غذائے روحانی یعنی ذکر اللہ کم ہو جاتا ہے۔ شیخ سعدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

تہی از حکمتی بعلت آں — کہ پری از طعام تا بینی

یعنی حکمت و دانش سے تو اس لئے خالی ہے کہ ناک تک کھانے سے بھرپور ہے۔

اس لئے سالک کو غذائے جسمانی کی کثرت بھی نہ چاہئے بلکہ توسط کا لحاظ رکھنا چاہئے مگر یہ ضرور ہے کہ سب کا اوسط ایک نہیں بلکہ ہر شخص کا اوسط مختلف ہے اور اوسط سے تجاوز کرنا

---

(۱) صحیح بخاری ج۱ / ص ۹۲ کتاب الاذان و ج ۲ / ص ۸۲۱ کتاب لاطعمۃ ...... (۲) ابو داؤد ج۱ / ص ۱۲

اور زیادہ کھانا برا ہے، اسی طرح اوسط سے کم کھانا بھی مضر ہے، ایک ضرر تو جسمانی ہے کہ غذا بہت کم کرنے سے ضعف لاحق ہوتا ہے اور کام نہیں ہو سکتا اور ایک ضرر مقصودِ سلوک کا ہے کہ انسان کا کمال یہ ہے کہ تشبہ بالملائکہ حاصل کرے۔ تشبہ بالملائکہ اس کو حاصل ہوتا ہے جو نہ شبع (سیری) سے بدمست ہو نہ جوع (بھوک) سے پریشان ہو بلکہ معتدل حالت میں رہ کر طمانینت وجمعیت قلب سے متصف ہو اور جمعیت قلب جیسا کہ زیادہ کھانے سے فوت ہوتی ہے کم کھانے سے بھی فوت ہوتی ہے، زیادہ کھانے سے خطرات کا ہجوم ہوتا ہے کیونکہ معدہ کی تبخیر دماغ کی طرف صعود کرتی ہے تو دماغ پریشان ہوتا ہے اور کم کھانے سے ہر وقت روٹیوں کی طرف دھیان لگا رہتا ہے اس لئے عبادت بھی ناقص ہوتی ہے، پس کھانے سے اصل مقصود جمعیت قلب ہے نہ بہت کھانا مطلوب ہے نہ کم کھانا، دلیل اس کی یہ ہے: **إذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء** ۔ فقہاء نے یہاں تک رعایت کی ہے کہ اگر کھانا ٹھنڈا ہونے سے اس کی لذت زائل ہونے کا اندیشہ ہو جب بھی نماز کو مؤخر کر دینا چاہئے، منشا اس کا وہی تحصیل جمعیت قلب ہے کہ بار بار یہ خیال نہ آوے کہ نماز جلدی پڑھوں تاکہ کھانا ٹھنڈا نہ ہو جاوے۔

تقلیل طعام کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ جس وقت خوب اشتہاء ہو اس وقت کھانا کھا کر اشتہاء (بھوک) کو فنا نہ کرنا چاہئے بلکہ اس کو باقی رکھ کر ہاتھ روک لینا چاہئے۔
(شریعت وطریقت ص ۲۶۴)

(۲) صوفیاء کے مجاہدات اربعہ:-

صوفیاء نے اصلاحِ نفس کیلئے چار مجاہدات کو ضروری قرار دیا ہے: (۱) ترک طعام، (۲) ترک منام (۳) ترک کلام (۴) ترک اختلاط مع الانام۔

چاروں مجاہدات میں ترک سے تقلیل مراد ہے۔ حاصل یہ کہ کھانے، سونے، گفتگو اور لوگوں سے ملاقات میں کمی کی جائے اور وہ بھی اعتدال کے ساتھ۔ یہاں اس کے بارے میں کئی وضاحتیں پیش نظر ہیں:

(۱)......... کھانے اور نیند میں کمی کرنا خود مقصودِ اصلی نہیں بلکہ اصل مقصود کا ذریعہ ہے۔ اصل مقصود اوامر الٰہیہ کو بجا لانا اور معاصی اور محرمات سے اجتناب ہے لیکن یہ مقصود چونکہ ان مجاہدات پر موقوف ہے اس لئے ان مجاہدات کو بطور ذریعہ مقصود اور وسیلے کے تجویز کیا جاتا ہے، اس بات کی مزید وضاحت اپنے الفاظ میں لکھنے کی بجائے

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے مواعظ و ملفوظات سے چند اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں:

''ذریعہ اور مقصود یہ دونوں الفاظ محاورات اور رات دن کی بول چال میں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن ان الفاظ کو بولنے والے بہت کم ایسے ہیں جو ان کے حقیقی معانی و مطالب کو سمجھتے ہیں، زیادہ تر ناسمجھی کے باعث ذریعہ کو مقصود اور مقصود کو ذریعہ بنا دیتے ہیں یعنی ذریعہ کے ساتھ وہ معاملہ کرتے ہیں جو مقصود کے ساتھ کیا جاتا ہے اور مقصود کے ساتھ ذریعہ جیسا برتاؤ کرتے ہیں۔''

''غور کیجئے! ہمیں دنیا میں کس چیز کی ضرورت ہے اور وہ چیز کس طرح حاصل ہوتی ہے پس وہی ضروری چیز مقصود ہے اور ذریعہ اسی وقت کار آمد ہوتا ہے جب مقصود کو حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جائے۔ مثلاً سیڑھی کہ چھت پر چڑھنے کا ذریعہ ہے تو سیڑھی کا بنانا درست اور ضروری ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ چھت پر چڑھنے کے کام لائی جائے نہ یہ کہ سیڑھی بنا کر احتیاط سے گھر میں رکھ لی جائے اور اس کو مقفل کر دیا جائے اور اس کو استعمال نہ کیا جائے یا بہت سی سیڑھیاں بنا بنا کر گھر میں رکھ لی جائیں۔'' (۱)

حاصل یہ کہ ذرائع اور مقاصد کا فرق بڑی وضاحت سے سمجھایا گیا ہے۔ ذرائع اور مقاصد کا فرق سمجھ کر ہر ایک کو اس کے درجے کے مطابق اہمیت دینا ضروری ہے۔ جو چیزیں بطور ذرائع کے اختیار کی جاتی ہیں ان کو مقاصد سمجھنا یا ان کو مقاصد کی طرح اہمیت دے کر ان کے ساتھ مقاصد والا معاملہ کرنا غلطی ہے۔ ذرائع کو اسی حد تک اختیار کیا جائے جب تک وہ مقصود کا ذریعہ ہوں۔ ذرائع میں اتنا انہماک کہ مقصود سے بے فکر ہو جائے یا مقصود فوت ہونے لگے قطعاً جائز نہیں۔ یہ مجاہداتِ اربعہ جن کو صوفیا کرامؒ ''مجاہدۂ حکمیہ'' کہتے ہیں ذرائع ہیں اصل مقصود طاعات کو بجا لانا اور معاصی سے اجتناب ہے جس کو صوفیاء کرامؒ ''مجاہدۂ حقیقیہ'' کہتے ہیں۔ اب کسی کو ترکِ طعام و منام کا اہتمام تو ہمیشہ رہتا ہو مگر وہ اسی کو عروجِ کمال سمجھ کر طاعات و اجتناب معاصی سے بے فکر ہو تو یہ حدود سے تجاوز ہے اور ذریعہ کو مقصود بنا دیا اور مقصود کو ذریعہ۔

(۲)........ جیسے بعض لوگوں سے یہ غلطی ہوتی ہے کہ وہ ان مجاہداتِ اربعہ کو ذریعہ کی بجائے مقصود کا درجہ دیتے ہیں ایسے ہی بعض لوگ اس غلطی میں مبتلا ہیں کہ ان مجاہدات کو بدعت سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نصوص میں ان کا ثبوت نہیں ہے، یہ بات بھی غلط ہے اور خلاف واقعہ ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ چاروں مجاہدات بے اصل نہیں بلکہ بنیادی طور پر ان کا فی الجملہ شرعاً مطلوب ہونا ثابت ہے۔ تقلیل منام (نیند کی کمی) کا شرعاً مطلوب ہونا قیام اللیل اور تہجد کے فضائل سے سمجھ میں آتا ہے۔ تقلیل طعام کا فی الجملہ مطلوبِ شریعت ہونا بھی بعض احادیث سے ثابت ہے ان میں سے بعض سابقہ مضمون کے دوران نقل کی گئی ہے۔ تقلیل کلام کا

(۱) شریعت و طریقت ص ۲۵۳

شرعاً مطلوب ہونا بھی متعدد احادیث سے سمجھ میں آرہا ہے، ایسی کافی احادیث مشکوٰۃ کے باب ''حفظ اللسان'' میں آئیں گی۔ ایسے ہی اختلاط اور میل جول میں تقلیل کا مطلوب ہونا بھی نصوص سے ثابت ہے۔ مثلاً حضرت عقبہ بن عامرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: ما النجاۃ؟ یعنی نجات کا طریقہ کیا ہے؟

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

أملك عليك لسانك وليسعك بيتك وابك على خطيئتك۔(۱)

ترجمہ ......اپنی زبان کو قابو میں رکھو، تمہیں تمہارا گھر ہی کافی ہونا چاہئے اور اپنے گناہوں پر رویا کرو۔

اس حدیث کے دوسرے جملے **وليسعك بيتك** سے تقلیل اختلاط مع الانام کا مطلوب ہونا سمجھ میں آیا......... حاصل یہ کہ چاروں مجاہدات بنیادی اور اصولی طور پر نصوص سے ثابت ہیں اس لئے ان کو بے اصل اور بدعت کہنا درست نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ صوفیاء کرامؒ ان مجاہدات کے جو قائل ہوئے ہیں وہ اس کو حکم شرعی نہیں سمجھتے ہیں بلکہ ایک ذریعے اور علاج کے طور پر اس کے قائل ہوئے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل مقصود تو اتباعِ شریعت ہے یعنی طاعات کو بجالانا اور معاصی و محرمات سے بچنا اور اس مقصود کو حاصل کرنے کیلئے ہوائے نفس (نفسانی خواہشات) کا مقابلہ کر کے ان کو دبانا پڑتا ہے اور صوفیاءؒ کا تجربہ یہ ہے کہ ان چار مباحات میں اعتدال کے ساتھ تقلیل کے بغیر ہوائے نفس کا مقابلہ بہت مشکل ہوتا ہے۔ ان چاروں مباحات میں کمی کو مقصود اور شرعی مسئلہ نہیں سمجھتے بلکہ مقصود کا ذریعہ اور نفس کا معالجہ قرار دیتے ہیں اور معالجات کی بنیاد تجربے پر ہوتی ہے۔ تجربے سے کسی چیز کو مفید پایا تو اس کو اختیار کر لیا اور کسی چیز کو تجربے سے مضر پایا تو اس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ معالجات کا نصوص سے صراحۃً ثابت ہونا ضروری نہیں ہوتا جیسے طبیب کسی چیز کو کسی کے مزاج کے خلاف دیکھتا ہے اور اس کے علم میں وہ چیز اس کیلئے مضر ہوتی ہے تو طبیب اس کو منع کر دیتا ہے اور جو چیز تجربے کی بنیاد پر اس کی صحت کیلئے ناگزیر ہوتی ہے اس کو اس پر لازم کر دیتا ہے، اس کو بدعت نہیں کہا جا سکتا اور نہ ہی دوا اور پرہیز کیلئے نصوص سے ثبوت کو مطالبہ کیا جاتا ہے، بالکل یہی حیثیت صوفیاءؒ کے ان مجاہدات کی ہے۔ جیسے اطباء جسم کی خاصیات اور اس کی ضروریات اور تقاضوں کے ماہر ہوتے ہیں اسی طرح صوفیاءؒ ذرائع کی خاصیات اور ان کی ضروریاتِ و تقاضوں کے ماہر ہوتے ہیں، انہوں نے اپنے تجربے سے مقصود تک پہنچنے کیلئے ان مجاہدات کو ضروری سمجھا تو معالجے اور ذریعے کے طور پر اس کے قائل ہو گئے جیسے اس کو مقصود سمجھنا اور حکم شرعی کا درجہ دینا غلط ہے ایسے ہی نصوص سے ان کا ثبوت مانگنا اور بدعت کہنا بھی حدود سے تجاوز ہے اور حقیقت حال سے ناواقفی کی بات ہے۔

---

(۱) مشکوٰۃ ج ۲/ ص ۴۱۳

(۳)............ یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ تقلیل طعام وغیرہ اصل مقصود نہیں بلکہ اصل مقصود احکامِ شریعت پر عمل کرنا ہے، یہ چیزیں صرف علاج کے طور پر اختیار کی گئی ہیں اور علاج میں اختلافِ مزاج، اختلافِ اشخاص، اختلافِ حالات اور اختلافِ زمانہ کو بڑا دخل ہے۔ ایک چیز ایک مزاج کے لئے معالجے کا کام کرتی ہے دوسرے مزاج کے لئے وہی چیز مفید نہیں ہوتی۔ ایک علاج ایک شخص کے لئے مؤثر ہوتا ہے وہی علاج دوسرے کے لئے مؤثر نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی شخص کے لئے ایک چیز کسی حالت میں مفید ہوتی ہے اور کسی حالت میں مفید نہیں ہوتی۔ اس لئے ان مجاہدات کو اپنی رائے سے اپنانا اور ان پر عمل کرنا اندیشۂ نقصان سے خالی نہیں۔ جیسے جسمانی علاج میں طبیب کی رائے پر عمل کیا جاتا ہے اس لئے کہ وہ ہر شخص کے مزاج اور اس کے حالات کو دیکھ کر علاج کی صورت اور اس کی مقدار طے کرتا ہے ایسے ہی روحانی مجاہدات اور معالجات میں مشائخ سلوک (جو کہ اطباء ایمانی ہیں) کی رائے اور مشورہ بہت ضروری ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ مجاہدات کس کے لئے مفید ہیں اور کس کے لئے نہیں اور جس کے لئے مفید ہیں تو کتنی مقدار تک مفید ہیں۔ آج کل کے مشائخ کی رائے یہ ہے کہ کھانے اور نیند میں اعتدال تو بہر حال ضروری ہے لیکن اتنی کمی کرنا کہ اعتدال اور قدرِ ضرورت سے بھی کم ہو مناسب نہیں۔ آج کل کی صحتیں اور طبائع اس کے متحمل نہیں۔ صحت کی حفاظت بھی شرعی فریضہ ہے البتہ کلام اور غیر ضروری اختلاط اور میل جول میں تقلیل اور احتیاط کی اب بھی ضرورت ہے لیکن اس میں بھی اتنی کمی نہیں ہونی چاہئے کہ طبیعت میں انقباض اور گھٹن پیدا ہونے لگے۔

اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ بعض متقدمین نے تقلیل طعام کے سلسلے میں کھانے کی مقدار بہت کم لکھی ہے، مثلاً امام غزالیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"یاد رکھو کہ (کھانے کی) مقدار کے تین درجے ہیں، اعلیٰ درجہ صدیقین کا ہے یعنی بس اتنا کھائے کہ جس سے کمی کرنے میں زندگی جاتی رہے یا عقل میں فتور آجائے .... متوسط درجہ یہ ہے کہ روزانہ نصف مد یعنی دو تہائی اطل پر اکتفا کیا کرو............ ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ روزانہ ایک مد کی مقدار کھائے۔" (۱)

ایک مد کی مقدار تقریباً تین پاؤ بنتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ روزانہ تین پاؤ کھانے کی گنجائش ہے اور درمیانہ مرتبہ یہ ہے کہ روزانہ ڈیڑھ پاؤ کھائے۔.......... اس جیسی باتیں جو سلف سے منقول ہیں یہ بھی شرعی مسائل نہیں بلکہ معالجات ہیں جو انہوں نے اپنے زمانے کی طبائع کو مد نظر رکھتے ہوئے تجویز فرمائے ہیں جن میں حالات اور طبائع کے بدلنے سے تغیر ہو سکتا ہے۔ اصول اور مقاصد میں تو تغیر نہیں ہو سکتا البتہ ذرائع اور وسائل زمانے اور حالات کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں اس لئے کھانے کی مقداروں کے

---

(۱) تبلیغ دین ص ۸۱

سلسلے میں متقدمین کی اتباع اور تقلید ضروری نہیں، اس سلسلے میں اپنے زمانے کے مشائخ اور اطباء کی رائے زیادہ اہم ہے۔

اب تک ہم نے جو کچھ طعام اور تقلیل طعام کے بارے میں لکھا ہے امید ہے کہ اس موضوع پر اکابر کے معتدل اور متوازن مسلک اور نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے کافی ہے۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موضوع کے خاتمہ پر رأس الصوفیاء خاتم المحدثین حضرت ملا علی القاری رحمہ اللہ کی ایک بصیرت افروز عبارت پیش کر دی جائے تاکہ حسنِ اختتام کے علاوہ موضوع پر بصیرت میں اضافہ کا باعث ہو۔

چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ شمائل ترمذی کی شرح میں فرماتے ہیں:

ومن جهلة الصوفية من يقلل الطعام وأكل الدسم حتى ييبس بدنه ويعذب نفسه بلبس الصوف ويمتنع من الماء البارد وما هذا طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا طريقة صحابتهم وأتباعهم وإنما كانوا يجوعون إذا لم يجدوا شيئًا فإذا وجدوا أكلوا وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأكل اللحم ويحبه ويأكل الدجاج ويحب الحلواء وكان رجل يقول: لا أكل الخبيص لأني لا أقوم بشكره؟ فقال الحسن البصري: هذا رجل أحمق ـ وهل يقوم بشكر الماء البارد؟ وقد كان سفيان الثوري إذا سافر حمل معه في سفرته الشوى والفالوذج۔

ترجمہ ...... بعض جاہل صوفی کھانا کم کھاتے ہیں اور چکنائی بہت کم استعمال کرتے ہیں حتیٰ کہ ان کا بدن خشک ہو جاتا ہے، وہ اپنے آپ کو اون کے موٹے کپڑے پہنا کر تکلیف میں ڈالتے ہیں اور ٹھنڈے پانی سے باز رہتے ہیں حالانکہ یہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ و تابعین کا طریقہ نہیں۔ وہ حضرات بھوکے اس وقت رہتے تھے جب کہ ان کے پاس کھانے کی کوئی چیز نہیں ہوتی تھی۔ جب کوئی چیز ملتی تھی تو اس کو کھاتے تھے۔ نبی کریم ﷺ گوشت کھاتے تھے اور اسے پسند فرماتے تھے، مرغ بھی کھاتے تھے اور میٹھی چیز پسند فرماتے تھے۔

ایک آدمی کہا کرتا تھا کہ میں حلوا اس لئے نہیں کھاتا ہوں کہ اس کا شکر ادا نہیں کر سکتا۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا: یہ احمق ہے، کیا یہ شخص ٹھنڈے پانی کا شکر ادا کر سکتا ہے اور سفیان ثوری رحمہ اللہ سفر میں اپنے ساتھ بھنا ہوا گوشت اور فالودہ لے جایا کرتے تھے۔

(۳) دن میں ایک مرتبہ سے زیادہ کھانا حدیث کی نظر میں:-

شریعت میں کھانے کی مقدار اور اوقات کی تعیین نہیں کی اس لئے کہ ہر شخص کی ضرورت مختلف ہوتی ہے۔ مقدار یا اوقات کی تعیین کی صورت میں بعض لوگوں کو تنگی پیش آنے کا واضح اندیشہ تھا اس لئے

مقدار اور اوقات کی تعیین کی بجائے اصولی تعلیم ارشاد فرمائی گئی ہے تاکہ ہر شخص اپنے مزاج اور حالات کے مطابق ان اصولوں کو اپنے اوپر منطبق کر کے عمل کر سکے۔ شریعت نے جو اصولی تعلیم دی ہے اس کی تفصیل تو پہلے عرض کی جاچکی ہے، اس کا حاصل درجِ ذیل امور ہیں:

(۱)...... کھانے میں اعتدال ہونا چاہئے، نہ اتنی کمی کی جائے کہ صحت خراب ہو نہ اتنی کثرت کی جائے کہ ہضم خراب ہو اور طبیعت بوجھل رہنے لگے۔

(۲)...... کھانے میں اتنی کمی کرنا جس سے جان جانے کا یا صحت کمزور ہونے کا خطرہ ہو جائز نہیں۔

(۳)...... کھانے میں اتنی کمی کرنا بھی جائز نہیں جس سے اگرچہ فوری طور پر صحت خراب نہ ہوتی ہو اور ضعف بھی نہ ہوتا ہو مگر کچھ عرصے بعد رفتہ رفتہ اس کمی کا اثر ظاہر ہو کر ضعف کا اندیشہ ہو، اس کی دلیل یہ حدیث ہے:

تعشّوا ولو بكفٍّ من حشف فإن ترك العشاء مهرمة۔ (رواه الترمذی ۲:۷ وقال هذا حديث منكر الخ۔)

ترجمہ ...... رات کا کھانا کھالیا کرو اگرچہ پرانی کھجور کی ایک مٹھی ہی کھاؤ اس لئے رات کا کھانا نہ کھانے سے بڑھاپا آتا ہے۔

اس حدیث میں رات کا کھانا کھانے کی اس لئے تاکید نہیں کی جارہی کہ نہ کھانے سے فوری طور پر ضعف ہوتا ہے بلکہ اس لئے تاکید کی گئی ہے کہ اگرچہ رات کا کھانا نہ کھانے سے فوری طور پر ضعف محسوس نہ ہو لیکن دیر کے بعد اس ضرر کا احتمال ہے کہ بڑھاپا جلدی آجائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کھانے میں ایسی کمی بھی نہیں کرنی چاہئے جس سے مستقبل میں بھی کبھی ضرر اور ضعف ہو سکتا ہو۔

(۴)...... کھانے میں اتنی کمی بھی مناسب نہیں جس سے اگرچہ ضعف نہ ہو لیکن طبیعت الجھنے اور دلجمعی کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہو۔ ان اصولوں کی رعایت کرتے ہوئے ہر انسان اپنے مزاج اور اپنی ضرورت کے مطابق کھانے کی مقدار اور اوقات طے کر سکتا ہے۔ اگر کسی کو ایک بار کھانے کی ضرورت ہو وہ ایک بار کھائے، وہ اگر اس سے زیادہ کھائے گا تو یہ اسراف ہوگا، جس کو دو بار یا تین بار کی ضرورت ہے وہ دو یا تین بار کھا سکتا ہے اس کا ایک مرتبہ سے زیادہ کھانا اسراف اور فضول خرچی نہیں بلکہ ضرورت کے دائرے میں داخل ہے۔

اس تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ کھانے کے لئے دن رات میں ایک بار کی تحدید نہیں ہے بلکہ ضرورت اور مصلحت پر مدار ہے۔ ضرورت اور مصلحت کے پیش نظر ایک بار سے زیادہ کھانے میں بھی کوئی مضائقہ اور کراہت نہیں بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وفعل سے صراحۃً ایک بار سے زیادہ کھانا ثابت ہے۔

قولی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں رمضان المبارک میں سحری اور افطاری دونوں کی ترغیب ہے حالانکہ دونوں ایک ہی رات دن میں ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ رات دن میں ایک بار سے زیادہ کھانے کی صرف اجازت نہیں بلکہ کبھی فضیلت بھی ہوتی ہے۔

فعلی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

ما أكل آل محمد صلى الله عليه وسلم أكلتين في يوم إلا أحدهما تمر۔
(بخاری ۲: ۹۵٦، کتاب الرقاق باب کیف کان ؟؟؟؟؟ النبی صلی الله علیه وسلم)

ترجمہ ...... محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والوں نے جب بھی دو مرتبہ کھانا کھایا تو ایک مرتبہ کھجور ہوا کرتی تھی۔

اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں دو مرتبہ کھانے کا معمول تھا مگر دونوں مرتبہ روٹی وغیرہ نہیں ہوتی تھی، ایک مرتبہ روٹی وغیرہ اور ایک مرتبہ کھجور ہوتی تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً اور عملاً ایک رات دن میں ایک دفعہ سے زیادہ بار کھانا کھانے کا بلا کراہت جواز ثابت ہو گیا اور اصول کا تقاضا بھی یہی ہے جو کہ ابھی لکھا گیا ہے، مگر دو حدیثوں سے شبہ ہو سکتا ہے کہ ایک دن میں دو مرتبہ کھانا جائز نہیں یا کم از کم مکروہ اور ناپسندیدہ ضرور ہے۔ یہاں دراصل یہ بحث ان دو حدیثوں پر گفتگو کرنے کے لئے چھیڑ لی گئی ہے، یہاں ان دونوں حدیثوں پر الگ الگ گفتگو کی جاتی ہے۔

(۱)...... **كان إذا تغدّى لم يتعشّ وإذا تعشّى لم يتغدّ۔** یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب دن کا کھانا تناول فرما لیتے تو رات کا کھانا تناول نہیں فرماتے تھے اور جب رات کا کھانا تناول فرما لیتے تو دن کا کھانا تناول نہیں فرماتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دن میں دو بار کھانا آپ کا معمول نہیں تھا، اس سے بظاہر ثابت ہو رہا ہے کہ دو مرتبہ کھانا کم از کم ناپسندیدہ اور مکروہ بات ضرور ہے جب کہ بات ایسے نہیں اس لئے کہ دن میں ایک بار سے زیادہ مرتبہ کھانے کا جواز ابھی ثابت کیا جا چکا ہے۔ ہم پہلے اس حدیث کی اسنادی حیثیت اور تخریج پر گفتگو کریں گے، پھر اس کا معنی اور توجیہ ذکر کریں گے۔

اس حدیث کو امام سیوطی رحمہ اللہ نے "الجامع الصغیر"[۱] میں ذکر کیا ہے اور محشی نے ابو نعیم کی "حلیۃ الاولیاء" کا حوالہ دے کر صحیح کی علامت لگائی ہے مگر دوسرے بعض علماء اس سے متفق نہیں، وہ اس کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ چنانچہ عزیزی الجامع الصغیر کی شرح میں لکھتے ہیں: **حل (أي حلية الأولياء لأبي نعيم) عن أبي سعيد بإسناد ضعيف۔**[۲] البانی لکھتے ہیں: **ضعيف۔ رواه ابن بشران في ((الأمالي)) ۱/۷۳**

---

(۱) ج ۲/ ص ۳۲۴...... (۲) السراج المنیر ج ۴/ ص ۵۵

وابن عساكر في آخرہ جزء أخبار حفظ القرآن ۔ (ق۸/۲) وكذا في التاريخ ۱۱/۶۵/۱ عن سليمان بن عبد الرحمٰن ثنا أيوب بن حسان الجرشي ثنا الوضين بن عطاء عن عطاء ابن أبي باح قال: دعى أبو سعيد الخدري إلى وليمة فرأىٰ صغرة وخضرة فقال: أما تعلمون أن رسولؐ الله صلى الله عليه وسلم كان .... (الحديث)

وقلت وهٰذا أسناد ضعيف ورجاله ثقات لكنّ الوضين بن عطاء سيئ الحفظ فهو لهٰذا ضعيف ثم إنه مرسل كما هو الظاهر لأن عطاء لم يوصله عن أبي سعيد بمثل قوله: عن إبي سعيد و نحوہٗ۔

تــنـبـيــه ...... هٰذا الحديث مما خفي مخرجه على الحافظ العراقي ثم التاج السبكي فذكرا أنه من الأحاديث اللتي او ردها الغزالي في الإحياء ولا أصل لها وعزاه السيوطي في الجامع لأبي نعيم في الحلية ولم أجده في فهرسة "البغية" ۔ (سلسلة الأحاديث الضعيفة ج۱/ص۲۷۶ حديث رقم ۲۵۰)

البانی نے حلیۃ الاولیاء میں اس حدیث کے ہونے کے بارے میں لاعلمی کا اظہار کیا ہے مگر سید مرتضیٰ زبیدی رحمہ اللہ نے اتحاف میں لکھا ہے کہ ابو نعیم کے حلیۃ الاولیاء میں یہ حدیث حضرت عطاء بن ابی رباح کے ترجمہ میں ذکر کی گئی ہے، اس کے بعد زبیدی رحمہ اللہ نے ابونعیم کی سند بھی ذکر کی ہے۔ چنانچہ علامہ عراقی رحمہ اللہ کی یہ بات لم أجد لهٗ أصلاً في المرفوع نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

قلت: بل أخرجه أبو نعيم في الحلية في ترجمة عطاء بن ابي رباح حدثنا محمد بن عمر بن مسلم وأحمد بن السندي قالا حدثنا جعفر بن محمد الفريابي حدثنا سليمان بن عبد الرحمٰن الدمشقي حدثنا أيوب بن حبّان حدثنا الوضين بن عطاء عن عطاء بن أبي رباح قال: دعى أبو سعيد الخدري الخ۔[1]

اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ یہ حدیث بے اصل نہیں، وضین کے علاوہ باقی رجال ثقات ہیں۔ جنہوں نے ضعیف کہا ہے وضین کی وجہ سے کہا ہے اور وضین مختلف فیہ ہے توثیق بھی کی گئی ہے اور تضعیف بھی۔[2] لہٰذا حدیث بالکل ساقط نہیں ضعف قابل گوارا ہے۔

حدیث کا معنی ...... علامہ مناوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

كان إذا تغدّى لم يتعش وإذا تعشّى لم يتغدّ ۔ اجتنابًا للشبع وإيثارًا للجوع تنزهًا

---

(۱) اتحاف شرح احیاء ج۷/ص۴۰۹...... (۲) دیکھئے: میزان الاعتدال ج۴/ص۳۳۴ اور تہذیب التہذیب ج۱۱/ص۱۲

عن الدنيا وتقويًا على العبادة وتقديمًا للمحتاجين على نفسه۔(۱)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مرتبہ کھانے کا جو معمول حدیث میں مذکور ہے اس کے کئی مقاصد ہیں: (۱) کثرت اکل سے بچنا۔ (۲) فاقہ اختیار کرنا۔ (۳) دنیا سے بے رغبتی۔ (۴) عبادت کی رغبت بڑھانا۔ (۵) دوسرے محتاجوں کی ضرورت کو ترجیح دیتے ہوئے خود کم کھانا اور دوسروں کو کھلا دینا۔

علامہ عزیزی لکھتے ہیں: **أي كل في يوم مرتين تنزها عن الدنيا وتقويًا على العبادة وتقديمًا للمحتاج على نفسه ففي قلة الأكل فوائد، منها: رقة القلب وقوة الفهم والإدراك وصحة البدن ودفع الأعراض فإن سببها كثرة الأكل۔ ومنها: خفة المؤنة فإن من تعوّد قلة الأكل كفاه من المال قدر يسير۔ ومنها: التمكن من التصدق بما فضل من الأطعمة على الفقراء والمساكين وليس للعبد من ماله إلّا ما تصدق فأبقٰى أو أكل فأفنٰى۔**(۲)

یعنی آپ ﷺ دنیا سے بے رغبتی اور عبادت کی قوت اور محتاجوں کو اپنے آپ پر ترجیح دینے کے لئے دن میں ایک بار کھانے پر اکتفاء فرماتے تھے۔ کم کھانے میں کئی فوائد ہیں، ایک یہ ہے کہ دل نرم اور فہم وادراک طاقتور ہوتا ہے۔ بدن تندرست رہتا ہے اور بیماریاں جاتی رہتی ہیں اس لئے بیماریوں کا سبب زیادہ کھانا ہے، اور ایک فائدہ یہ ہے کہ خرچ مشقت کم ہوتے ہیں اس لئے کہ جو کم کھانے کا عادی ہوگا اس کو تھوڑا مال بھی کافی ہو جاتا ہے اور یک فائدہ یہ ہے کہ جو کھانے سے بچ رہتا ہے اسے فقراء اور مساکین پر صدقہ کا موقع ملتا رہتا ہے اور انسان اپنے مال سے یہی فائدہ اٹھاتا ہے کہ صدقہ کر کے آخرت کے لئے ذخیرہ کرلے یا کھا کر فنا کر دے۔

حدیث کی توجیہ ...... اس حدیث سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ دن میں ایک بار سے زیادہ کھانا ناجائز یا خلافِ سنت ہے اس لئے کہ اس کا جائز اور مسنون ہونا پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔ اس حدیث کی کئی توجیہات ہو سکتی ہیں:

(۱) .... اس حدیث کا مطلب یہ نہیں کہ آپ کھانا ہوتے ہوئے بھی ایک وقت کا کھانا تناول فرما کر دوسرے وقت کا کھانا قصداً ترک فرما دیتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ تنگی اور فقر کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبار کا کھانا عموماً میسر نہیں ہوتا تھا۔ (پھر آپ کا فقر اگرچہ اختیاری تھا کہ فقراء اور محتاجوں پر خرچ کرنے کی وجہ سے آپ کے پاس کچھ باقی نہ بچتا تھا۔) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بار کھانا تناول فرمانے پر اکتفا فرمانا ایسا ہی ہے جیسے دوسری احادیث میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی تین دن تک مسلسل گندم جو کی روٹی سیر ہو کر تناول نہیں فرمائی۔(۳)

(۱) فیض القدیر ج ۵/ ص ۱۱۲...... (۲) السراج المنیر شرح الجامع الصغیر ج ۴/ ص ۵۶...... (۳) صحیح مسلم ج ۲/ ص ۴۰۹

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم کبھی تین چاند دیکھ لیتے تھے مگر اس دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں آگ جلانے کی نوبت نہیں آتی تھی صرف پانی اور کھجور پر اکتفا کیا جاتا تھا۔(۱)

کیا ان احادیث کی بنا پر کوئی کہہ سکتا ہے کہ مسلسل تین دن گندم یا جو کی روٹی سیر ہو کر کھانا خلافِ سنت ہے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہی کہا جائے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواجِ مطہرات کی سخاوت اور صدقہ و خیرات کی کثرت کی وجہ سے گھر میں کھانے کی کوئی چیز میسر نہ ہونے کی وجہ سے فاقے کی نوبت آتی تھی، یہی بات اس حدیث کے بارے میں کہنی چاہئے۔

حدیث کی یہ توجیہ حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ نے بوادر النوادر صفحہ ۴۱۸ میں اختصار کے ساتھ بیان فرمائی ہے، یہاں اس کی قدرے تفصیل عرض کر دی گئی ہے۔

(۲)......... احقر ناچیز کے خیال میں ایک بات یہ بھی آتی ہے کہ عرف میں عموماً غداء (دن کا کھانا) اور عشاء (رات کا کھانا) سے مراد وہ کھانا ہوتا ہے جو روٹی وغیرہ عادی غذا پر مشتمل ہو۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باقاعدہ کھانا جو روٹی وغیرہ پر مشتمل ہو دن میں ایک بار تناول فرماتے تھے دوسری بار کھجور جو کہ عرب کی اہم غذا تھی تناول فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ پہلے صحیح بخاری کی حدیث نقل کی گئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں کھانے کے دو وقتوں میں سے ایک وقت کھجور ہوا کرتی تھی۔ اگر حدیث کی یہ تشریح کی جائے تو اس حدیث کا مضمون وہی ہو گا جو دوسری صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے:

لقد مات رسول الله ﷺ وما شبع من خبز وزيت في يوم واحد مرتين۔(۲)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال اس حالت میں ہوا کہ آپ نے ایک دن دو مرتبہ روٹی اور زیتون کا تیل پیٹ بھر کر نہیں کھایا۔

جامع ترمذی میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

والله ما شبع من خبز ولحم مرتين في يوم۔(۳)

خدا کی قسم آپ نے دن میں دو مرتبہ روٹی اور گوشت پیٹ بھر کر نہیں کھایا۔

اس حدیث کا مطلب یہ بھی ہو گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باقاعدہ روٹی وغیرہ پر مشتمل کھانا ایک بار ہی تناول فرماتے تھے۔

(۳)......... اصل بات یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حق تعالیٰ نے ایسی جسمانی اور روحانی قوت عطا فرمائی تھی جو امت کو عطا نہیں فرمائی گئی، اس لئے کھانے پینے کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے

---

(۱) صحیح مسلم ج ۲/ص ۴۱۰)...... (۲) صحیح مسلم ج ۲/ ص ۴۱۰...... (۳) جامع ترمذی ج ۲/ ص ۵۸، کتاب الزاہد

مجاہدات کی مکمل اتباع کرنا امت کے بس کی بات نہیں، حدیث میں اس کی نظیر موجود ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرات صحابہ کرامؓ کو وصال سے منع فرمایا تو صحابہ نے یہ سوال کیا: **إنك تواصل**۔ آپ بھی تو وصال فرماتے ہیں۔ اس کا جواب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **إنّي لست مثكلم، إني أطعم وأسقي**۔ میں تمہاری طرح نہیں ہوں مجھے کھلایا اور پلایا جاتا ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جمہور علماء سے اس کی شرح یہ نقل فرمائی ہے کہ مجھے ایسی وقت عطاء ہے کہ بغیر کھانے پینے کے مجھے کھانے پینے والوں کی طرح طاقت حاصل ہو جاتی ہے۔ کھانے پینے کی کمی کی وجہ سے میری قوت میں کمی نہیں آتی اور نہ ہی مجھے اکتاہٹ ہوتی ہے۔(۲)

اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ کھانے پینے کے معاملات میں امت کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ جب صحابہ جیسے اقویاء اور اولوالعزم حضرات کو قیاس کی اجازت نہیں دی گئی تو اور کسی کو کیسے اجازت ہو سکتی ہے؟

الأكل في اليوم مرتين من الإسراف ...... دوسری حدیث جس سے دن میں

دو بار کھانے سے ممانعت معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے: **الأكل في اليوم مرتين من الإسراف**۔ یعنی دن میں دو بار کھانا اسراف ہے، یہ حدیث کنزالعمال میں دیلمی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے:

عن عائشة قالت: رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد أكلت في يوم مرتين فقال: يا عائشة! أما تحبين أن يكون لك شغل إلّا في جوفك، الأكل في اليوم مرتين من الإسراف، والله لا يحب المسرفين۔(۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دن میں دو بار کھاتے ہوئے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ پیٹ کے علاوہ اور کوئی مصروفیت نہیں چاہتی؟ دن میں دو بار کھانا اسراف ہے اور حق تعالیٰ اسراف کرنے والوں کو پسند نہیں فرماتے۔

اس حدیث کو امام غزالی رحمہ اللہ نے بھی احیاء العلوم میں نقل کیا ہے۔ سید مرتضیٰ زبیدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **قال العراقي: رواه البيهقي في الشعب من حديث عائشة وقال في إسناده ضعف**۔(۴)

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے اس حدیث کی شرح اس طرح فرمائی ہے:

أما الثاني أي دلالة الحديث على الكراهة فيظهر حاله بالتأمل في ألفاظ الحديث فإنه معلول

---

(۱) صحیح بخاری ج ۱/ ص ۲۶۳ ...... (۲) فتح الباری ج ۴/ ص ۲۰۷ ...... (۳) کنزالعمال ج ۱۵/ ص ۴۳۳

(۴) اتحاف ج ۷/ ص ۴۱۰ نیز دیکھئے: بیہقی، شعب الایمان ج ۵/ ص ۲۶

بکونہ إسرافًا والإسراف لا يجتمع مع الحاجة والإباحة فيحمل الحديث ما إذا أكل مرة ثانية من غير جوع كما هو عادة المترفين الخادمين للبطن يأكلون أداءً لحق الوقت كأن الوقت سبب لوجوب الأكل كما هو سبب لوجوب الصلوٰة وأما من أكل للحاجة فلا شناعة فيه أصلًا حتّى أن من احتاج إلىٰ أكثر من مرتين لعارض للمرض أو النقاهة لا حرج في اكثر من مرتين ايضًا۔[1]

''رہا امر ثانی یعنی حدیث کی دلالت (ایک بار سے زیادہ کھانے کی) کراہت پر سو اس کا حال خود حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی علت اسراف فرمائی گئی ہے اور اسراف حاجت اور اباحت کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔ پس حدیث اس صورت پر محمول ہو گی جبکہ دوسری بار بدوں بھوک کے کھائے جیسا اہل تنعم خادمانِ شکم کی عادت ہے کہ محض ادائے حق وقت کے لئے کھاتے ہیں گویا وقت سبب ہے وجوب اکل کا جیسا وقت سبب ہے وجوب صلوٰۃ کا۔ باقی جو شخص حاجت کے سبب کھاوے اس میں کچھ بھی شناعت نہیں حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو دوبار سے زیادہ کھانے کی حاجت ہو کسی مرض یا نقاہت کے سبب اس کے لئے دوبار سے زیادہ کھانے میں بھی حرج نہیں۔''

لذیذ کھانوں کا حکم:-

بہت سی قرآنی آیات اور احادیث نبویہ و آثار سلف سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے کا بڑا مقصد اگرچہ جسم کی غذائی ضرورتوں کو پورا کر کے توانائی کا حصول اور صحت و زندگی کا بقاء ہے لیکن اس مقصد کے ساتھ ساتھ لذت کو بھی پیش نظر رکھنا شرعاً کوئی ناپسندیدہ بات نہیں بلکہ ایک حد تک شرعاً مطلوب ہے۔ کھانے میں طلبِ لذت کی صحیح شرعی حیثیت واضح کرنے کے لئے پہلے یہاں وہ آیات واحادیث پیش کی جاتی ہیں جن سے اس کا جائز یا مطلوب ہونا معلوم ہوتا ہے، اس کے بعد وہ روایات نقل کی جائیں گی جن سے بظاہر اس کا غیر مطلوب ہونا بلکہ مذموم ہونا معلوم ہوتا ہے، پھر دونوں قسم کے دلائل کا تجزیہ و تحلیل کرتے ہوئے اکابر امت کے اقوال کی روشنی میں معتدل نقطہ نظر واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

لذیذ کھانوں کے جواز یا مطلوبیت کے دلائل:-

آیات......

(۱)...... يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِي الْاَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ

(۱) بوادر النوادر ص ۱۷۴۱۷ تا درہ نمبر ۳۷......

الشَّيْطٰنِ ۔ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ۔[۱]

ترجمہ ...... اے لوگو! جو چیزیں زمین میں موجود ہیں ان میں سے حلال اور طیب چیزیں کھاؤ اور شیطان کے قدم بقدم مت چلو، فی الواقع وہ تمہارا کھلم کھلا دشمن ہے۔

اس آیت میں طیبا کی ایک تفسیر لذیذ چیزوں کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ یہ تفسیر کرنے والے حضرات اس کا قرینہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر طیبا کا معنی بھی "حلال" ہی کیا جائے تو حلالا اور طیبا کا معنی ایک ہی ہو گا حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ دو لفظ اکٹھے استعمال ہوں تو دونوں کا الگ الگ معنی مراد لینا ہی زیادہ بہتر ہوتا ہے۔

(۲)...... وَ كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّ اتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْٓ اَنْتُمْ بِهٖ مُؤْمِنُوْنَ ۔[۲]

ترجمہ ...... اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں جو چیزیں دی ہیں ان میں سے حلال اور مرغوب چیزیں کھاؤ اور اللہ تعالیٰ سے ڈرو جس پر تم ایمان رکھتے ہو۔

اس آیت میں بھی طیبا سے مراد مرغوب چیزیں ہیں۔ آیت نمبر (۱) میں ذکر کردہ قرینہ کے علاوہ یہاں دوسرا واضح قرینہ یہ ہے کہ اس سے پچھلی آیت يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ ...... الخ ۔ میں طیبات سے مراد لذیذ چیزیں ہی ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ابن بطال سے نقل کرتے ہیں کہ مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے لذیذ کھانوں اور دوسری مباح لذات کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔[۳]

مشہور حنفی فقیہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ مذکورہ آیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اس آیت میں ان لوگوں کے قول کے باطل ہونے کی دلیل ہے جو زہد کے طور پر گوشت اور لذیذ کھانوں سے پرہیز کرتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کے حرام کر لینے سے منع فرمایا اور ان کے حلال ہونے کی خبر دی ہے، یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ان چیزوں سے پرہیز کرنے میں کوئی فضیلت نہیں ہے۔[۴]

(۳)...... فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا وَّاشْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ ۔[۵]

ترجمہ ...... پس تم کھاؤ وہ حلال اور طیب چیزیں جو اللہ تعالیٰ نے تمہیں عطا فرمائی ہیں اور اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرو اگر تم صرف اسی کی عبادت کرتے ہو۔

---

(۱) سورۃ البقرۃ: ۱۶۸ ...... (۲) سورۃ المائدۃ: ۸۸ ...... (۳) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۱۹ ...... (۴) احکام القرآن للجصاص ج ۲/ ص ۴۵۲ وفی الآیۃ دلالۃ علی بطلان قول الممتنعین عن اکل اللحوم والاطعمۃ اللذیذۃ تزهدا لان اللہ تعالیٰ قد نهی عن تحریمها واخبر باباحتها فی قوله: "كُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا" ویدل عن انه لا فضیلة فی الامتناع من اکلها۔ ...... (۵) سورۃ النحل: ۱۱۴

(۴)......قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللهِ الَّتِيْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۔(۱)

ترجمہ ...... آپ کہہ دیجئے کہ کس نے حرام کیا ہے اللہ کی (بنائی ہوئی) زینت کو اور رزق میں سے اچھی اچھی چیزوں کو۔

مذکورہ بالا آیت میں "طیبا" یا "طیبات" کا لفظ استعمال ہوا ہے، عربی زبان اور محاورے کے اعتبار سے اس کا معنی حلال بھی آتا ہے اور لذیذ بھی، چنانچہ ذیل کی آیت میں دوسرا معنی ہی مراد ہے:

اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا ۔(۲)

ترجمہ ...... کفار سے قیامت کے دن کہا جائے گا کہ) تم اپنی لذتیں اپنی دنیوی زندگی ہی میں ختم کر چکے اور ان سے فائدہ حاصل کر چکے۔

یہی وجہ ہے کہ آیت نمبر (۴) کی تشریح کرتے ہوئے امام قرطبی رحمہ اللہ نے "طیبات" کا عام معنی مراد لیا ہے جو حلال اور لذیذ دونوں کو شامل ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

الطيبات اسم عام لما طاب كسبا وطعما ۔(۳)

ترجمہ ...... طیبات کا لفظ شامل ہے ان چیزوں کو جو کمائی اور ذائقے کے اعتبار سے اچھی ہوں۔

(۵)......وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۔ فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا ۔(۴)

ترجمہ ...... تم لوگ بیبیوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو، ہاں! اگر وہ خوش دلی سے چھوڑ دیں تم کو اس مہر میں سے کوئی چیز تو تم اس کو کھاؤ مزہ دار خوش گوار سمجھ کر۔

یہاں بیویوں کی طرف سے بطیب خاطر معاف کردہ مہر استعمال کرنے کی اجازت دیتے ہوئے هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا کا لفظ بڑھایا ہے جس کا ترجمہ حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے "مزہ دار خوشگوار" کیا ہے، یہی لفظ قرآن کریم میں متعدد جگہوں پر اہل جنت کے کھانوں کے لئے بھی استعمال ہوئے ہیں، یہاں یہ لفظ بڑھانے سے اس طرف بھی اشارہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت سے لذت اور مزا حاصل کرنا کوئی بری بات نہیں بلکہ ایک درجے میں مطلوب ہے۔

احادیث نبوی:۔

(۱)............ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو

---

(۱) سورۃ الاعراف: ۳۲......(۲) سورۃ الاحقاف: ۲۰......(۳) تفسیر قرطبی ج ۷ / ص ۱۹۸......(۴) سورۃ النساء: ۴

بکری کی دستی کا گوشت پسند تھا اور آپ کو زہر بھی دستی ہی میں دیا گیا تھا۔(۱)

(۲)......... حضرت ابو عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ (جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے) سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعوت کی اور گوشت پکایا، چونکہ نبی اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دستی کا گوشت پسند تھا اس لئے حضرت ابو عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ دستی آپ کی خدمت میں پیش کی، اسے تناول فرما کر ارشاد فرمایا کہ ''دستی پکڑاؤ'' میں نے دوسری دستی بھی پیش کی، اسے تناول فرما کر ارشاد فرمایا کہ ''دستی دو'' میں نے عرض کیا کہ بکری کی کتنی دستیاں ہوتی ہیں، یعنی دو سے زیادہ تو بکری کی دستیاں نہیں ہوتیں، آپ نے فرمایا کہ اگر تم خاموش رہتے تو جب تک میں مانگتا رہتا تم دستیاں پیش کرتے رہتے۔(۲)

(۳)......... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس ایک دفعہ گوشت لایا گیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دستی پکڑائی گئی اور دستی آپ کو پسند تھی چنانچہ آپ نے اسے دانتوں سے توڑ کر تناول فرمایا۔(۳)

(۴)......... ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے ہاں کسی سلسلے میں تشریف لائے، دوپہر کا آرام آپ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے ہاں ہی فرمایا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے آپ کے آرام کے دوران جلدی سے گھر میں پلا ہوا بکری کا ایک بچہ ذبح کر کے پکوایا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی کوشش تھی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیدار ہو کر وضو سے فارغ ہوں تو فوراً آپ کے سامنے تیار کھانا موجود ہو۔ اس مقصد کے لئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ خود بھی اپنے خادم کے ساتھ کام میں لگ گئے۔ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بیدار ہوئے تو وضو کے لئے پانی منگوایا، وضو سے فارغ ہوتے ہی بھنا ہوا تیار بکرا آپ کے سامنے پیش کر دیا گیا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میری طرف دیکھا اور ارشاد فرمایا: **كانك قد علمت حبنا للحم ادع لي ابا**

---

(۱) شمائل ترمذی ص ۱۲، مسند احمد ج ۲/ص ۵۴ رقم ۷۷۷۳، شعب الایمان للبیہقی ج ۵/ص ۹۱، دستی کی پسندیدگی کی وجہ حدیث نمبر کی تشریح کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

(۲) شمائل ترمذی ص ۱۲ ۔ وقال الشيخ الكاندهلوی في الاوجز ج ۱٤/ص ۳۷۸: وروى احمد نحو هذه القصة عن ابی رافع وقال القاری: والظاهر ان القصة متعددة وقال الشيخ الكاندهلوی: وأخذ منه الصوفية الصافية ان الاعتراض على الشيخ يحرم البركة۔

(۳) رواہ الترمذی وابن ماجہ (مشکوٰۃ ص ۳٦٦)

بکو۔ ''گویا تمہیں معلوم تھا کہ ہمیں گوشت پسند ہے، ابو بکر کو بھی بلا لاؤ'' (۱)

(۵)......... حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میرے والد نے خزیرہ (مختلف چیزوں سے تیار شدہ حلوہ سا) تیار کرنے کا حکم دیا، جب وہ تیار ہو چکا تو مجھے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے بھیجا، حضور اقدس ﷺ نے مجھے دیکھ کر پوچھا: کیا گوشت لائے ہو؟ میں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ خزیرہ ہے، اپنے والد کو جا کر میں نے یہ بات بتائی تو انہوں نے کہا کہ شاید حضور اقدس ﷺ گوشت تناول فرمانا چاہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے گھر کی ایک پالتو بکری ذبح کی اور اسے بھون کر مجھے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں پیش کرنے کے لئے بھیجا، میں نے یہ بھونی ہوئی بکری حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں پیش کی اور پورا ماجرا سنایا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ انصار کو جزائے خیر عطا فرمائے بالخصوص عبد اللہ بن عمرو بن حرام (حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے والد) اور سعد بن عبادہ کو۔ (۲)

(۶)......... حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا ایک باندی تھیں جنہیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے خرید کر آزاد فرمایا تھا، ان کے واقعات زندگی سے فقہاء نے بہت سے مسائل نکالے ہیں، انہی میں سے ایک واقعہ یہ بھی ہے کہ ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر تشریف لائے اور کھانا طلب فرمایا، اس وقت گھر کے اندر ہنڈیا میں گوشت پک رہا تھا لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گھر میں پہلے سے موجود کوئی عام سا سالن پیش کر دیا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الم ار برمة فیها لحم؟ ''کیا میں نے ہنڈیا میں گوشت پکتا ہوا نہیں دیکھا؟'' گھر والوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ ایسا گوشت ہے جو حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کسی نے صدقے میں دیا ہے (اور آپ صدقہ کی چیز تناول نہیں فرماتے) تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بریرہ کے لئے تو یہ صدقہ ہے لیکن وہ ایک دفعہ اس کی مالک بن جانے کے بعد مجھے بطور ہدیہ دے دے گی تو میرے لئے تو صدقہ نہیں رہے گا بلکہ میرے لئے تو ہدیہ بن جائے گا۔ (۳)

---

(۱) رواه احمد فی مسنده ج۵/ص۲۱۶ رقم۱۵۲۸۱ فی قصة استشهاد ولد جابر ومجئی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی قضاء دیونه ورواه البیهقی فی شعب الایمان ج۵/ص۹۱ رقم الحدیث ۵۸۹۶ مختصراً وروی احضر منه الترمذی فی الشمائل ص۱۲ ورواه مفصلاً الحاکم فی المستدرک ج۴/ص۱۱۱ وقال: هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه وقال الذهبی: صحیح۔

(۲) شعب الایمان ج۵/ص۹۰ رقم الحدیث۵۸۹۵ ورواه الحاکم فی المستدرک ج۴/ص۱۱۲ وقال: صحیح الاسناد ولم یخرجاه وقال الذهبی: صحیح۔

(۳) رواہ البخاری، مشکوٰۃ ص۱۶۱

اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام سالن کی بجائے گوشت طلب فرمایا، اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ امام طبری رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں:

دلت القصة علی ایثارہ علیہ الصلاۃ والسلام اللحم اذا وجد الیہ السبیل۔

ترجمہ ...... یہ قصہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اگر ممکن ہوتا گوشت کو ترجیح دیتے تھے۔(۱)

(۷)......... مشکوٰۃ ہی کے کتاب الاطعمہ میں حدیث نمبر ۱۹ آرہی ہے جس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایسا کھانا پیش کیا گیا جس میں لوکی بھی تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم برتن میں سے لوکی ڈھونڈ ڈھونڈ کر تناول فرما رہے تھے، بعض صحیح روایات میں اس کی وجہ صراحتاً ذکر فرمائی گئی ہے کہ آپ کو لوکی پسند تھا۔(۲) چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس وقت سے مجھے لوکی ہمیشہ پسند رہا۔

(۸)......... کھانے کا اصل ادب تو یہ ہے کہ اپنے سامنے سے کھایا جائے لیکن اگر برتن میں مختلف انوع کے کھانے ہوں تو اپنی پسند کی چیز کھانے کے لئے اس ادب کی رعایت ختم ہو جاتی ہے جس کی ایک دلیل تو اوپر لوکی پسند کرنے والی حدیث ہے، امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس سے یہ مسئلہ نکالا ہے، اس کے علاوہ حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے جو آگے کتاب الاطعمہ ہی کے نمبر ۷۰ پر آرہی ہے، اس سے بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کھانے کا مقصد محض بھوک مٹانے کی ضرورت ہی نہیں بلکہ اس میں پسند ناپسند کی اپنی ایک اہمیت ہے، اسی کی خاطر شریعت نے سامنے سے کھانے کا حکم ختم کر دیا ہے۔

(۹)......... کتاب الاطعمہ ہی میں نمبر ۲۱ پر حدیث آرہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حلوہ اور شہد پسند فرماتے تھے، حلوہ سے کیا مراد ہے، اس کی تفصیل تو حدیث کی تشریح کے وقت آجائے گی، اس وقت یہ ثابت کرنا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے پینے میں بعض چیزیں نسبتاً زیادہ پسند تھیں، چنانچہ اسی حدیث کی تشریح کے ضمن میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

و دخل فی معنی هذا الحدیث کل ما یشابه الحلوی والعسل من انواع المآکل اللذیذة۔

ترجمہ ...... اسی حدیث کے مضمون میں کھانے کی ساری لذیذ چیزیں جو حلوی اور شہد کے مشابہ ہیں داخل ہیں۔(۳)

اس حدیث پر ابن حبان رحمہ اللہ نے یہ عنوان قائم کیا ہے: **ذکر الخبر المدحض قول من**

---

(۱) فتح الباری ج۹/ ص۵۵۶...... (۲) راجع فتح الباری ج۹/ ص۵۲۵...... (۳) فتح الباری ج۹/ ص۵۵۷

کرہ من المتصوفۃ اکل العسل والحلوی مخافۃ ان لا یقوم بشکرہ۔[۱]

(۱۰) .... کتاب الاطعمہ میں نمبر ۴۴ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث آرہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الطاعم الشاکر کالصائم الصابر۔

ترجمہ ...... کھاکر شکر کرنے والے روزہ رکھ کر صبر کرنے والے کی طرح ہے۔[۲]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن التین رحمہ اللہ سے "الطاعم" کا معنی نقل کیا ہے: ھو الحسن الحال فی الطعم۔ "جو کھانے پینے میں اچھی حالت میں ہو۔"

(۱۱) .... کتاب الاطعمہ ہی میں نمبر ۲۲ پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث آرہی ہے کہ حضور اقدس ﷺ خربوزہ اور کھجور ملا کر کھاتے تھے اور فرماتے تھے کہ ان میں سے ایک کی گرمی دوسرے کی ٹھنڈک اور ایک کی ٹھنڈک دوسرے کی گرمی سے ختم ہو جاتی ہے۔ اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں عرض کیا جائے گا کہ یہاں ایک قول کے مطابق گرمی اور سردی سے مراد حسی گرمی اور ٹھنڈک ہے جس میں کھجور کے ذائقے کی تیزی بھی داخل ہے، گویا دونوں کو ملانے سے کھجور کی تیزی ختم ہو کر ذائقے میں اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔[۳]

ابو نعیم کی ایک ضعیف روایت میں یہ بھی آتا ہے: وکان احب الفاکھۃ الیہ۔ یعنی خربوزہ آپ کا مرغوب ترین پھل تھا۔[۴]

(۱۲) .... حضرت عبد اللہ بن بسر اور عطیۃ بن بسر رضی اللہ عنہما کی حدیث کتاب الاطعمہ ہی کے نمبر ۶۹ پر آرہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ہاں تشریف لائے تو انہوں نے کھجور اور مکھن سے آپ کی ضیافت کی، ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں: وکان یحب التمر والزبد۔ "اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھجور اور مکھن پسند فرماتے تھے۔"

---

(۱) الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان ج ۱۲/ص ۵۹

(۲) رواہ الترمذی ورواہ ابن ماجۃ والدارمی عن سنان بن سنۃ کذا فی المشکاۃ وکذا رواہ احمد عن ابی ہریرۃ ج۳/ص ۱۲۵ رقم ۷۸۱۱ وعن سنان بن سنۃ ج۷/ص ۲۴ رقم ۱۹۰۳۶ وذکرہ البخاری تعلیقا عن ابی ہریرۃ فتح الباری ج۹/ص ۵۸۲

(۳) وفی الطب لابی نعیم من حدیث انس کان یاخذ الرطب بیمینہ و البطیخ بیسارہ فیاکل الرطب بالبطیخ وکان احب الفاکھۃ الیہ وسندہ ضعیف فتح الباری ج۹/ص ۵۷۳ وراجع ایضا المستدرک للحاکم ج۴/ص ۱۲۱

(۴) فتح الباری ج۹/ص ۵۷۳

(۱۳)......... باب الضیافہ کی الفصل الثالث کی پہلی حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی انصاری کے باغ میں تشریف لے جانے کا واقعہ آ رہا ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انصاری سے فرمایا: اطعمنا بسرا۔ ''ہمیں آدھی پکی ہوئی کھجور کھلاؤ۔'' اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم صرف بھوک ہی نہیں مٹانا چاہتے تھے بلکہ بسر کھانے کو بھی دل چاہ رہا تھا، چونکہ یہاں بے تکلفی تھی اس لئے اپنی پسندیدہ چیز مانگ لی۔

(۱۴)......... حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لاتے تو یہ دعاء پڑھتے تھے:

الحمد لله الذی اذاقنی لذته وابقی فیّ منفعته واخرج عنی اذاه۔

ترجمہ...... تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے مجھے اس کھانے کی لذت چکھائی اور اس کا فائدہ مند حصہ میرے بدن کے اندر رکھا اور تکلیف دہ حصے کو نکال دیا۔(۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں آتا ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام بھی بیت الخلاء سے نکل کر یہ دعا پڑھا کرتے تھے۔(۲)

حضرت اصنع بن زید سے روایت ہے کہ نوحؑ کو **عبدا شکورا** بھی اسی وجہ سے کہا گیا ہے۔(۳)

(۱۵)......... کتاب الاطعمہ میں نمبر ۵۲ پر حدیث آ رہی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھانے کا حکم فرمایا، اس کی وجہ یہ بیان فرمائی: فانہ اہنا وامرا ''یہ زیادہ خوشگوار اور ہضم ہونے والا ہے۔'' بعض روایات میں یہ لفظ ہیں: **فانه اشهی واهنا وامرا۔** ''یہ زیادہ لذیذ، خوشگوار اور ہضم ہونے کا باعث ہے۔''(۴)

مذکورہ بالا آیات اور احادیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ گو کھانے کا اصل مقصود تو بھوک مٹانا اور جسم کی صحت وبقاء ہے لیکن یہ مقصد لذیذ اور پسندیدہ کھانوں سے حاصل کرنا بھی کوئی ناپسندیدہ بات نہیں ہے بلکہ کھانے کی منفعت کی طرح اس کی لذت بھی ایک نعمت الٰہیہ ہے جس پر شکر کی توفیق مل جائے تو یہ دینی

---

(۱) عمل الیوم واللیلة لابن السنی ص ۲۴ وقال محققه لم اجده عند غیر المصنف واسماعیل من رافع مختلف فیه ورواية روید بن نافع عن ابن عمر منقطعة قاله المناوی عن العراقی قلت: لکن له شاهدا من حدیث عائشة کما سیاتی من اثر العوام عند ابن ابی شیبة ج ۱/ص ۲

(۲) رواه العقیلی فی الضعفاء والبیهقی فی شعب الایمان والدیلمی کذا فی کشف النقاب ج ۱/ص ۲۳۹

(۳) رواه البیهقی فی شعب الایمان ج ۴/ص ۱۱۳ وراجع ایضاً الدر المنثور ج ۴/ص ۱۶۲

(۴) رواه الطبرانی من حدیث صفوان بن امیة المعجم الکبیر ج ۸/ص ۴۸ رقم ۷۳۳۱

ترقی کا بڑا مؤثر اور آسان ذریعہ بھی ہے، حضور اقدس ﷺ کو بھی کھانے کی بعض چیزیں زیادہ مرغوب تھیں اور آپ انہیں شوق سے تناول فرمایا کرتے تھے بلکہ گھر یا بے تکلفی کی جگہ میں ایسی چیز طلب بھی فرمالیا کرتے تھے، کھانے کے بعض طریقوں کو اس لئے بھی آپ نے پسند فرمایا کہ ان میں لذت زیادہ حاصل ہوتی ہے۔

طلب لذت کی ناپسندیدگی کے دلائل:۔

اس کے برعکس بعض احادیث واقوال سلف سے معلوم ہوتا ہے کہ لذیذ کھانوں کی طلب یا ان کا شوق پسندیدہ نہیں ہے۔ ذیل میں ایسی روایات نقل کی جاتی ہیں۔

(۱)...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان من السرف ان تاكل كل ما اشتهيت ۔

ترجمہ ...... یہ بات اسراف میں داخل ہے کہ جس چیز کو بھی تمہارا دل چاہے اسے کھانے لگ جاؤ۔[۱]

لیکن یہ حدیث سند کے اعتبار سے انتہائی ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی بقیہ بن الولید ضعیف ہیں، دوسرے راوی یوسف بن ابی کثیر مجہول ہیں اور تیسرے راوی نوح بن ذکوان انتہائی ضعیف ہیں۔ سند پر تفصیلی کلام حاشیہ میں ملاحظہ فرمایئے۔[۲]

---

(۱) رواه ابن ماجه ص ۲۴۰ والبيهقى فى شعب الايمان ج۵/ص۴۶ وابو نعيم فى حلية الاولياء والبخارى فى الادب المفرد والذهبى فى ميزان الاعتدال ج۴/ص۲۷۶ فى ترجمة نوح بن ذكوان ۹۱۳۴ وعزاه الالبانى فى سلسلة الاحاديث الضعيفة ج۱/ص۲۷۲ الى ابن ابى الدنيا فى كتاب الجوع ايضًا

(۲) الحديث اورده ابن الجوزى فى الاحاديث الموضوعة كذا فى سلسلة الاحاديث الضعيفة للالبانى ج۱/ص۲۸۳ وذكره الحافظ ابو الفضل المقدسى فى تذكرة الموضوعات ص۴۵ وقال: فيه نوح بن ذكوان وهو منكر الحديث وذكره المنذرى فى الترغيب ج۴/ص۲۰۲ ب "روى" مما يدل على ضعفه عنده۔

واسانيد هذا الحديث تنتهى الى بقية بن الوليد عن يوسف بن ابى كثير عن نوح بن ذكوان عن الحسن عن انس رضى الله عنه ولم اجد من تابع بقية فى هذا الحديث وتتلخص علله فيما يلى:

بقية ضعفه بعض الائمة وقال احمد: اذا حدث عن قوم غير معروفين فلا تقبلوه ومثله روى عن يحيىٰ بن معين والعجلى وابن المبارك والنسائى راجع تهذيب التهذيب ج۱/ص ۴۷۴ ومابعد وهذا الحديث رواه عن يوسف بن ابى كثير وهو مجهول كما سياتى وبالاضافة الى هذا فان بقية مدلس ولكن تنتفى هذه العلة بتصريحه بالتحديث عند ابن ماجه۔

يوسف بن ابى كثير مجهول قال الحافظ فى تهذيب التهذيب ج۱۱/ص۴۲۱ هو احد شيوخ بقية الذين لا يعرفون وكذا صرح بجهالته الذهبى فى الميزان ج۴/ص۴۷۲۔

(باقی حاشیہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں)

اگر یہ حدیث قابل قبول ہو بھی تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ حلال و حرام، مناسب و غیر مناسب اور مفید و غیر مفید دیکھے بغیر محض لذت دہن کی خاطر کھانے کا شوق فضول خرچی میں داخل ہے۔

(۲)...... حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

اياك والتنعم فان عباد الله ليسوا بالمتنعمين۔

ترجمہ ...... تم زیادہ ناز و نعمت والی زندگی سے بچو اس لئے کہ اللہ کے مقبول بندے ناز و نعمت کی زندگی گزارنے والے نہیں ہوتے۔[۱]

مشکوٰۃ کے حاشیہ میں مرقات کے حوالے سے تنعم (ناز و نعمت) کا مطلب یہ نقل کیا گیا ہے کہ خواہشات کو پورا کرنے میں حرص اور لالچ کے ساتھ تکلف اور مبالغے سے کام لیا جائے۔ (حاشیہ مشکوٰۃ ص ۴۴۹)

(۳)...... حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(حاشیہ گزشتہ سے پیوستہ)

نوح بن ذكوان ضعيف الحديث جدا قال ابو حاتم: ليس بشئى مجهول قال ابن عدى: احاديثه غير محفوظة قال ابن حبان: منكر الحديث جدا يجب التنكب عن حديثه قال الحاكم: ليس بالقوى وقال ايضا: يروى عن الحسن كل معضلة وقال ابو سعيد النقاش: يروى عن الحسن مناكير وقال ابو نعيم: روى عن الحسن المعضلات وله صحيفة عن الحسن عن انس لا شئى راجع تهذيب التهذيب ج١٠/ص٤٨٤ وميزان الاعتدال ج٤/ص٢٧٦ قلت: وهذا الحديث ايضا من رواية عن الحسن عن انس۔

وقال المنذرى: وقد صحح الحاكم اسناده لمتن غير هذا وحسنه غيره (الترغيب والترهيب ج٤/ص٢٠٢) ونقل عمر بن حسن فى كتابه الوضع فى الحديث ج٢/ص٤٢٨ عن الحافظ ابن حجر ما نصه: هذا الحديث صححه البيهقى كما نقله عنه المنذرى فى الترغيب والترهيب ولكن لم يوجد فى نسخة الترغيب المطبوعة تصحيح البيهقى هذا الحديث وانما فيه تصحيح الحاكم حديثا غير هذا روى بنفس السند ولكنه لا يستلزم صحة هذا الحديث او هذا السند عنده فلعله صحح حديثا بهذ السند لانه وجد له متابعات وشواهد وكيف يصحح الحاكم هذا السند وهو نفسه القائل فى نوح بن ذكوان: ليس بالقوى ويروى عن الحسن كل معضلة۔

الحاصل ان الحديث ضعيف جدا ولكن لا نتفق مع ابن الجوزى فى حكمه عليه بالوضع لانه ليس فى سنده من رمى بالوضع او الكذب۔

(۱) رواه احمد فى مسنده ج٨/ص٢٥٧ رقم٢٢١٦٦ وقال المنذرى فى الترغيب ج٤/ص٢٠٣: رواه احمد والبيهقى ورواة احمد ثقات وقال الهيثمى فى المجمع ج١٠/ص٢٥٣ رواة احمد ورجاله ثقات قلت: فى اسناده بقية بن الوليد وهو مدلس كما مر وقد عنعن فى اسناد احمد وفيه ايضا صريح بن مسروق لم اجد ترجمته فى التهذيب ولا فى اللسان واطلاق قول المنذرى والبيهقى: رجاله ثقات يدل على انه ثقة۔

سیکون رجال من امتی یاکلون الوان الطعام ویشربون الوان الشراب ویلبسون الوان الثیاب ویتشدقون فی الکلام اولٓئك شرار امتی الذین غذو ابالنعیم ونبتت علیه اجسامهم۔

ترجمہ …… میری امت میں کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو طرح طرح کے کھانے کھایا کریں گے، انواع واقسام کے مشروبات پیا کریں گے، رنگارنگ کے کپڑے پہنا کریں گے اور بے احتیاطی سے زیادہ باتیں کیا کریں گے، یہ میری امت کے بدترین لوگ ہوں گے جنہیں ناز ونعمت والی غذائیں ملی ہوں گی اور انہی سے ان کے جسم کی پرورش ہوئی ہوگی۔(۱)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث تو سنداً ضعیف ہے لیکن اس سے ذرا مختصر مضمون حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے بھی منقول ہے۔(۲)

(۱) رواہ الطبرانی فی الکبیر ج۸/ص۱۰۷ وکذا رواہ ابن ابی الدنیا کذا فی الترغیب ج۴/ص۲۰۴ واشار المنذری الی ضعفہ ب روی ولکن لہ شواھد کما سیاتی وکذا قال الھیثمی کما نقلہ عنہ محقق المعجم الکبیر للطبرانی: وحسنہ شیخنا (ای العراقی) لشواھدہ ولم اجد ھذہ العبارۃ فی نسخۃ مجمع الزوائد المطبوعۃ فی مؤسسۃ العارف بیروت (۵۱۴۰۶) واما ما فیہ من قولہ: رواہ البزار وفیہ عبد الرحمن بن زیاد بن انعم وقد وثق والجمھور علی تضعیفہ وبقیۃ رجالہ ثقات فلعلہ من غلط بعض النساخ فان الذی رواہ البزار والذی فیہ عبد الرحمٰن ابن زیاد ھو حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ الاتی بیانہ بمتن اخصر من ھذا لا حدیث ابی امامۃ کما یظھر من کلام المنذری فی الترغیب ج۴/ص۲۰۴ وحاشیۃ المطالب العالیۃ ج۳/ص۱۵۶ رقم۳۱۳۵ ومن سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ ج۴/ص۵۱۵

(۲) اما حدیث ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ فرواہ البزار ورواتہ ثقات الا عبد الرحمن بن زیادہ ابن انعم (الا فریقی فانہ ضعیف) کذا فی الترغیب ج۴/ص۲۰۴ وکذا رواہ ابو یعلی فی مسندہ کما فی التعلیق علی المطالب العالیہ ج۳/ص۱۵۶ رقم ۳۱۳۵۔

واما حدیث عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ فرواہ ابن ابی الدنیا والطبرانی (الترغیب ج۴/ص۲۰۴) وکذا رواہ الحاکم فی مستدرکہ ج۳/ص۵۶۸ فی کتاب المناقب فی ذکر عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ وسکتا علیہ لکن قال الذھبی: اظنہ موضوعا فاسحاق متروك واحرم متھم بالکذب وقال العزیزی فی السراج المنیر ج۳/ص۲۳۹ بعد عزوہ الی الحاکم وقال الشیخ: حدیث حسن لغیرہ واما حدیث فاطمۃ رضی اللہ عنھا فرواہ البیھقی فی شعب الایمان ج۵/ص۳۳ رقم ۵۶۶۹ عن حسن بن علی بن ثابت عن عبد الحمید بن جعفر الانصاری عن عبد اللہ بن حسن عن امہ فاطمۃ رضی اللہ عنھا بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ وقال: تفرد بہ علی بن ثابت واما حدیث فاطمۃ بنت حسین فرواہ احمد فی الزھد وابن ابی الدنیا فی المجموع وابن عدی فی الکامل قال الالبانی وھذا اسناد جید رجالہ موثقون الا انہ مرسل راجع سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ ج۴/ص۵۱۳ رقم۱۸۹۱ قلت: ولا ادری اھذا الحدیث والذی قبلہ حدیثان مستقلان ام اشتبھت فاطمۃ بنت حسین بفاطمۃ بنت الرسول صلی اللہ علیہ وسلم علی بعض الرواۃ من عبد الحمید بن جعفر وان کلیھما من روایتہ۔

واما مرسل عروۃ بن رویم فرواہ ابن المبارك فی الزھد وقال الالبانی: ھذا مرسل صحیح الاسناد کذا فی سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ ج۴/ص۵۱۳

ان کی سندیں بھی گو ضعیف ہیں لیکن مجموعی طور پر تعدد اسانید ہونے کی وجہ سے یہ حدیث قابل قبول بن جاتی ہے، اسی وجہ سے علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے حافظ عراقی سے اس کا حسن ہونا نقل کیا ہے، بالخصوص اس وجہ سے بھی کہ یہی حدیث حضرت فاطمہ بنت الحسین رضی اللہ عنہا اور عروہ بن رویم سے مرسلاً بھی مروی ہے اور دونوں مرسل حدیثوں کی سندیں بقول البانی صحیح یا جید ہیں۔ مرسل وہ حدیث کہلاتی ہے جس میں تابعی کسی صحابی کا واسطہ ذکر نہ کریں براہ راست اس کی نسبت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دیں اور حدیث مرسل بذات خود بھی بہت سے علماء کے نزدیک قابل قبول ہوتی ہے، جو اسے قبول نہیں کرتے ان کے نزدیک بھی اس کے مضمون کی تائید اگر دوسری مرسل حدیث یا کسی بھی ضعیف حدیث سے ہو جائے تو وہ قابل قبول بن جاتی ہے، یہاں بھی ایک تو ایک مرسل کی تائید دوسری مرسل سے ہو رہی ہے دوسرے اس کی تائید حضرات ابو امامہ، ابو ہریرہ اور عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہم وغیرہ کی ضعیف احادیث سے ہو رہی ہے لہٰذا یہ حدیث حسن لذاتہ یا حسن لغیرہ سے کم کسی بھی حالت میں نہیں۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا متن حسب ذیل ہے، حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ کی حدیث کا متن بھی تقریباً یہی ہے:

ان اشرار امتی الذین غذوا بالنعیم ونبتت علیہ اجسامھم۔

ترجمہ …… میری امت کے بدترین لوگ وہ ہوں گے جنہیں ناز و نعمت والی غذائیں ملی ہوں گی اور اسی پر ان کے جسموں کی پرورش ہوئی ہوگی۔

لیکن اس حدیث کے متعلق چند امور پیش نظر رہنے چاہئیں: ایک تو یہ کہ اس حدیث کے زیادہ تر الفاظ میں ہمیشہ اچھا کھانے اور اچھا پہننے کے ساتھ ساتھ تشدق فی الکلام کا بھی ذکر ہے جس کا معنی ہے بے احتیاطی سے زیادہ باتیں کرنا جس میں عموماً بہت سی گناہ کی باتیں بھی شامل ہو جاتی ہیں یا اس انداز سے بات کرنا جس سے مخاطب کے ساتھ استہزاء نمایاں ہو۔(۱) یہ چیز عموماً ناز و نعمت اور پر تعیش زندگی کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے گویا مذکورہ وعید ان تمام اوصاف کے مجموعے پر ہے لیکن ظاہر ہے کہ ہر وصف کا اس وعید کے مستحق ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مسند احمد وغیرہ کی روایت میں **یاکلون الوان الطعام** کی بجائے **یطلبون الوان الطعام والوان الثیاب** کے الفاظ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ وعید پر تعیش زندگی کی طلب اور شوق پر ہے محض اچھی چیزیں کھانے پر نہیں۔(۲)

---

(۱) السراج المنیر ج۳/ص۲۳۹ …… (۲) سلسلۃ الاحادیث الصحیحۃ للالبانی ج٤/ص٥١٣

(۴)...... مشکوۃ کے کتاب الاطعمہ ہی میں نمبر ۲۲ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث آرہی ہے جس میں حضور اقدس ﷺ کے یہ الفاظ بھی ہیں: **نعم الادام الخل**۔ "سرکہ بہترین سالن ہے۔"

اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

معنی هذا الکلام: الاقتصاد فی الما کل ومنع النفس عن ملاذ الاطعمة کانه یقول: اءتدموا بالخل وما کان فی معناه مما تخف مؤنتـه ولا یعز وجوده ولا تتأنقوا فی المطعم فان تناول الشهوات مفسدة للدین مسقمة للبدن۔[1]

اس حدیث کا مقصد کھانے میں میانہ روی اختیار کرنا اور نفس کو لذیذ کھانوں سے روکنا ہے، گویا آنحضرت ﷺ یہ ارشاد فرمانا چاہتے ہیں کہ سرکہ اور اس جیسی کم مشقت اور کم قیمت چیزیں جو کمیاب نہیں ہوتیں کو ہی بطور سالن استعمال کرلیا کرو اور کھانے میں زیادہ تکلف سے کام نہ لیا کرو اس لئے کہ خواہشات کو حاصل کرنا دین کو فاسد اور بدن کو بیمار کردیتا ہے۔

(۵)...... بیہقی نے شعب الایمان میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے حوالے سے یہ حدیث نقل کی ہے:

للقلب فرحة عند اکل اللحم وما دام الفرح بامر الا اشر وبطر فمرة ومرة۔[2]

ترجمہ ...... گوشت کھاتے وقت دل کو ایک خوشی حاصل ہوتی ہے اور جسے بھی مسلسل خوشی حاصل رہے وہ سرکش اور متکبر ہوجاتا ہے اس لئے گوشت کبھی کبھار کھایا کرو۔

لیکن اس حدیث کو حافظ ابو الفضل المقدسی اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے موضوعات میں شمار کیا ہے، اگر یہ حدیث موضوع نہ بھی ہو تو کم از کم انتہائی ضعیف ضرور ہے۔[3]

---

(۱) معالم السنن مع مختصر سنن ابی داؤد ج۵/ص۳۲۸

(۲) شعب الایمان ج۵/ص۳۲

(۳) ذکره الحافظ ابو الفضل المقدسی فی تذکرة الموضوعات ص ٤٤ وقال: فیه احمد بن عیسی الختساب التینسی هو کذاب وذکره الحافظ فی لسان المیزان ج۱/ص۲٤۱ فی ترجمة احمد بن عیسی هذا وقال: قال ابن عدی: له مناکیر وقال ابن طاهر: کذاب یضع الحدیث وقال ابن حبان فی ترجمته: کان یروی مناکیر عن المشاهیر والمقلوبات عن الثقات لا یجوز الاحتجاج بما انفرد به وقال مسلمة: کذاب حدث باحادیث موضوعة۔

قلت: تابع احمد بن عیسی عبد الله بن محمد بن المغیرة عند البیهقی فی شعب الایمان ج۵/ص۳۲ لکن عبد الله بن محمد بن المغیرة هو الاخر ضعیف جدا ذکره الحافظ فی اللسان ج۳/ص۳۳۳ وقال: قال ابو حاتم: لیس بقوی قال ابن یونس: منکر الحدیث قال ابن عدی: عامة ما یرویه لا یتابع علیه ثم قال بعد سرد مروياته منها الحدیث المذکور ان للقلب فرحة .... الخ قلت: وهذه موضوعات قال النسائی: روی عن الثوری ومالک بن مغول احادیث کانا اتقی الله ان یحدثا بها وهذا الحدیث ایضًا مما رواه عن الثوری۔

(۶)......امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد نقل کیا ہے:

ایاکم واللحم فان لہ ضراوۃ کضراوۃ الخمر۔[۱]

"تم (زیادہ) گوشت کھانے سے بچو اس لئے کہ اس کی بھی ایسے ہی عادت پڑ جاتی ہے جیسے شراب کی۔"

تقریباً یہی مضمون حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

یا بنی تمیم! لا تدیموا اکل اللحم فان لہ ضراوۃ کضراوۃ الخمر۔[۲]

"اے بنی تمیم! ہمیشہ گوشت ہی نہ کھاتے رہا کرو اس لئے کہ گوشت کی بھی ویسے ہی عادت ہو جاتی ہے جیسے شراب کی۔"

حضرت عروۃ بن الزبیر فرماتے ہیں کہ یہ عیب کی بات سمجھی جاتی تھی کہ آدمی گوشت کے بغیر صبر نہ کر سکے۔[۳]

یہاں پر یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے التکشف ص ۵۶۸ میں تیسیر سے نقل کرتے ہوئے موطا امام مالک کے حوالے سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا ارشاد نقل کیا ہے، اس میں یہ الفاظ زائد ذکر فرمائے ہیں:

وان اللہ یبغض اھل البیت اللحمیین۔

"اور اللہ تعالیٰ ایسے گھر والوں کو پسند نہیں کرتے جنہیں گوشت کھانے کی (لازمی) عادت ہو جائے۔"

لیکن موطا کے مطبوعہ نسخوں میں حضرت عمر کا مذکورہ بالا ارشاد تو ہے لیکن اس میں یہ آخری جملہ **ان اللہ یبغض** .... **الخ** نہیں ہے۔[۴] اسی طرح حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی قدس سرہ نے بھی اوجز کے اندر اس جملے کا کوئی ذکر نہیں فرمایا حالانکہ جہاں موطا کے نسخوں میں اختلاف ہو وہاں حضرت شیخ رحمہ اللہ ضرور وضاحت فرما دیا کرتے ہیں۔

ہاں البتہ بیہقی رحمہ اللہ نے شعب الایمان میں کعب احبار کا قول نقل کیا ہے اس میں مذکورہ بالا جملہ بھی ہے۔[۵] سیوطی رحمہ اللہ نے الدر المنثور میں بیہقی کے حوالے سے ہی حضور اقدس ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے:

ان اللہ یبغض البیت اللحم۔ "اللہ تعالیٰ گوشت والے گھر کو ناپسند فرماتے ہیں۔"

حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہیں کے صاحبزادے مطرف سے پوچھا گیا کہ گوشت والے گھر سے کیا مراد ہے تو انہوں نے فرمایا کہ ایسا گھر جس میں لوگوں کی غیبتیں کی جائیں۔[۶] یہی

---

(۱) موطا مع اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۳۴۸ ...... (۲) مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸/ ص ۱۲۸ ...... (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸/ ص ۱۲۹

(۴) موطا امام مالک ص ۷۱۸ ...... (۵) شعب الایمان ج ۵/ ص ۳۳ ...... (۶) الدر المنثور، شعب الایمان ج ۵/ ص ۳۰۷

تفسیر امام بیہقی رحمہ اللہ نے سفیان ثوری رحمہ اللہ سے بھی نقل کی ہے۔(۱) نیز یہ بھی خیال رہے کہ مذکورہ (ان اللہ یبغض البیت اللحم) حدیث کی سند کے دو راوی غیاث بن کلوب اور الحسن بن الفضل بن السمح ضعیف ہیں۔ اس پر جرح حاشیہ میں ملاحظہ فرمائیں۔(۲)

(۷)...... امام مالک رحمہ اللہ نے موطا میں نقل کیا ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے راستے میں ملاقات ہوگئی، اس وقت حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک خادم گوشت اٹھائے ہوئے تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ ہمیں گوشت کی خواہش ہوئی اس لئے میں نے ایک درہم کا گوشت خریدا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا:

ما یرید احدکم ان یطوی بطنه عن جاره او ابن عمه این تذهب عنك هذه الایة: اذهبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا و استمتعتم بها۔(۳)

ترجمہ ...... کیا تم اپنے پڑوسی یا چچازاد بھائی کی خاطر پیٹ ذرا خالی رکھنے کا ارادہ نہیں رکھتے، یہ آیت تم سے کہاں مخفی ہوگئی (جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے) تم اپنی لذتیں دنیوی زندگی میں ختم کر چکے اور ان سے فائدہ (جو اٹھانا تھا) اٹھا چکے۔

ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی بات سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

أکلما اشتهیت شیئا اشتریته۔ "جب بھی تمہارا کسی چیز کو دل چاہے اسے لازمی خرید بھی لیتے ہو؟"

نتائج بحث ...... اوپر پیش کردہ دونوں طرف کے دلائل میں غور کرنے سے مندرجہ ذیل امور سمجھ میں آتے ہیں اور انہی امور کو ذہن میں رکھنے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ دونوں طرف کی آیات واحادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۱)............ اصل حکم شریعت یہی ہے کہ لذیذ اور مرغوب کھانے بغیر طلب و جستجو کے ملیں تو ان میں کوئی

---

(۱) شعب الایمان ج۵/ص۳۳......

(۲) اما غیاث بن کلوب فقال الحافظ فی اللسان ج٤/ص٤٢٣ ضعفه الدارقطنی قال البیهقی غیاث هذا مجهول (ملخصًا) واما الحسن بن الفضل فقال الحافظ فیه: قال ابو الحسین المناوی اکثر الناس عنه ثم انکشف فترکوه وخرقوا حدیثه۔ (لسان المیزان ج۲/ص۲۴۴)

(۳) موطا مع اوجز المسالک ج۱۴/ص۳۴۹

قباحت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہیں اسی طرح اعتدال کے ساتھ ان کی طلب و جستجو بھی جائز ہے اس لئے کہ:

(الف)......اوپر ذکر کردہ نصوص میں سے پہلی قسم کی نصوص زیادہ بھی ہیں صحت و ثبوت کے معیار کے اعتبار سے بلند تر بھی، ان میں کچھ قرآنی آیات ہیں اور احادیث بھی بیشتر ایسی ہیں جن کی سندوں پر اعتراض کی گنجائش نہیں جبکہ دوسری طرف کی بیشتر احادیث انتہائی ضعیف ہیں یا اپنے مطلب پر ان کی دلالت اتنی واضح نہیں۔

(ب)......لذیذ کھانوں کی صورت میں شکر کی توفیق زیادہ ہوتی ہے اور یہ شکر دل کی گہرائیوں سے نکلتا ہے جبکہ ترک لذت کی صورت میں اول تو شکر کی توفیق ہی شاذونادر ہوتی ہے اور اگر توفیق مل بھی جائے تو عموماً وہ شکر زبان تک محدود ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات تو ترک لذت کے اہتمام کی وجہ سے اپنے اوپر عجب اور خود پسندی کی نظر ہونے لگتی ہے اور آدمی اس خیال میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی نعمتوں سے بہت کم مستفید ہو رہا ہوں جس سے ایک طرف تو عبدیت جو کہ پورے دین کی اصل روح ہے سے محرومی ہو جاتی ہے، دوسری طرف شکر کی توفیق بھی سلب ہو جاتی ہے جبکہ شکر ان انتہائی اہم مقصودی درجے کی عبادات میں سے ہے جن کا سلسلہ جنت میں بھی جاری رہے گا۔(۱)

یہی وجہ ہے کہ اپنے دور کے مجدد تصوف و سلوک حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رحمہ اللہ نے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کو یہ نصیحت فرمائی تھی کہ "میاں اشرف علی! پانی جب بھی پینا ٹھنڈا پینا۔" اور حکمت اس کی یہ بیان فرمائی کہ اگر گرم پانی پیو گے تو صرف زبان الحمد للہ کہے گی اور ٹھنڈا پانی پینے کی صورت میں روئیں روئیں سے بے ساختہ الحمد للہ نکلے گا۔

(ج)...... بعض اوقات نفس کو ترک لذات پر مجبور کرنے کی وجہ سے طبعت میں خاص قسم کی افسردگی اور اکتاہٹ پیدا ہو جاتی ہے جو عبادت میں مضر اور توجہ الی اللہ میں مخل ثابت ہوتی ہے، اس کے برعکس حد جواز اور حد اعتدال میں رہتے ہوئے لذات سے بھی جی خوش کر لیا جائے تو طبیعت میں نشاط پیدا ہو کر کیف عبادت اور توجہ الی اللہ میں ترقی ہوتی ہے۔ عبادت میں نشاط بھی شریعت میں مطلوب و مقصود ہے۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

علیکم بما تطیقون من الاعمال فان اللہ لا یمل حتی تملوا۔

ترجمہ ...... تم اتنے ہی اعمال اختیار کیا کرو جن کی تمہارے اندر ہمت ہو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو اپنا فضل فرمانے سے نہیں اکتاتے بلکہ تم خود ہی اکتا جاؤ گے۔(۲)

---

(۱) دیکھئے! "اسلام کا فلسفہ آداب" کے زیر عنوان نمبر ۲......(۲) صحیح بخاری مع فتح الباری ج ۳/ ص ۳۶، ج ۱/ ص ۱۰۱

اسی طرح ایک دفعہ حضور اقدس ﷺ نے دوستونوں کے درمیان ایک رسی بندھی ہوئی دیکھی، آپ کے پوچھنے پر بتایا گیا کہ یہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا نے باندھ رکھی ہے، رات کو جب نماز میں کھڑے تھک جاتی ہیں تو اس کا سہارا لے لیتی ہیں۔ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا: یہ رسی کھول دو، جب تک نشاط ہو نماز پڑھتی رہے جب طبیعت میں کسل پیدا ہو جائے تو بیٹھ جائے۔ (۱)

ان احادیث سے عبادت میں نشاط کی اہمیت واضح ہو گئی۔ جس طرح عبادت کی کثرت اس نشاط کو کم کرنے کا باعث بنتی ہے ایسے ہی آدمی کا طرز زندگی خصوصاً اپنے اوپر ضرورت سے زائد پابندیاں عائد کرنے کا انداز بھی اس پر منفی اثرات مرتب کر دیتا ہے۔

(۲)........ لذیذ کھانوں کی مشروعیت و مطلوبیت اگرچہ ثابت ہے لیکن اس میں حد اعتدال کا خیال رکھنا بہت ضروری ہے۔ مندرجہ ذیل صورتیں طلب لذت کے اندر بے اعتدالی میں داخل ہیں۔

(۱)........ ایک ہے لذیذ کھانا بغیر طلب و کاوش کے ملنے پر خوشی سے کھالینا یا بے تکلفی کی جگہ میں بسہولت میسر آنے کی توقع ہو تو طلب کر لینا، یہ تو خود حضور ﷺ کے اپنے عمل سے ثابت ہے۔ اس سے زائد جستجو اور کوشش اگرچہ جائز ذریعے سے ہو کم از کم خواص کے لئے مناسب نہیں۔ حضور اقدس ﷺ کے بعض کھانوں کو پسند فرمانے کا مطلب بھی خطابی اور ابن التین نے یوں بیان کیا ہے:

لم یکن حبه صلی الله علیه وسلم علی معنی کثرة التشهی لها وشدة نزاع النفس الیها وانما کان ینال فیها اذا حضرت الیه نیلا صالحا فیعلم بذلك انها تعجبه۔

"حضور ﷺ کے ان کھانوں کو پسند فرمانے کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کی طبیعت ان کی طرف زیادہ مائل ہوتی تھی اور آپ کے دل میں ان کی شدید خواہش پیدا ہوتی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ کھانے جب آپ کے سامنے پیش کیے جاتے تو انہیں اچھی مقدار میں تناول فرماتے جس سے اندازہ ہو جاتا کہ آپ انہیں پسند فرماتے ہیں۔" (۲)

(۲)........ زندگی میں بشاشت و راحت کی اہمیت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی واضح ہوتی ہے کہ سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے، یہ آدمی کو حسب منشا کھانے پینے اور آرام سے باز رکھتا ہے لہٰذا جب ضرورت پوری ہو جائے تو جلدی گھر لوٹ آنا چاہئے۔ (۳)

اس کی حکمت حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ گھر کے اندر رہنے میں راحت ہے جو کہ دین و دنیا کی بہتری کے لئے معین و مددگار ہے۔ (۴)

---

(۱) صحیح بخاری مع فتح الباری ج ۳/ص ۳۶ ...... (۲) فتح الباری ج ۹/ص ۵۵۷ ...... (۳) صحیح البخاری مع فتح الباری ج ۳/ص ۶۲۲

(۴) فتح الباری ج ۳/ص ۶۲۳

(۳)......... کام و دہن کی لذت کا ایسا شوق جو انسان کو عملاً حرام کے دائرے میں داخل کردے یہ تو خطرناک قسم کی بے اعتدالی ہے ہی، لذات میں ایسا انہماک بھی مضر ہے جس سے انسان کی توجہ زندگی کے مقاصد اصلیہ سے ہٹ جائے اور وہ انہی لذائذ کا ہو کر رہ جائے اور من پسند لذیذ کھانوں کی عدم دستیابی اس کے لئے پریشانی کا سبب بن جائے۔ لذات کی شرعاً مطلوبیت و مشروعیت کی ایک حکمت اوپر یہ بھی ذکر کی گئی ہے کہ ان سے طبعی نشاط حاصل ہوتا ہے، یہ مقصد بھی اسی وقت تک حاصل ہو سکتا ہے جب تک کہ لذت طلبی، حرص اور شدید انہماک کی حد تک نہ پہنچی ہو وگرنہ یہی لذت جمعیت خاطر برباد کرنے کا باعث بھی بن سکتی ہے، اس لئے کہ جس چیز کو دل چاہے وہ فوراً مل بھی جائے یہ صرف جنت کی خصوصیت ہے، دنیا میں ایسا ہونا ممکن نہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس ارشاد کہ گوشت کے نشے سے بچو کا بھی یہی مقصد ہے اور یہی راز ہے حضرت عروہ کے اس قول کا کہ اس بات کو عیب سمجھا جاتا تھا کہ آدمی گوشت کے بغیر صبر نہ کر سکے۔

لذیذ کھانوں کے اختیار کرنے کی ایک حکمت یہ بھی بیان کی گئی تھی کہ اس سے شکر کی توفیق زیادہ ہوتی ہے، یہ بھی تبھی ہے جبکہ لذت کی حرص دل میں پیدا نہ ہونے دی جائے وگرنہ یہی لذتیں بعض اوقات انسان سے قناعت جیسی سکون و راحت رساصفت چھین کر اسے بے صبرا اور ناشکرا بنا دیتی ہیں، مطلوبہ معیار نہ ملنے پر صبر کا دامن ہاتھ سے نکل جائے گا اور اپنے ذہن میں طے کئے ہوئے معیار سے اس کے زعم میں کم تر نعمتوں کی ناقدری و ناشکری بلکہ زبان سے ان کی توہین میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ بڑی خطرناک صورتحال ہے۔ ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

نعم الادام الخل، و کفی بالمرء شرا ان یتسخط ما قرب الیه۔[1]

ترجمہ ...... سرکہ ایک اچھا سالن ہے، آدمی کے برا ہونے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ اس کے سامنے کھانے کے لئے پیش کی جانے والی چیز کی وجہ سے ناراض ہو جائے۔

(۴)......... لذت طلبی میں بے اعتدالی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ آدمی کو لذیذ کھانوں کا شوق خود غرض اور دوسروں کی ضروریات سے غافل بنا دے، اسلامی تعلیم تو یہ ہے کہ دوسروں کی ضرورت کی خاطر اپنی ضرورت یا شکم پری میں کمی کر لے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد آگے آرہا ہے کہ ایک آدمی کا کھانا دو کو اور دو کا چار کو کافی ہو جانا چاہئے، اگر یہ نہ ہو سکے تو کم از کم دوسروں کی شدید ضرورت کے پیش نظر اپنی خواہشات کی قربانی کے لئے تو تیار ہونا چاہئے۔

(۱) شعب الایمان ج۵/ ص۸۵

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے گوشت خریدنے پر جو اعتراض فرمایا ہے اس کا مقصد بھی یہی ہے جیسا کہ ترک لذت کی احادیث کے سلسلے نمبر ۷ پر نقل کردہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے۔ علا باجی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات ایسے حالات میں فرمائی ہے جبکہ عام لوگ سخت تنگ حالی میں مبتلا تھے۔[1] حضرت الشیخ مولانا محمد زکریا کاندھلوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ آپ نے یہ بات رمادہ والے سال فرمائی تھی۔[2]

رمادہ والا سال ۱۸ھ کو کہا جاتا ہے، اس سال حجاز میں بڑا شدید قحط پڑا تھا، اس کو عام الرمادۃ کہنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ خشک سالی کی وجہ سے زمین کا رنگ راکھ (جسے عربی میں رمادہ کہتے ہیں) کی طرح ہو گیا تھا اور مٹی بھی راکھ کی طرح اڑتی تھی، اس قحط کے زمانے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے ایثار، غمخواری اور مواسات کے بے مثل مناظر سامنے آئے، قحط سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو روٹی گھی اور دودھ میں بگھو کر دی جاتی تھی لیکن اس موقع پر آپ نے یہ فیصلہ فرمالیا تھا کہ لوگوں کے خوشحال ہونے تک میں گھی استعمال نہیں کروں گا۔ خلاف عادت ہونے کی وجہ سے گھی چھوڑنے میں آپ کو بڑی مشقت اٹھانا پڑتی، معدہ بھی خراب ہو گیا تھا، بعض اوقات خطبے کے دوران پیٹ سے گڑگڑ کی آواز آتی لیکن اپنے پیٹ کو مخاطب کر کے فرماتے کہ جب تک گھی اوقیوں میں (یعنی سستے داموں) نہیں بکنے لگ جاتا اس وقت تک تمہیں اسی کی عادت ڈالنا ہوگی۔ اس ریاضت و مجاہدہ کی وجہ سے آپ کا رنگ بھی سیاہ پڑ گیا تھا اور ضعف بھی کافی ہو گیا تھا۔[3]

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ جن احادیث و آثار میں طلب لذت کی ناپسندیدگی وارد ہوئی ہے ان کا مقصد مذکورہ بالا نوعیت کی بے اعتدالیوں سے منع کرنا ہے، مطلقاً لذات یا ان کی خواہش کو مذموم قرار دینا نہیں۔

صوفیہ کا مجاہدہ ترک لذات:۔

(۵) .... مذکورہ بالا گفتگو سے جہاں یہ بات واضح ہو گئی کہ حلال دائرے میں رہتے ہوئے لذیذ اشیاء کھانے پر شریعت نے کوئی قدغن عائد کی ہے اور نہ ہی کسی اعتبار سے قابل ملامت یا ایمانی و روحانی کمال کے منافی قرار دیا ہے وہیں یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ لذائذ میں انہماک بعض اوقات انسان کو اصل مقاصد سے غفلت، حرص، طمع، ناشکری، بے صبری اور خود غرضی جیسے مہلک رذائل میں مبتلا کر دیتا ہے بلکہ بعض اوقات

(۱) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۳۴۹ ..... (۲) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۳۵۰

(۳) شعب الایمان ج ۵/ ص ۳۵، ۷، ۳، البدایہ والنہایہ ج ۷/ ص ۹۰، ۹۱، موطا امام مالک مع اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۳۴۰

ارتکاب حرام کا ذریعہ بھی بن جاتا ہے اس لئے اس جائز لذت طلبی کو حد اعتدال کے اندر رکھنا ضروری ہے۔

ایک شخص ایسا ہے جس کا نفس طلب لذت کی حدود اعتدال کو پھلانگ چکا ہے وہ مذکورہ بالا رذائل میں مبتلا ہو چکا ہے یا عنقریب ان کا نشانہ بن جانے کا خطرہ ہے اس کو دوبارہ حد اعتدال میں لانے کی ضرورت سے انکار ممکن نہیں ہے اور اس بات سے بھی اختلاف ممکن نہیں کہ ایک کاغذ اگر ایک طرف کو مڑا ہوا ہے تو اسے سیدھا کرنے کے لئے محض ہاتھ سے پکڑ کر سیدھا کر دینا کافی نہیں بلکہ اسے کچھ دیر کے لئے دوسری جانب موڑ کر رکھنا ہوگا، اسی طرح بے اعتدالی کے شکار نفس کے علاج یا حفظ ماتقدم کیلئے بعض اوقات اسے محض اعتدال کا درس دینا کافی نہیں ہوتا بلکہ اسے لذات کے اس دائرے سے بھی دور رکھنا پڑتا ہے جو عام حالات میں حد اعتدال سے باہر نہیں ہوتا۔ مشائخ صوفیہ بعض اوقات اپنے زیر تربیت مریدین کو لذات میں بہت زیادہ تقلیل کی تعلیم دیا کرتے ہیں اس کا منشا بھی یہی اصول ہے۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ تقلیل طعام کا مجاہدہ بے اصل نہیں ہے، اسی طرح تقلیل لذات والے مجاہدے کا ثبوت بھی قرآن و حدیث، اقوال سلف اور فقہاء و محدثین کے کلام سے ملتا ہے۔

سد ذریعہ تو فقہاء کے ہاں ایک مستقل باب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز کسی حرام یا غلط کام کا ذریعہ بن سکتی ہو اگرچہ بذات خود وہ جائز ہو اس سے بھی منع کر دیا جاتا ہے۔ اس کی ایک اصل حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث بھی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام سے اجتناب کے ساتھ ساتھ مشتبہ امور سے بھی بچنے کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ جو شخص مشتبہات کو بھی چھوڑ دے گا وہ واضح حرام کاموں سے زیادہ بہتر طریقہ سے بچ سکے گا اور جو شخص ان مشتبہ امور میں پڑنے کی جرات کرے گا اس کے بارے میں خطرہ ہے کہ عنقریب واضح حرام کاموں میں پھنس جائے۔ معاصی کی حیثیت اس چراگاہ جیسی ہے جو بادشاہ کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور کسی دوسرے کو اپنے جانور لے جانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اب جو شخص اس چراگاہ کے قریب اپنے جانور چراتا ہے (تو اگرچہ یہ بذات خود ممنوع نہیں ہے لیکن) یہ خطرہ ضرور ہے کہ اس کے جانور چرتے چرتے اس چراگاہ کے اندر جا گھسیں (اس لئے چراگاہ کے قریب جانے سے بھی بچنا چاہئے)۔ [1]

صوفیہ کا بطور معالجہ لذائذ سے منع کرنا یا ان میں تقلیل کرانا بھی در حقیقت اسی اصول پر مبنی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ بات صرف صوفیہ کے ہاں نہیں بلکہ فقہاء و محدثین کے ہاں بھی ملتی ہے۔ یہاں صرف دو حوالے ذکر کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ ایک حدیث سے اچھے کھانوں کی ترغیب ثابت کرنے کے بعد ابن بطال کے حوالے

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری ج۵ / ص ۲۹۰

سے فرماتے ہیں: **انما کرہ السلف الادمان علی اکل الطیبات خشیۃ ان یصیر ذلک عادۃ فلا تصبر النفس علی فقدھا۔**[1]

"سلف نے اچھے کھانوں میں انہماک کو صرف اس خطرے کے پیش نظر ناپسند کیا ہے کہ یہ کھانے اس کی عادت بن جائیں اور ان کے نہ ملنے کی صورت میں نفس کا صبر کرنا مشکل ہو جائے۔"

قرآن کریم کی آیت **اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيٰوتِكُمُ الدُّنْيَا** ۔بنیادی طور پر کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ کو گوشت کا شوق پورا کرنے سے منع کرتے ہوئے اس آیت کا حوالہ دیا ہے۔[2]

اس کی توجیہ میں امام بیہقیؒ نے علامہ حلیمیؒ کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

"یہ آیت چونکہ کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہے چنانچہ خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ۔

ترجمہ ...... آج تمہیں ذلت والا عذاب دیا جائے گا۔

لیکن اس جیسی صورتحال کا ان مومنین میں بھی خطرہ ہو سکتا ہے جو جائز اچھے کھانوں میں منہمک ہیں اس لئے کہ جو شخص ان کا عادی ہو جاتا ہے اس کا نفس دنیا کی طرف مائل ہو جاتا ہے اور یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ خواہشات اور لذتوں میں پھنس کر رہ جائے، جب ایک خواہش میں نفس کی بات مانے تو وہ دوسری خواہش لے کر کھڑا ہو جائے حتیٰ کہ نوبت یہاں تک پہنچ جائے کہ اس کیلئے کسی بھی خواہش کے معاملے میں نفس کی مخالفت ممکن نہ رہے اور اس کے لئے عبادت و بندگی کا راستہ بند ہو جائے۔ جب یہ صورتحال ہو جائے گی تو یہ شخص بھی اس آیت کا مصداق بن جائے گا اور اسے بھی یہ کہا جائے گا کہ تم نے اپنی لذتیں دنیوی زندگی میں حاصل کر لیں اور ان سے فائدہ اٹھالیا (اور اس انہماک کی وجہ سے آخرت کے لئے کچھ نہیں کیا) لہٰذا آج تمہیں رسوا کن عذاب چکھایا جائے گا۔ لہٰذا یہ اچھی بات نہیں کہ نفس کو ابتداء میں تو ایسی باتوں کو عادی بنالیا جائے جس سے وہ حرص میں مبتلا ہو جائے پھر اسے قابو کرنا مشکل ہو جائے، اس کی بجائے شروع ہی سے اسے میانہ روی کی مشق کرانی چاہئے، اس لئے کہ یہ آسان ہے اس سے کہ پہلے تو اسے بگاڑ کا عادی بنا لیا جائے، پھر اسے اصلاح کی طرف لانے کے لئے مشقت اٹھانا پڑے۔"[3]

---

(۱) فتح الباری ج۹/ص۵۵۵ ...... (۲) دیکھئے! طلب لذت کی ناپسندیدگی کے دلائل میں سلسلہ نمبر ۷ ...... (۳) شعب الایمان ج۵/ص۳۵، الترغیب والترہیب ج۴/ص۲۰۳

نوٹ...... شعب الایمان کے مطبوعہ نسخے میں کچھ اغلاط ہیں اس لئے یہ ترجمہ الترغیب والترہیب کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے۔

لیکن تقلیل لذات کا یہ مجاہدہ بھی بعض اوقات حدود اعتدال سے نکل کر ہندوانہ جوگیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اس سے بچنے کے لئے درج ذیل امور کا خیال رکھنا ضروری ہے:

(۱)......... یہ بات ذہن میں اچھی طرح مستحضر رہے کہ ان لذتوں کا ترک محض معالجہ کے طور پر ہے، شریعت میں بذات خود مقصود اور کوئی کمال نہیں ہے، امام قرطبیؒ فرماتے ہیں:

لم ینقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ امتنع عن طعام لاجل طیبہ قط۔[۱]

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول نہیں کہ آپ نے کبھی کسی کھانے کا انکار محض اس کے لذیذ ہونے کی وجہ "سے فرمایا ہو۔"

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں کہ اگر لذتوں کا چھڑانا شریعت میں بذات خود مقصود ہوتا تو غلبہ شہوت کی ایسی صورت میں جبکہ گناہ میں مبتلا ہونے کا قوی اندیشہ ہو صرف روزے سے اس تقاضے کو دبانے کا حکم دیا جاتا جبکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے جائز طریقے سے اس تقاضے کو پورا کرنے کی صورت تجویز کرتے ہوئے نکاح کا حکم دیا، مالی حالات کی وجہ سے اس کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں بکثرت روزے رکھنے کا امر فرمایا اس لئے ترک لذات کو مقصود بالذات سمجھ لینا بہت بڑی جہالت ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہندو جوگیوں اور اس طرح کے دوسرے وحی الٰہی کی روشنی سے عاری اہل ریاضت کے ہاں نفس کو مارنا مقصود ہے جبکہ شریعت کا منشا اسے مارنا نہیں بلکہ مہذب بنانا ہے، اس کے لئے اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے بچنا، حلال لذتوں میں بہت زیادہ انہماک و تکلف سے گریز ہی کافی ہوتا ہے۔ اس سے بڑھ کر بعض لذات کے ترک کا اہتمام صرف مخصوص حالات میں معالجہ کی نیت سے ہی کیا جا سکتا ہے، اسے مقصود شریعت سمجھ لینا اس کو بدعت کی حدود میں داخل کر سکتا ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے تو اس بات پر یہاں تک زور دیا ہے کہ بعض صوفیہ کے غلبہ محبت الٰہی کی وجہ سے لذات سے عدم التفات کو بھی سنت قرار نہیں دیا، آپ فرماتے ہیں: بعض اوقات اس وجہ سے لذات متروک ہو جاتی ہیں کہ غلبہ محبت الٰہی میں لذات کی طرف التفات نہیں رہتا، سو یہ ترک غیر اختیاری ہے، نہ سنت ہے نہ بدعت۔[۲]

یہ بھی ذہن میں رہے کہ بعض صوفیہ کی مذکورہ کیفیت بھی عدم اہتمام لذت ہے نہ کہ اہتمام ترک لذت۔

---

(۱) الجامع لاحکام القرآن ج ۷ / ص ۱۹۸...... (۲) شریعت و طریقت ص ۷۶

(۲)............ جب یہ طے ہو گیا کہ لذات کا یہ ترک بذات خود مقصود نہیں صرف ایک علاج ہے جو بوقت ضرورت شدیدہ اختیار کیا جا سکتا ہے تو یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس ترک کا اہتمام صرف اسی صورت میں کرنا چاہئے جبکہ متعلقہ مفاسد سے بچنے کا اور راستہ نہ ہو، متبادل راستہ موجود ہوتے ہوئے کسی حلال کے ترک کا اہتمام مناسب نہیں۔ اس کی ایک دلیل تو یہی ہے کہ غلبہ شہوت اور اندیشہ معصیت کی صورت میں پہلے نکاح کا حکم ہے، اس کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں کثرت صوم کا۔

دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت ہے کہ ایک شخص حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ جب میں گوشت کھاتا ہوں تو طبیعت میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے اور شہوت کا غلبہ ہو جاتا ہے اس لئے میں نے اپنے اوپر گوشت حرام کر لیا ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: **يَآيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبَاتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ۔** ”اے ایمان والو! تم ان اچھی چیزوں کو اپنے اوپر حرام مت کرو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں۔“ (۱)

اس روایت کا سیاق بظاہر یہی بتا رہا ہے کہ یہ شخص گوشت کو بطور مسئلہ شرعیہ اپنے اوپر حرام نہیں سمجھتا تھا بلکہ گناہ کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے اس نے گوشت نہ کھانے کا اپنے اوپر التزام کر لیا تھا جیسا کہ روایت کے الفاظ **فحرمت اللحم علی نفسی** اس پر دال ہیں۔ اس کے اسی ذاتی قسم کے التزام کو بھی پسند نہیں کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ سد ذریعہ کی بھی کچھ حدود و قیود ہوتی ہیں، یہ نہیں کہ جس چیز کے بھی ذریعہ حرام بننے کا امکان پیدا ہو جائے اس سے بچنے کا پورا اہتمام شروع کر دیا جائے اگرچہ اس مفسدہ سے بچنے کی کوئی صورت بھی ممکن ہو۔

(۳)............ ترک یا تقلیل لذات کے مذکورہ مجاہدے میں اس بات کا اہتمام بھی بہت ضروری ہے کہ اس قسم کی کوئی پابندی اپنی مرضی سے نہ ہو بلکہ کسی شیخ کامل کی تجویز کے مطابق ہو۔ جس طرح جسمانی صحت کے حصول کے لئے بعض اچھی غذاؤں سے پرہیز بھی ناگزیر ہوتی ہے لیکن کامل طبیب سے پوچھے بغیر پرہیز کا سلسلہ مفید ہونے کی بجائے سوء تغذیہ وغیرہ کا باعث بن کر الٹا مضر بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح روحانی علاج کے لئے بھی پرہیز کی ضرورت کا انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس کے خاطر خواہ نتائج تبھی حاصل ہو سکتے ہیں جبکہ طبیب روحانی کی تجویز اور مشورے سے ہو۔ یہ بات شرعی و عقلی اصولوں کی روشنی میں بالکل واضح ہونے کے علاوہ اوپر ذکر کردہ روایت سے بھی سمجھ میں آتی ہے۔ گوشت سے پرہیز کا التزام کرنے والے کی ایک غلطی یہ بھی تھی کہ اس نے اپنے اوپر یہ پابندی محض اپنی ذاتی رائے سے عائد کر لی تھی۔

---

(۱) اخرجه الترمذی وحسنه وابن جریر وابن ابی حاتم وابن عدی فی الکامل والطبرانی وابن مردویه (الدر المنثور ج۲/ص۳۰۷ واحکام القرآن للجصاص ج۲/ص۴۵۲

اسلام کا فلسفہ آداب

ہر جاندار چیز اپنی ضرورتوں کو پورا کرنے اور اپنی زندگی کو برقرار رکھنے کے لئے کھانے پینے جیسی سرگرمیوں کا سہارا لینے پر مجبور ہے لیکن ایک انسان اور عام حیوان میں یہ فرق ہے کہ حیوانات اپنی ان ضروریات کو پورا کرنے میں کسی خاص ضابطے یا اصول کے پابند نہیں۔ جیسے اور جہاں سے دل چاہتا ہے کھاتے اور پیتے ہیں جبکہ انسانی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ جو کام بھی کیا جائے وہ ڈھب اور سلیقے سے کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ دنیا کی ہر قوم اور ملت میں زندگی کی تمام سرگرمیوں کے لئے کچھ رسوم و آداب مقرر ہیں جو ان سرگرمیوں کو ان کے تصور کے مطابق مذہب اور اس قوم و ملت کے بنیادی اقدار و نظریات کا عکاس بناتے ہیں۔ انسان کے اسی فطری تقاضے کو پورا کرنے کے لئے اسلام نے بھی عبادات کے ساتھ ساتھ شادی بیاہ جیسی اجتماعی و سماجی تقریبات سے لے کر کھانے پینے جیسی انفرادی ضروریات کو پورا کرنے تک تمام شعبہ ہائے زیست کے لئے کچھ قواعد اور آداب مقرر فرمائے ہیں تاکہ ان سرگرمیوں سے صرف ضروریات زندگی پورا کرنے، کام و دہن کی لذت یا خواہشات کی تسکین کا ہی فائدہ حاصل نہ ہو بلکہ ان میں سلیقہ مندی اور تہذیب پیدا کی جائے اور انہیں مقاصد شریعت کے حصول کا ذریعہ بنایا جائے۔

مسند الہند حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ مختلف اقوام نے ان رسوم و آداب کے لئے مختلف چیزوں کو بنیاد بنایا ہے۔ بعض نے طبی سائنس پر ان کی بنیاد رکھی اور تجربے اور طب کی رو سے مفید طریقوں کو اختیار کر لیا اور مضر کو چھوڑ دیا۔ بعض نے اپنی ملت کے دیئے ہوئے ''قوانین احسان'' یعنی اچھائی اور برائی میں امتیاز کرنے والی اقدار کو بنیاد بنایا اور بعض اقوام نے اپنے بادشاہوں، حکماء و مفکرین یا عبادت گزاروں کی مشابہت کو اس معاملے میں اصل قرار دیا، بعض نے ان کے علاوہ اور بنیادوں پر ان رسوم و آداب کی عمارت کو استوار کیا، ان میں مفید پہلو بھی ہیں اور مضر بھی اور بعض ایسے بھی ہیں جو نفع و ضرر دونوں سے خالی ہیں۔ ان پہلوؤں کی تحقیق و تنقیح ان مصالح کا حصہ ہے جن کی خاطر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی ہے۔ اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہؒ نے چھ ایسے اصول ذکر فرمائے ہیں جن پر عموماً یہ اسلامی آداب مبنی ہوتے ہیں۔ احادیث نبویہ میں غور کرنے سے کچھ اور اصول بھی سمجھ میں آتے ہیں، ذیل میں حضرت شاہ صاحبؒ کے ذکر کردہ اصول مزید اضافات کے ساتھ ذکر کیے جاتے ہیں۔ ان کا ذہن میں رہنا انشاء اللہ تفصیلی آداب کے سمجھنے میں معاون ثابت ہوگا۔

(۱)............ شاہ صاحب فرماتے ہیں: ان کاموں (کھانے، پینے، پہننے وغیرہ) میں مشغولی اللہ کی یاد بھلا دیتی اور

دل کی صفائی کو خراب کر دیتی ہے۔ غفلت کے اس زہر کا علاج کسی تریاق سے ضروری ہے اور وہ تریاق یہ ہے کہ ان کاموں سے پہلے، ان کے دوران اور ان کے بعد کچھ اذکار مسنون قرار دیئے گئے ہیں جو نفس کو انہی دنیوی دھندوں پر مطمئن ہونے سے روکتے ہیں، اس لئے کہ ان میں ایسا مضمون ہوتا ہے جو منعم حقیقی کو یاد دلاتا اور ذہن کو اس مقدس ہستی کی طرف متوجہ کرتا ہے۔(۱)

(۲)............ ذکر اللہ کے بعد ان آداب کا دوسرا بڑا بنیادی اصول حق تعالیٰ کا شکر ہے۔ اصل میں منشائے شریعت یہ ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی کام اور لمحہ ذکر اور شکر سے خالی نہیں ہونا چاہئے۔ ذکر و شکر محض باعث اجر عمل ہی نہیں بلکہ بذات خود لذیذ ترین نعمتیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جنت جو دار العمل نہیں صرف دار الجزا اور نعمتوں کا مرکز ہے وہاں بھی ذکر و شکر کا سلسلہ جاری رہے گا، وہاں کی تو ہر مجلس اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْن پر ختم ہوگی، سورۂ یونس میں ہے: وَآخِرُ دَعْوَاھُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔

سورۂ فاطر میں اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کا قول نقل کیا ہے:

وَقَالُوْا الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَذْھَبَ عَنَّا الْحُزْنَ۔ اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ شَکُوْرٌ۔

ترجمہ...... اہل جنت کہیں گے: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے ہم سے تکلیف و مشقت کو دور کر دیا۔

کھانے پینے میں شکر کی روح پھونکنے کے لئے کئی آداب سکھائے گئے ہیں، ایک تو کھانے کے بعد جو دعائیں سکھائی گئی ہیں جن کی تفصیل حدیث نمبر ؟؟ کے تحت آرہی ہے وہ بھی کلمات شکر پر مشتمل ہیں، پینے کے بعد بھی الحمد للہ کہنا آداب میں سے ہے، کھاتے وقت بیٹھنے میں عبدیت اور تواضع کا انداز بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، اس کے علاوہ جا بجا ایسی تعلیمات دی گئی ہیں جن سے نعمت کی قدر دانی کا عملی مظاہرہ ہوتا ہے۔ جیسے برتن صاف کرنا، ہاتھ دھونے یا صاف کرنے سے پہلے لگے ہوئے کھانے کے اجزاء چاٹ لینا، گرا ہو لقمہ صاف ہونے کی صورت میں کھالینا وغیرہ

(۳)............ عموماً ذکر و عبادت میں شیطانی وساوس اور دخل اندازی سے بچنے کا اہتمام تو ہوتا ہے لیکن ایک مؤمن کامل کا مطمح نظر چونکہ اپنی پوری زندگی مرضی الٰہی کے مطابق بنانا اور اسے کیفیت احسان سے مزین کرنا ہوتا ہے اس لئے اسے زندگی کے ہر لمحے میں اور ہر موڑ پر ابلیسی سازشوں کے جال اور شیطانی اثرات بد سے محفوظ رہنے کا اہتمام و التزام کرنا چاہئے۔(۲) شیطانی اثرات سے حفاظت کے لئے مندرجہ ذیل امور کی تعلیم دی گئی ہے:

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ج ۲/ص ۱۷۹...... (۲) دیکھئے! اسی باب کی حدیث نمبر ۹

(الف)...... ان مواقع پر ذکر اللہ کا حکم اس لئے دیا گیا کہ شیطان کے خلاف مؤمن کا سب سے بڑا ہتھیار ذکر اللہ ہی ہے، شیطان قلب ذاکر پر وسوسہ اندازی نہیں کرتا۔

(ب)...... شیطان کا سب سے خطرناک وصف ناشکری ہے، **وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوْرًا**۔ (سورۃ بنی اسرائیل) زبانی شکر اور اپنے طرزِ عمل سے نعمت کی قدر دانی کا انداز شیطانی اثرات کے خلاف دوسرا مؤثر ہتھیار ہے۔

(ج)...... شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں: بعض افعال اور ہیئتیں ایسی ہیں جو شیطانی مزاج سے مناسبت رکھتی ہیں اس طور پر کہ اگر شیاطین کسی کو خواب یا بیداری میں نظر آئیں تو ان افعال اور ہیئات میں سے ان کے اندر کچھ نہ کچھ ضرور ہوں گی، ان ہیئات کے ساتھ متصف ہونا ان سے قرب اور ان کے برے اوصاف کے نفوس میں اثر انداز ہونے کا باعث ہوتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ انہیں مصلحت کے مطابق مکروہ یا حرام قرار دے کر ان سے منع کیا جائے جیسے ایک پاؤں میں جوتا پہن کر چلنا اور بائیں ہاتھ سے کھانا۔[1]

مذکورہ بالا عبارت میں حضرت شاہ صاحبؒ کا مقصد ان کاموں سے ممانعت کی حکمت بیان فرمانا ہے جنہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شیطانوں کا کام یا طریقہ قرار دیا ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا اور پیتا ہے، ایسے کاموں کے ارتکاب میں ایک نقصان تو یہ ہوتا ہے کہ چونکہ ظاہر کا اثر باطن پر پڑنا ایک فطری امر ہے اس لئے جب شیاطین والی ہیئت اختیار کی جائے گی تو ان کی بری عادات اور اخلاق بھی انسان میں منتقل ہوں گے۔

دوسرے جب ان جیسی یا ان کی پسندیدہ ہیئت اختیار کی جائے گی تو وہ اسے اپنا بھائی تصور کرنے لگیں گے اور اسے ورغلانے کا داعیہ ان میں شدت اختیار کرلے گا اور اس شخص کو راہ راست سے ہٹانے کی ان میں طمع پیدا ہوگی۔ قطع طمع الشیطان شریعت کا ایک مستقل باب ہے، بہت سے احکام شریعت نے دیئے ہی اس مقصد کے لئے ہیں کہ ان پر عمل کی وجہ سے شیطان کو ابتداء ہی سے مایوسی ہو جاتی ہے۔ فرض نمازوں سے پہلے سنتوں کے مشروع ہونے کی حکمت بھی فقہاء کے بیان کے مطابق شیطان کو یہ تاثر دینا ہے کہ یہ مؤمن جب غیر فریضہ کے بارے میں تیرے زیر اثر نہیں آیا تو فرض کے معاملہ میں اسے گمراہ کرنے کا امکان بدرجہ اولیٰ نہیں رہا۔

(۴)......... بعض آداب کا مقصد یہ ہے کہ ان کی وجہ سے کھانے، پینے، پہننے وغیرہ معمولات زندگی اور ان کے وسائل واسباب میں برکت حاصل ہوتی ہے، مثلاً متعدد احادیث سے کھانے کے شروع میں اللہ کا نام لینے کا ایک فائدہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ باعث برکت ہے۔ کھانا ناپ کر یا تول کر پکانا بھی برکت کا ایک ذریعہ

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ج ۲/ص ۱۷۹

ہے، کھانا اکٹھے کھانے سے بھی برکت حاصل ہوتی ہے۔ یہ بھی حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ کھانا برتن کے درمیان سے کھانے کی بجائے کنارے سے کھانا چاہئے اس لئے کہ برکت درمیان میں نازل ہوتی ہے۔
(برکت کے مفہوم اور اس کی حقیقت پر تفصیلی روشنی حدیث نمبر ا کی تشریح کے ضمن میں ڈالی جائے گی۔)

(۵)......... بعض آداب کا مقصد انسان کو دنیوی تکلیف، مشقت اور الجھن سے بچانا اور راحت و آرام پہنچانا ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے مشکیزے کو منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا ہے، اس میں دوسری حکمتوں کے علاوہ ایک حکمت یہ بھی ہے کہ منہ لگا کر پانی پینے سے یکدم پانی کا دباؤ پڑ کر اچھو وغیرہ لگ سکتا ہے یا کم از کم پانی بے قابو ہو کر کپڑوں پر گر سکتا ہے۔ (تفصیل باب الاشربہ کے تحت آرہی ہے) بیک وقت دو کھجوریں منہ میں ڈالنے سے ممانعت کی ایک حکمت بھی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے یہی بیان فرمائی ہے کہ اس میں بیک وقت دو گٹھلیاں منہ میں آجانے سے نقصان کا خطرہ ہے۔[1] حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس آدمی کے ہاتھوں کو چکنائی لگی ہوئی ہو وہ اسی حالت میں ہاتھوں کو دھوئے بغیر سو جائے اور اسے کوئی نقصان پہنچ جائے تو صرف اپنی ذات کو ملامت کرے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا ایک اچھا خاصا حصہ ایسا ہے جس کا مقصد اہل ایمان کو دنیوی تکالیف سے بچانا ہے۔

(۶)......... کھانے کے آداب کا ایک بڑا مقصد نظافت و ستھرائی کا اہتمام بھی ہے جو کہ طہارت و پاکیزگی سے بھی اگلا درجہ ہے اس لئے کہ طہارت کا حاصل ایسی چیزوں سے دوری اور اجتناب ہے جنہیں شریعت نے نجس اور ناپاک قرار دیا ہے اور ان کے ہوتے ہوئے عبادت نہیں ہو سکتی جیسے بول و براز وغیرہ اور نظافت کا مقصد ایسی چیزوں سے بچنے کا اہتمام کرنا ہے جو اگرچہ شرعاً ناپاک نہیں ہیں لیکن انسانی فطرت انہیں گندا اور قابل نفرت سمجھتی ہے، اس مقصد کے لئے دیئے گئے احکام میں سے کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونا ہے، اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پیالی کی ٹوٹی ہوئی جگہ پر منہ لگا کر کچھ پینے سے منع فرمایا، اس لئے کہ ایسی جگہ پر عموماً میل کچیل زیادہ جمتی ہے اور دھونے سے بھی جلدی صاف نہیں ہوتی۔

(۷)......... بعض ایسے کاموں سے بھی منع کیا گیا ہے جو اگرچہ طہارت اور نظافت کے خلاف تو نہیں لیکن لطافت ذوق کے خلاف ضرور ہیں۔ ان کی مثال میں دائیں ہاتھ سے کھانے کے حکم اور بائیں ہاتھ کے ساتھ کھانے سے ممانعت کو پیش کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ اس کی منجملہ اور حکمتوں کے ایک حکمت یہ بھی ہے کہ انسان کو ہاتھ دو قسم کے کاموں کے لئے استعمال کرنا پڑتے ہیں، ایک وہ کام جو گھٹیا اور گھن کے قابل سمجھے جاتے ہیں جیسے ناک صاف کرنا اور استنجاء وغیرہ، دوسرے وہ کام ہیں جو صاف ستھرے سمجھے جاتے ہیں جیسے

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ج ۲/ ص ؟؟

کھانا پینا وغیرہ۔ اب اگر ایک شخص ایک ہاتھ سے مثلاً استنجاء کرتا ہے اور اسی ہاتھ سے کھاتا بھی ہے تو یہ طہارت و نظافت کے خلاف تو نہیں اس لئے کہ اس وقت اس پر کسی نجاست یا گندگی کا کوئی بھی اثر نہیں ہے البتہ یہ بات لطافت ذوق کے خلاف ضرور ہے کہ جس ہاتھ کو پہلے گندگی لگی ہوئی تھی اسی کو کھانے کے لئے بھی انسان استعمال کرے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

كانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمنى لطهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من اذى ۔

ترجمہ ...... حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دایاں ہاتھ وضو اور کھانے کے لئے مختص تھا اور بایاں ہاتھ استنجاء اور گندگی والے کاموں کے لئے۔ (۱)

(۸) .... بعض آداب کی تعلیم اس لئے دی گئی ہے کہ کھانا سہولت و راحت کی حالت میں دلجمعی کے ساتھ کھایا جائے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ کھانا کھاتے وقت جوتے اتار لیا کرو اس لئے کہ اس سے تمہارے قدموں کو زیادہ راحت ملے گی۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اطمینان کے ساتھ بیٹھ کر کھانے کو برکت اور ایسے ہی چل چلاؤ میں کھالینے کو بے برکتی کا باعث قرار دیا ہے اس لئے کہ تجربہ ہے کہ دوسری صورت میں انسان کا معدہ تو بھر جاتا ہے لیکن طبیعت کو سیری نہیں ہوتی۔ (۲)

(۹) .... بعض آداب کی تعلیم اس لئے دی گئی ہے کہ ان پر عمل پیرا ہونے سے کھانے کی لذت و خوشگواری میں اضافہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ جس طرح کھانے کی نوع اور اس کی تیاری کے طریقہ کار کا اس کی لذت پر اثر مرتب ہوتا ہے اسی طرح کھانے کے طریقے سے بھی لذت میں فرق آجاتا ہے، اسلئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت چھری سے کاٹ کر کھانے کی بجائے دانتوں سے نوچ کر کھانے کو پسند فرمایا اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ اس سے گوشت ہضم بھی آسانی سے ہوتا ہے اور خوشگوار بھی زیادہ لگتا ہے۔

(۱۰) .... بعض آداب کی تعلیم طبی فوائد کی بنیاد پر دی گئی ہے جیسے پانی کو تین سانسوں میں پینے کا حکم! اس کی وجہ حضور اقدس ﷺ نے یہ بیان فرمائی کہ اس سے پانی بسہولت ہضم ہوتا ہے اور پیاس بھی جلدی بجھتی ہے۔

(۱۱) .... کھانے کی بعض ہیئات اور طریقوں سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ وہ تہذیب اور سلیقہ مندی کے خلاف ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: اور ان (بنیادی اصولوں) میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی ہیئتوں سے بچا جائے جو وقار کے منافی ہیں اور ان کی وجہ سے انسان ان بدوؤں سے مل جاتا ہے جو نوعِ انسانی کے احکام میں مشغول نہیں ہیں۔ (۳)

---

(۱) مشکوٰۃ ص ۴۲، باب آداب الخلاء...... (۲) حجۃ اللہ البالغہ ج ۲/ ص ۱۸۵...... (۳) حجۃ اللہ البالغہ ج ۲/ ص ۹۷۹

(۱۲)........... جہاں شریعت نے کھانے پینے اور لباس وغیرہ میں بے ڈھنگا پن اور بدویت کو ناپسند کیا ہے وہیں ان امور میں تمدن کے اندر غلو جو تکلف کی حدود میں داخل ہو جائے جیسا کہ اس زمانے میں عجمیوں کا دستور تھا سے بچنے پر بھی زور دیا گیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں: ان اصول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ عجمی جس ترفہ بالغ اور دنیوی زندگی پر بہت زیادہ مطمئن ہو جانے کے عادی ہیں اس میں ان کی مخالفت اختیار کی جائے، اس صورتحال نے ان کو اللہ کی یاد سے غافل بنادیا ہے اور طلب دنیا کو بڑھا کر لذات کو ان کے دلوں میں رچادیا ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے ریشم، تصاویر اور سونے چاندی کے برتنوں کی حرمت کو بھی اسی اصول میں داخل فرمایا ہے۔

کھانے کے غیر منصوص آداب:-

سرسری تتبع اور غور سے سمجھ میں آنے والے یہ چند بنیادی مقاصد ہیں جن کے حصول کے لئے کھانے پینے کے آداب کی تعلیم دی گئی ہے، جن طور طریقوں سے یہ مقاصد حاصل ہوں گے وہ شرعاً مطلوب ہیں اور جن سے ان مقاصد کی نفی ہوتی ہو وہ شرعاً ناپسندیدہ سمجھے جائیں گے۔ اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ بعض بزرگوں نے کھانے کے کچھ ایسے آداب ذکر فرمائے ہیں جو بظاہر کسی حدیث میں نہیں ملتے مثلاً امام غزالی کی کتاب احیاء علوم الدین میں ایسے آداب بکثرت مذکور ہیں ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ یہ آداب اگرچہ صراحتاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں لیکن آپ کی احادیث مبارکہ سے سمجھ میں آنے والے بنیادی اصولوں کے تحت داخل اور آداب منصوصہ کے بنیادی مقاصد کے حصول میں معاون ہیں مثلاً بعض منصوص آداب کی تعلیم اس لئے دی گئی ہے کہ ان کے ہضم پر اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں جیسے تین سانس میں پانی پینا، گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھانا وغیرہ، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کھانے پینے کا ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے ہضم میں سہولت ہو مقاصد شریعت میں داخل ہے، اسی بنیاد پر امام غزالی وغیرہ نے کھانے کے آداب میں لقمے کو اچھی طرح چبانا لکھ دیا اس لئے کہ اس سے بھی مذکورہ بالا مقصد حاصل ہو رہا ہے۔ مشکیزے کو منہ لگا کر پینے سے اس لئے منع فرمایا کہ اس میں کئی اعتبار سے نقصان کا خطرہ ہے، اسی کے پیش نظر پینے کے آداب میں یہ بات بھی لکھ دی کہ گلاس منہ کو لگانے سے پہلے ایک دفعہ اسے دیکھ لینا چاہئے لہٰذا ان آداب پر اس وجہ سے اعتراض کرنا کہ ان کا ذکر صراحتاً کسی حدیث میں نہیں ملتا ناواقفیت کی دلیل ہے جیسا کہ ان آداب کو منصوص آداب (حدیثوں میں صراحتاً مذکور آداب) والی اہمیت دینا حدود سے تجاوز اور غلو ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آداب دو طرح کے ہیں: ایک آداب منصوصہ یعنی وہ آداب جن کا ذکر قرآن

وحدیث میں صراحتاً ہے، دوسرے آداب غیر منصوصہ یا آداب مستنبطہ یعنی وہ آداب جو اگرچہ صراحتاً کسی حدیث میں مذکور نہیں لیکن ان کا آداب منصوصہ میں غور کر کے اسی طرح استنباط کیا گیا ہے جیسے عام مسائل فقہ میں قیاس کے ذریعے استنباط ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ پہلے قسم کے آداب کی شرعی حیثیت دوسرے قسم کے آداب سے زیادہ ہوگی۔

پھر آداب مستنبطہ بھی دو قسم کے ہیں، ایک وہ جن سے مقاصد شریعت کا حصول انتہائی واضح ہے، کسی محدود تجربے پر مبنی نہیں ہے جیسے کھانا اچھی طرح چبا کر کھانے سے ہضم میں مدد ملنا، پانی کے گلاس کو دیکھ کر پینے سے احتیاط کا مقصد حاصل ہونا وغیرہ۔ دوسرے وہ آداب جن سے کسی مقصود شریعت کا حصول محدود تجربے پر مبنی ہوتا ہے جیسے امام غزالیؒ نے کھانے کے آداب میں لکھا ہے کہ کھانے کے دوران پانی زیادہ نہ پیے، صرف اس وقت پانی پیے جبکہ لقمہ حلق میں پھنس جائے یا شدید پیاس لگ جائے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے پانی نہ پینے کی صورت میں معدے کو کھانا ہضم کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ امام غزالیؒ نے اسے معدے کی دباغت قرار دیا ہے۔ (۱)

ظاہر ہے کہ ایک محدود تجربے کی بنیاد پر کہی گئی بات علاقے یا کھانے کی نوعیت کی تبدیلی سے بدل بھی سکتی ہے۔ بعض حالات میں پانی وغیرہ سے معدے میں برودت کا پیدا کرنا انہضام میں رکاوٹ پیدا کر سکتا ہے، بعض کھانے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن میں خود تیزی ایسی ہو کہ معدے کو ٹھنڈی چیز کی ضرورت ہو، اس میں اطباء کی تحقیقات مختلف بھی ہو سکتی ہیں۔

دوسری قسم کے آداب کو اگر محض مفید تجربے کے طور پر قبول کر لیا جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں اگرچہ وہ حدیث سے ثابت نہ ہوں، اس حیثیت سے اس طرح کے آداب ایسی شخصیات سے بھی ثابت ہیں جن کا حدیث میں تثبت اور پختگی مشہور و معروف ہے مثلاً امام احمدؒ ناخن الٹا کاٹنے کو پسند فرماتے تھے اس لئے کہ یہ آنکھ دکھنے کی بیماری سے حفاظت کے لئے مفید ہے۔ ناخن الٹی ترتیب سے کاٹنے کا ایک طریقہ معروف محدث حافظ عراقیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ میں نے اسے رمد (آنکھ دکھنا) سے حفاظت کے لئے مجرب پایا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی وضاحت فرما دی کہ اس معنی میں جو حدیث ذکر کی جاتی ہے وہ بے اصل ہے۔ (۲)

---

(۱) احیاء العلوم مع اتحاف السادۃ المتقین ج ۵ / ص ۲۱۹

(۲) اوجز المسالک ج ۱۴ / ص ۲۲۸، حافظ عراقی کی ترتیب یہ ہے: پہلے دائیں ہاتھ کی شہادت کی انگلی پھر چھوٹی انگلی کے ساتھ والی انگلی، پھر انگوٹھا، پھر درمیانی بڑی انگلی، پھر چھوٹی انگلی، پھر بائیں ہاتھ کی انگلیاں اسی ترتیب سے، پھر دائیں پاؤں کی چھوٹی انگلی، پھر درمیانی، پھر انگوٹھا، پھر چھوٹی کے ساتھ والی انگلی، پھر انگوٹھے کے ساتھ والی، اس کے بعد بائیں پاؤں کا انگوٹھا، پھر درمیان والی، پھر چھوٹی انگلی، پھر انگوٹھے کے ساتھ والی، پھر چھوٹی انگلی کے ساتھ والی۔

لیکن عوام کے لئے چونکہ حدود شرعیہ اور فرق مراتب کا خیال رکھنا مشکل ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ ان کے سامنے آداب بیان کرتے ہوئے اس قسم کے آداب کا ذکر نہ کیا جائے، اگر کرنا بھی ہو تو حقیقت حال کی پوری وضاحت کر دینی چاہئے۔

ارشادی آداب اور تشریعی آداب:۔

پھر کچھ آداب کی تعلیم اس لئے دی ہے کہ وہ بذات خود شریعت میں مقصود ہیں اور ان سے انسان کے دین میں براہ راست ترقی اور درجات میں اضافہ ہوتا ہے جیسے کھانے اور پینے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا، کھانے کے بعد مخصوص دعاؤں میں سے کوئی دعا پڑھنا، دائیں ہاتھ سے کھانا، کھانے کی ناقدری والے کاموں سے بچنا وغیرہ اور بعض آداب کی تعلیم محض امت کو کسی دنیوی فائدے کے حصول یا کسی دنیوی ضرر سے بچانے کے لئے دی گئی ہے وہ براہ راست دینی ترقی کا ذریعہ نہیں اگرچہ بالواسطہ طور پر ان سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے جیسے جوتا اتار کر کھانے کا حکم، گوشت کا چھری سے کاٹ کر کھانے کی بجائے دانتوں سے نوچ کر کھانے کا حکم، پیلو کا پھل کھانا ہو تو کالا کالا چن کر کھانا۔ پہلی قسم کے آداب کو آداب مقصودہ یا آداب تشریعیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری قسم کے آداب ارشادی آداب کہلاتے ہیں۔ پہلی قسم کے آداب دین کے باقاعدہ مسائل ہیں اور ان کا کرنا کار ثواب ہے۔ ان کے ترک پر اگرچہ کوئی گناہ نہیں لیکن یہ دین کی زینت اور چاشنی میں کمی کا باعث ضرور ہے۔ دوسری قسم کے آداب پر عمل کرنے سے ایک تو مطلوبہ فائدہ حاصل ہو جائے گا۔ جس کی خاطر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تعلیم دی ہے یا خاص نقصان سے محفوظ ہو جائے گا جو اس ادب کی حکمت ہے۔ دوسرے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واطاعت کی نیت سے یہ کام کرنا باعث برکت وسعادت بھی ہوگا۔ اس نیت کی وجہ سے ایمان اور حب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ترقی بھی ہوگی لیکن ان کا ترک اس طرح کی محرومی اور دینی نقصان کا باعث نہیں جس طرح کا پہلی قسم کے آداب کا ترک۔

اسلام میں آداب کی اہمیت اور ان کا صحیح مرتبہ و مقام:۔

پہلے یہ ذکر ہو چکا ہے کہ جس طرح دنیا کے ہر دھرم، تہذیب اور مذہب میں انسانی زندگی کو باسلیقہ اور اپنی اقدار سے ہم آہنگ بنانے کے لئے آداب کی تعلیم کی گئی ہے اسی طرح اسلام نے بھی انتہائی اعلیٰ وارفع مقاصد کے حصول اور مسلمان کے دین اور دنیا کو سنوارنے کے لئے زندگی کے ہر شعبے کے متعلق آداب سکھائے ہیں، کھانے پینے کے آداب کے بنیادی اصول و مقاصد پہلے بیان ہو چکے ہیں، ان میں سرسری غور

کرنے سے ہی اسلامی آداب کی اہمیت وضرورت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔

آداب کے بارے میں عام طور پر دو غلطیاں ہو جاتی ہیں۔ بعض لوگ آداب کے حق میں تفریط سے کام لیتے ہیں اور یہ سوچ کر کہ یہ فرض وواجب تو ہیں نہیں ان کی عادت بنانے کی فکر نہیں کرتے بلکہ بعض اوقات ان کے اہتمام کو فضول کام سمجھنے لگ جاتے ہیں، یہ نقطہ نظر درست نہیں اس لئے کہ بیشتر آداب کی حیثیت اگرچہ فرض وواجب کی نہیں لیکن یہ دین کے لئے زینت کا باعث اور اس میں چاشنی پیدا کرنے کا ذریعہ ضرور ہیں جس طرح لباس میں ضروری درجہ تو صرف بدن ڈھانپنا ہے لیکن عملاً اس ضروری درجے کے حصول کو کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ہر شخص کسی نہ کسی درجے میں زینت کا اہتمام بھی ضرور کرتا ہے، کم از کم لباس میں بالکل بے ڈھنگا پن پسند نہیں کرتا، اگر شلوار قمیص بالکل مختلف رنگ کی ہوں، ان میں کوئی میچنگ اور مناسبت نہ ہو تب بھی لباس کا بنیادی مقصد اور ضروری درجہ حاصل ہے لیکن لباس کی خوشنمائی جاتی رہی، ایسا لباس پہن کر اس شخص کا اپنا جی خوش ہوگا، نہ دوسروں کا، کھانے کا بنیادی مقصد غذائیت کا حصول ہے، یہ مقصد پاک بے مزہ یا بدمزہ یا بے ڈھنگے انداز سے برتن میں ڈالے ہوئے کھانے سے بھی حاصل ہو جائے گا لیکن اس صورت میں کھانے کا صحیح لطف برقرار نہیں رہے گا اور بالواسطہ اس کا اثر کھانے کے بنیادی مقصد پر بھی مرتب ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں کھانا اچھی طرح نہیں کھایا جائے گا اور مطلوبہ غذائیت جسم کو حاصل نہیں ہوگی۔

یہی حال اسلامی آداب کا ہے، ان سے انسانی زندگی کو زینت ملتی اور دین کی حلاوت نصیب ہو کر اس میں ترقی ہوتی ہے۔ صرف فرائض اور واجبات پورا کرنے والا اور آداب کا اہتمام نہ کرنے والا دین کی چاشنی سے محروم رہتا ہے، اس کے دین میں روکھا سوکھا پن ہوتا ہے جس کی وجہ سے اسے دین میں زیادہ ترقی نصیب نہیں ہوتی اور بالواسطہ طور پر اس کا اثر بعض اوقات فرائض وواجبات اور حلال وحرام پر بھی مرتب ہو جاتا ہے، بات دراصل یہ ہے کہ سستی وکاہلی اور شرعی پابندیوں سے جی چرانا انسانی طبیعت کا ایک حصہ ہے، آداب وسنن کا اہتمام ایک بند ہے جو فرائض اور واجبات کو طبعی سستی وکاہلی کے سیلاب سے تحفظ فراہم کرتا ہے، ایسی صورت میں انسانی طبیعت پر مذکورہ سستی کا غلبہ ہو بھی تو اس کا اثر آداب وسنن تک محدود رہتا ہے، اگر آداب وسنن کا اہتمام ہی نہ ہو تو اگرچہ سستی وغیرہ طبعی تقاضوں کا ہمت کے ساتھ مقابلہ کرکے فرائض و واجبات میں کوتاہی سے بچنا ممکن ہوتا ہے لیکن عملاً عام طور پر ہوتا یہی ہے کہ مذکورہ طبعی تقاضے غالب آکر انسان کو یا تو فرائض کے اندر کوتاہی میں مبتلا کر دیتے ہیں یا یہ شخص کسی ناجائز کام کا مرتکب ہو جاتا ہے اس لئے سنن وآداب کا اہتمام دینداری کے تحفظ کا اہم ذریعہ ہے۔

دوسری طرف بعض لوگ آداب کے معاملے میں غلو اور افراط میں مبتلا ہو جاتے ہیں، یہ بھی درست نہیں بلکہ دین کے ہر جز کو اس کے صحیح مرتبہ ومقام پر رکھنا ضروری ہے۔ آداب کے معاملے میں غلو اور افراط سے بچنے کے لئے درج ذیل باتوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے:

(۱)............ آداب کے بارے میں ذخیرہ حدیث میں غور کرنے سے جو بات سب سے نمایاں نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ نبی اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ ان کی ترغیب دی ہے اور خود بھی انہیں اپنایا ہے لیکن ان کے لئے آپ نے بہت زیادہ تکلف سے کام نہیں لیا، جہاں بسہولت آداب کی رعایت ممکن ہوئی آپ نے فرمالی لیکن جہاں کوئی عذر اس میں رکاوٹ بنا وہاں آپ نے ان آداب کے لئے زیادہ مشقت اٹھانا اور اپنے آپ کو تکلیف میں ڈالنا پسند نہیں فرمایا، کسی سستی و کاہلی یا سہل انگاری کی وجہ سے نہیں بلکہ آداب کا صحیح مرتبہ ومقام پیش نظر ہونے کی وجہ سے اور دوسروں پر حقیقت واضح کرنے کے لئے۔

ایسی بہت سے مثالیں ملتی ہیں جہاں آپ نے معمولی نظر آنے والے اعذار کی وجہ سے کسی ادب کو چھوڑ دیا۔ پانی پینے کے آداب میں سے ہے کہ بیٹھ کر پیا جائے، اسی طرح مشکیزے کو منہ لگا کر پانی پینے سے بھی آپ نے منع فرمایا ہے لیکن ترمذی میں حضرت کبشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ حضور اقدس ﷺ ان کے گھر تشریف لے گئے اور ایک لٹکتے ہوئے مشکیزے کو منہ لگا کر آپ نے کھڑے ہو کر پانی نوش فرمایا۔(۱)

وجہ یہ تھی کہ یہاں پانی نکال کر پینے کے لئے برتن مہیا کرنا بسہولت ممکن نہیں تھا اس لئے آپ نے مشکیزے ہی کو منہ لگا کر پانی نوش فرما لیا، اسی طرح آپ نے بیٹھ کر پینے کے لئے لٹکے ہوئے مشکیزے کو نیچے اتارنے کے تکلف کی ضرورت بھی محسوس نہیں فرمائی۔

کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونا بھی آدابِ طعام میں سے ہے اور احادیث سے ثابت ہے لیکن کتاب الاطعمہ ہی کے اندر ایسے بہت سے واقعات آئیں گے جہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے کھانا کھایا لیکن کھانے سے پہلے یا بعد میں ہاتھ نہیں دھوئے گئے، وجہ یہ تھی کہ اس ماحول میں پانی مہیا کرنا اور ہاتھ دھونے کا بندوبست کرنا اگرچہ ناممکن نہیں تھا لیکن مشکل ضرور تھا۔

(۲)............ آداب کے اہتمام کی وجہ سے دوسروں کو تکلیف میں ڈالنا یا ایسا انداز اختیار کرنا جس سے کسی کی سبکی کا امکان ہو غلو میں داخل اور ناجائز ہے۔ ثقہ روایت سے سننے میں آیا ہے کہ حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا مسیح اللہ خان صاحب رحمہ اللہ کچھ احباب کے ساتھ ایک دعوت میں تشریف لے گئے جس میں ایک مولانا صاحب جو آداب کا بہت زیادہ اہتمام فرمانے والے تھے بھی شریک تھے، کھانا چنا گیا

---

(۱) مشکوٰۃ ص ۳۷۱، باب الاشربہ

8

اور سب حضرات نے کھانا شروع فرمادیا لیکن وہ مولانا زور سے بول اٹھے کہ میرے ہاتھ دھلوائے جائیں، میں تو ہاتھ دھوئے بغیر کھانا شروع نہیں کروں گا، اس پر حضرت رحمہ اللہ نے اظہار ناراضگی فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ ہاتھ دھونا جو محض ایک ادب ہے اس کا تو آپ نے خیال رکھا لیکن اس کے ساتھ کئی گناہوں میں مبتلا ہوگئے، ایک تو صاحب خانہ کی تحقیر ہوئی کہ انہوں نے ہاتھ دھونے کا بندوبست نہیں کیا، دوسرے ممکن ہے کہ اس کا انتظام صاحب خانہ کے لئے کسی وجہ سے مشکل اور دقت کا باعث ہو، ہاتھ دھونے کا مطالبہ کر کے انہیں ایک تکلیف میں مبتلا کر دیا، مسلمان کی تحقیر و تذلیل اور تکلیف دہی دونوں حرام اور گناہ ہیں، اس کے علاوہ اس میں یہ دعویٰ بھی ہے کہ اس ادب کا صرف مجھے اہتمام ہے، باقی حاضرین مجلس اس میں کوتاہ ہیں۔

(۳)............جو شخص کسی ادب کا اہتمام یا اس پر عمل نہیں کرتا تو اس پر اس کے سامنے یا اس کی عدم موجودگی میں اعتراض کرنا بھی غلو کا ایک حصہ ہے، البتہ تربیت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں۔

كتاب الأطعمة

الفصل الاوّل

(۱)----عن عمر بن ابی سلمة قال: كنت غلامًا فی حجر رسول الله صلی الله علیه وسلم وكانت یدی تطیش فی الصحفة، فقال لی رسول الله صلی الله علیه وسلم: سم الله وكل بیمینك وكل مما یلیك۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت عمر بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں آنحضرت ﷺ کی پرورش میں بچہ تھا اور میرا ہاتھ برتن میں گردش کر رہا تھا تو آپ نے مجھے ارشاد فرمایا کہ بسم اللہ پڑھو، دائیں ہاتھ سے کھاؤ اور اپنی سمت سے کھاؤ۔(۱)

تشریح ...... "غلامًا" پیدائش سے بالغ ہونے تک بچے کو غلام کہا جاتا ہے چنانچہ عمر بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ نابالغ ہی تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت ان کی عمر نو سال تھی۔

"حجر" اس لفظ کے کئی معنی ہیں، یہاں یہ لفظ پرورش اور تربیت کے معنی میں ہے۔

"الصحفة" بڑا برتن جس میں عموماً پانچ افراد کھانا کھا سکتے ہوں۔

اس حدیث میں کھانے کے تین آداب بیان فرمائے گئے ہیں:

(۱)...... کھانا کھاتے وقت اللہ کا نام لینا۔

(۲)...... دائیں ہاتھ سے کھانا۔

---

(۱) قال الحافظ: قوله: فی حجر رسول الله صلی الله علیه وسلم بفتح الحاء المهملة وسكون الجیم ای فی تربیته وتحت نظره وانه یربیه فی حضنه تربیة الولد، قال عیاض: الحجر یطلق علی الحضن وعلی الثوب فیجوز فیه الفتح والكسر واذا ارید به معنی الحضانة فبا لفتح لا غیر فان ارید المنع من التصرف فبالفتح فی المصدر وبالكسر فی الاسم لا غیر۔(فتح الباری ج۹/ص ۵۲۲)

قال ابن منظور: والصحفة كالقصعة .... وهی تشبع الخمسة ونحوهم والجمع صحاف وفی التنزیل: یطاف علیهم بصحاف من ذهب .... والصحیفة اقل منها وهی تشبع الرجل وكانه مصغر لا مكبر له، قال الكسائی: اعظم القصاع الجفنة ثم القصعة تلیها تشبع العشرة ثم الصحفة تشبع الخمسة، ونحوهم ثم الملكلة تشبع الرجلین والثلاثة ثم الصحیفة تشبع الرجل، اقول: وبه ظهران ما قال الحافظ: والصحفة ما تشبع الخمسة ونحوهم وهی اكبر من القصعة۔ (فتح الباری ج۹/ص ۵۲۲) فیه نظر۔

(۴)......اپنی جانب سے کھانا۔

یہاں ان آداب کی قدرے تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

کھانے سے پہلے اللہ کا نام لینا

اللہ کا نام لینے میں حکمتیں اور فوائد:-

کھانے یا پینے کے شروع میں اللہ کا نام لینے سے کئی فوائد حاصل ہوتے ہیں، مثلاً:

(۱)..........اللہ کا ذکر ہو جاتا ہے اور ذکر اللہ کی توفیق بذات خود مؤمن کے لئے بہت بڑی نعمت ہے۔[۱]

(۲)..........اللہ کا نام لینا شکر کا ایک شعبہ ہے گویا اس میں بندے کا یہ اعتراف مضمر ہوتا ہے کہ کھانے یا پینے کے لئے جو کچھ مجھے ملا ہے وہ میرے اپنے کسی کمال کا نتیجہ نہیں بلکہ منعم حقیقی کا محض فضل واحسان ہے، اس کے برعکس اللہ کا نام لئے بغیر کھانا پینا شروع کر دینا اس بات کی علامت ہے کہ اس شخص کے دل میں اس نعمت کی خاص قدر نہیں ہے۔ کنزالعمال میں حضرت عبداللہ بن یسر رضی اللہ عنہ کی حدیث نقل کی گئی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، تم فارس اور روم کی زمینیں فتح کرو گے اور کھانے کی کثرت ہوگی جس کی وجہ سے کھانے پر اللہ کا نام نہیں لیا جائے گا۔[۲] یعنی فراوانی کی وجہ سے کھانے کی قدر نہیں رہے گی جس کی وجہ سے اللہ کا نام لینا بھی یاد نہیں رہا کرے گا۔

(۳)..........اللہ کا نام لینے کی برکت سے کھانا شیطانی اثرات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔[۳]

(۴)..........ذکر اللہ سے کھانے میں برکت پیدا ہوتی ہے، آج کے مادی دور نے جس میں ہر چیز کو مادی پیمانوں سے ناپا جاتا ہے، ہمیں برکت کی حقیقت سے ناآشنا بنا دیا اور اس کی اہمیت و ضرورت کو دھندلا دیا ہے، آج جب ہم سے کہا جاتا ہے کہ فلاں کام کرنے سے برکت حاصل ہوگی تو یہ جملہ ہماری طبیعت میں عموماً ذرا سی جنبش اور اٹھان پیدا نہیں کر پاتا، اس لئے کہ ہماری نظروں میں "برکت" تقریباً ایک بے معنی لفظ ہو کر رہ گیا ہے، اس لئے آگے بڑھنے سے پہلے برکت کے مفہوم پر روشنی ڈالنا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ برکت سے متعلق احادیث کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

---

(۱) مزید دیکھئے! "اسلام کا فلسفہ آداب" کے زیر عنوان نمبر ۱

(۲) کنزالعمال ج ۱۵/ ص ۲۵۰ حدیث نمبر ۴۰۸۱۰، حدیث کی سند کی تحقیق نہیں کی گئی۔

(۳) شیطانی اثرات کی تفصیل حدیث نمبر ۳ کے تحت آئے گی۔

برکت کا مفہوم:-

مشہور لغوی ابن منظور نے برکت کے درج ذیل معانی ذکر کئے ہیں:

(۱)............**النماء والزیادة**۔ کسی چیز کی بڑھوتری اور اضافہ۔

(۲)............سعادت و نیک بختی، فرشتوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کہا تھا: **رَحْمَةُ اللہِ وَبَرَکَاتُہٗ عَلَیْکُمْ اَھْلَ الْبَیْتِ**۔[۱] فراء نے برکات کی تفسیر سعادات سے کی ہے۔

(۳)............دوام و پائیداری، درود شریف میں جو آتا ہے: **بارك علی محمد**۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن منظور فرماتے ہیں: **ای اثبت لہ وادم ما اعطیتہ من التشریف والکرامة**۔ عربی زبان میں **برك البعیر** کا معنی ہوتا ہے اونٹ کا کسی جگہ جم کر بیٹھ جانا اور جلدی نہ اٹھنا، عربی میں برکۃ حوض کو کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں پانی دیر تک کھڑا رہتا ہے۔

(۴)............برکت کا ایک معنی ہر خیر میں کثرت بھی ہے: ابترکت **السحابة** کا معنی ہوتا ہے بادلوں کا خوب برسنا۔

برکت کا صحیح اور مربوط مفہوم ذہن نشین کرنے کے لئے یہاں دو اقتباس پیش کئے جاتے ہیں، ایک حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا اور دوسرا شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کا، یہ دونوں اقتباسات اگرچہ کچھ طویل ہیں لیکن ان سے انشاء اللہ برکت کا مفہوم اور اس کی اہمیت و ضرورت سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"برکت میں یہ بات داخل ہے کہ دل سیر ہو جائے، آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں، دلجمعی حاصل ہو اور آدمی ایسا لالچی نہ بنے کہ کھاتا تو رہے لیکن جی نہ بھرے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ بعض دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس سو سو درہم ہوتے ہیں لیکن ایک شخص ایسا ہے جسے ہر وقت فقر کا کھٹکا لگا رہتا ہے، لوگوں کے اموال کو للچائی ہوئی نظروں سے دیکھتا ہے اور اپنا مال ایسی جگہ خرچ کرنے کی توفیق نہیں ہوتی جہاں اسے دین یا دنیا کا فائدہ پہنچے اور دوسرا شخص طمع و لالچ اور سوال سے بچنے والا ہے، ناواقف شخص اسے غنی سمجھتا ہے، شخص اپنی معیشت میں میانہ روی اختیار کرتا ہے، پس دوسرے شخص کو اس کے مال میں (تھوڑا ہونے کے باوجود) برکت دی گئی ہے اور پہلا شخص برکت سے خالی ہے۔"

اب سیدی شیخ الاسلام حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کے ایک طویل مضمون کے چند اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں:

---

(۱) سورۃ الھود: ۷۳

''اس دنیا میں راحت و آرام کے جتنے مادی وسائل کی تلاش میں ہم دن رات سرگرداں ہیں، وہ راحت و آرام کے وسائل واسباب ضرور ہیں لیکن بذات خود راحت و آرام نہیں ہیں۔ وہ روپیہ پیسہ ہو، زمین جائیداد ہو، کوٹھی بنگلے ہوں، نوکر چاکر ہوں، کاریں اور ہوائی جہاز ہوں، بیوی بچے اور عزیز رشتہ دار ہوں یہ سب چیزیں راحت و آرام یا سکون واطمینان حاصل کرنے کا ذریعہ تو ہیں لیکن ان میں لازمی طور پر ہمیشہ آرام پہنچانے اور سکون عطا کرنے کی بذات خود طاقت نہیں ہے لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ جس شخص کو یہ تمام چیزیں میسر ہوں اسے ہر حال میں ان کا آرام ضرور نصیب ہو۔ کتنے لوگ ہیں جن کے پاس روپے پیسے کی ریل پیل ہے، جو عالیشان کوٹھیوں میں رہتے اور پرشکوہ کاروں میں سفر کرتے ہیں لیکن ان تمام اسباب راحت کے باوجود ان کی اندرونی زندگی میں جھانک کر دیکھئے تو انہیں آرام و سکون میسر نہیں، وہ کسی ایسے کرب میں مبتلا ہیں جس نے مال و دولت کے ان تمام مظاہر کو ان کے حق میں بیکار بنا کر رکھ دیا۔ ایک شخص کے دستر خوان پر انواع واقسام کے قیمتی کھانے چنے ہوئے ہیں، تازہ اور لذیذ پھلوں کا انتخاب مہیا ہے، صاف ستھرے برتن سجے ہوئے ہیں، ماحول پرکیف خوشبو سے معطر ہے تو لذت کے سارے اسباب بظاہر موجود ہیں لیکن اگر اس کا معدہ خراب ہے تو لذت کے یہ سارے اسباب مل کر بھی اسے لذت عطا نہیں کر سکتے یا اگر معدہ بھی ٹھیک ہے لیکن کوئی شدید ذہنی پریشانی لاحق ہے جس نے بھوک اڑا رکھی ہے تو یہ تمام لذیذ کھانے دھرے کے دھرے رہ جاتے ہیں اور اسے لذت کی نعمت عطا نہیں کر سکتے۔

دوسری طرف ایک محنت کش مزدور یا کسان ہے، وہ چار پانچ گھنٹے کی مشقت اٹھانے کے بعد جب کھانے کے لئے اپنی گٹھڑی کھولتا ہے تو بظاہر اس میں صبح کی پکی ہوئی معمولی ساگ روٹی ہے لیکن اس کا معدہ صحت مند اور اس کی بھوک بھرپور ہے، اسے یقیناً اسی بھوک کے عالم میں ساگ روٹی سے وہ لذت حاصل ہو جاتی ہے جو بیمار معدے کے دولت مند شخص کو انواع واقسام کے کھانوں میں نصیب نہ ہو سکی، پھر جب رات کے وقت وہ کھلے آسمان کے نیچے اپنی کھردری چارپائی پر پہنچتا ہے تو نیند سے اس کی آنکھیں بوجھل ہیں اور وہ اس ننگی چارپائی پر لیٹتے ہی دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتا ہے اور آٹھ گھنٹے کی بھرپور نیند لے کر صبح کو چاق وچوبند اٹھتا ہے، اس کے پاس نہ مسہری تھی، نہ گداز بستر تھا، نہ ایئر کنڈیشنڈ کمرہ تھا، نہ روم اسپرے کی مہک تھی لیکن اس کھردری چارپائی پر بھی اسے وہ راحت میسر آ گئی جو اس دولت مند کو ایئر کنڈیشنڈ خواب گاہ میں بھی میسر نہیں آئی تھی۔

اس قسم کی دسیوں مثالیں روزمرہ ہمارے سامنے آتی رہتی ہیں جن میں ایک شخص لذت اور راحت سے محروم ہوتا ہے اور دوسرا شخص بہت معمولی ساز و سامان کے باوجود اس سے کہیں زیادہ ذہنی سکون اور اطمینان سے سرشار۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دنیا میں راحت و آرائش کے جتنے وسائل ہیں ان سے

واقعتاً لذت اور راحت حاصل ہوتا کچھ ایسے عوامل پر موقوف ہے جو انسان کی قدرت اور اختیار سے باہر ہیں۔ انسان روپیہ خرچ کر کے راحت کے اسباب تو خرید سکتا ہے لیکن وہ عوامل پیسے سے نہیں خریدے جاسکتے جن کی وجہ سے ان اسباب میں حقیقی راحت و آرام عطا کرنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ انسان دن رات ایک کر کے دولت کما سکتا ہے، بنگلے بنا سکتا ہے، کاریں خرید سکتا ہے، ملیں کھڑی کر سکتا ہے لیکن ان چیزوں سے حقیقی لطف اور واقعی آرام حاصل کرنے کے لئے جو صحت درکار ہے، جن پر سکون گھریلو تعلقات کی ضرورت ہے اور جو ذہنی سکون ناگزیر ہے وہ نہ تو روپے پیسے کے بل پر حاصل کیا جاسکتا ہے نہ اسے کوئی مشین تیار کر سکتی ہے، وہ کلی طور پر انسان کی حدود اختیار سے ماوراء ہے، وہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کی عطا ہے اور اس عطا میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ وہ اگر چاہے تو یہ چیزیں عطا کر کے پھونس کے جھونپڑے کو جنت بنادے اور اگر چاہے تو یہ چیزیں سلب کر کے عالیشان محل کو انگاروں کے فرش میں تبدیل کر دے۔

"اللہ تعالیٰ کی یہ عطا جو بلا شرکت غیرے اسی کے قبضہ قدرت میں ہے، اسی کا نام "برکت" ہے۔ یہ "برکت" حاصل ہو تو تھوڑی چیز بھی کافی ہو جاتی ہے اور اس سے مطلوبہ فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور "برکت" مفقود ہو تو دولت کے ڈھیر بھی انسان کو فائدہ نہیں پہنچا سکتے۔ اسی "برکت" کا ایک دوسرا پہلو یہ بھی ہے کہ اگر دنیا کے کسی ساز و سامان سے وقتی طور پر کچھ راحت مل بھی رہی ہے تو اس کا انجام بھی بخیر ہو۔ اگر ایک ڈاکو لاکھوں روپیہ لوٹ کر تین دن تک خوب مزے اڑائے اور چوتھے دن جیل میں پہنچ جائے تو وہ تین دن کے مزے کس کام کے؟ لہٰذا دنیا کا ہر لطف، لذت اور آرام اسی وقت قابل قدر ہے جب اس کا انجام کسی بڑی تکلیف کی صورت میں ظاہر نہ ہو اور "برکت" کے مفہوم میں یہ بات بھی داخل ہے۔

اب "برکت" دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہوئی۔ ایک یہ کہ راحت کا جو بظاہری سبب ہمیں نظر آرہا ہے وہ واقعتاً لذت یا آرام پہنچائے اور کوئی ایسی حالت پیدا نہ ہو جو اس کا مزہ کرکرا کر ڈالے اور دوسرے یہ کہ اس کا انجام بھی بخیر ہو اور اس سے حاصل ہونے والی ظاہری لذت یا آرام کا نتیجہ خراب نہ ہو۔" (۱)

پھر انجام اچھا ہونے میں یہ بھی داخل ہے کہ دنیوی اعتبار سے اس پر اچھے نتائج مرتب ہوں، کھانا صحت و قوت حاصل ہونے کا ذریعہ بنے کسی بیماری اور تکلیف کا باعث نہ بنے، روپیہ پیسہ بے مقصد مصارف میں ضائع ہونے سے بچا رہے اور یہ بھی داخل ہے کہ دینی اور اخروی اعتبار سے بھی اس کا انجام اچھا ہو، کھانے سے جو قوت و نشاط حاصل ہو وہ نیکی میں ترقی اور عبادات میں مزید رغبت کا باعث ہو، طبیعت میں گناہوں کے تقاضے پیدا نہ کرے۔

---

(۱) ماہنامہ البلاغ شوال ۱۴۱۸ھ ص ۳۱ تا ۳۴

کھانے کے شروع میں اللہ کا نام لینے کا حکم:۔

اکثر علماء کے نزدیک کھانے پینے کے شروع میں اللہ کا نام لینا مستحب ہے، واجب نہیں۔ بعض حضرات نے اسے واجب قرار دیا ہے۔[1] لیکن صحیح بات پہلی ہی ہے، واجب کہنے والوں کے پیش نظر غالباً یہ بات ہوگی کہ احادیث میں اللہ کا نام لینے کا امر ہے اور امر اصل میں وجوب کے لئے ہوتا ہے لیکن اس کے متعلق یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ آداب کے اندر جب امر کا صیغہ استعمال ہوتا ہے تو وہ عموماً استحباب کے لئے ہی ہوتا ہے الا یہ کہ اس کے خلاف قرینہ موجود ہو اس لئے کہ ادب کی تعلیم کا مقصد آخرت کے کسی عذاب سے بچانا نہیں بلکہ سعادت و برکت حاصل کرنا اور زندگی کو شائستہ و مہذب بنانا ہوتا ہے چنانچہ کھانے پر بسم اللہ کہنے کے بارے میں مجموعی طور پر تمام احادیث سامنے رکھنے سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کا نام نہ لینا برکت و سعادت سے محرومی کا سبب تو ہے لیکن کسی اخروی عذاب اور وعید کا سبب نہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے واجب کہنے والوں کا ایک استدلال یہ بھی نقل کیا ہے کہ اسی حدیث میں دائیں ہاتھ سے کھانے کا بھی امر ہے اور اسے عموماً واجب کہا جاتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ بسم اللہ کہنے کو بھی واجب قرار دیا جائے لیکن یہ استدلال بھی درست نہیں اس لئے کہ دائیں ہاتھ سے کھانے کا صرف امر ہی نہیں بلکہ بائیں ہاتھ سے نہی بھی ہے (یعنی اس سے منع کیا گیا ہے) اور یہ صورتحال بسم اللہ کے بارے میں نہیں ہے۔

اللہ کا نام کن لفظوں میں لیا جائے:۔

اکثر احادیث میں لفظوں کی تعیین کے بغیر اللہ کا نام لینے کا حکم ہے لیکن ابوداؤد اور ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اذا اکل احدکم طعاماً فلیقل بسم اللہ فان نسی فی اولہ فلیقل: بسم اللہ اولہ و آخرہ۔** ''جب تم میں سے کوئی شخص کھانا کھانے لگے تو کہے: بسم اللہ، اگر شروع میں بھول جائے تو کہے: **بسم اللہ اولہ و آخرہ**۔''[2]

اس حدیث سے لفظوں کی تعیین بھی ہوگئی کہ بسم اللہ کہے، اس حدیث کا مضمون ابوداؤد میں حضرت امیہ بن مخشی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔[3]

---

(۱) فتح الباری ج۹/ص۵۲۲ ...... (۲) فتح الباری ج۹/ص۵۲۱ ...... (۳) (حوالہ سابقہ) ویؤیدہ ایضاً حدیث عائشۃ عند احمد والبیھقی وحدیث انس عند الضیاء وابن السنی وابن عباس عند الحاکم والطبرانی والبیھقی راجع۔ (کنز العمال ج۱۵/ص۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۶)

کنزالعمال میں حاکم کے حوالے سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ایک حدیث میں بسم اللہ وبرکۃ اللہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔(۱)

امام نووی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پوری پڑھ لے تو زیادہ بہتر ہے، اگرچہ کسی حدیث میں اس کا صریح ذکر نہیں ملتا لیکن شائد کثرت ذکر کی وجہ سے علامہ نووی رحمہ اللہ نے اسے بہتر قرار دیا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے یہاں دو باتیں اور ذکر فرمائی ہیں، پہلی تو یہ کہ پہلے لقمہ کے ساتھ بسم اللہ اور دوسرے کے ساتھ بسم اللہ الرحمٰن اور تیسرے کے ساتھ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہے۔ دوسری یہ کہ ہر لقمہ کے ساتھ بھی بسم اللہ کہتا رہے۔(۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دونوں باتوں کو بلا دلیل قرار دیا ہے۔(۳)

پہلی بات کی تو خود امام غزالی رحمہ اللہ نے بھی کوئی دلیل ذکر نہیں فرمائی، دوسری بات کی وجہ امام غزالی رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ کھانے کی حرص اور اس کی طرف توجہ کی وجہ سے ذکر اللہ سے غفلت نہ ہو۔ امام غزالی رحمہ اللہ کی اس بات کو بطور علاج اور وسیلہ تو تسلیم کیا جا سکتا ہے، باقاعدہ آداب طعام میں شمار کرنا مشکل ہے اس لئے کہ ایک تو کثرت ذکر آداب طعام میں سے نہیں بلکہ آداب حیات میں سے ہے، دوسرے شریعت میں ذکر لسانی کی کثرت اگرچہ مطلوب ہے لیکن اس درجہ کی مطلوبیت کہ کھانے کے لقموں کے درمیان میں بھی زبان سے ذکر اللہ جاری ہو محتاج دلیل ہے، بظاہر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے تعامل سے اس قدر اہتمام کا ثبوت نہیں ملتا۔

بسم اللہ آہستہ کہے یا اونچی آواز سے:-

کھانے کی اصل سنت تو آہستہ کہنے سے بھی ادا ہو جائے گی البتہ جہاں دوسروں کو یاد دلانے اور توجہ دلانے کا موقع ہو وہاں جہراً کہنے سے تبلیغ و تذکیر کا ثواب بھی مل جائے گا۔

اگر شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے:-

اگر کھانے کے شروع میں بسم اللہ کہنا بھول جائے تو جب یاد آئے بسم اللہ اولہ و آخرہ کہہ لے، اس سے پہلے کھائے ہوئے کھانے کی بے برکتی بھی زائل ہو جاتی ہے۔

---

(۱) کنزالعمال ج ۱۵/ ص ۲۵۶، حدیث نمبر ۴۰۸۴۳...... (۲) احیاء العلوم مع اتحاف ج ۵/ ص ۲۱۷...... (۳) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۲۱

اجتماعی کھانے میں ایک کی تسمیہ کافی ہے یا نہیں:-

اگر کئی آدمی مل کر کھانا کھا رہے ہوں تو بعض کا بسم اللہ پڑھنا کافی ہے یا سب کا پڑھنا ضروری ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل فرمایا ہے کہ مستحب تو یہی ہے کہ سب بسم اللہ پڑھیں مگر کسی ایک کے پڑھنے سے بھی اصل سنت ادا ہو جاتی ہے۔(۱)

احقر کے فہم ناقص میں یہ آتا ہے کہ یہاں دو وضاحتیں ضروری ہیں، ایک یہ کہ اگرچہ ایک کے پڑھ لینے سے اصل سنت ادا ہو جائے گی مگر بسم اللہ پڑھنے کا ثواب صرف پڑھنے والے کو ہی ملے گا۔ سب کو ثواب حاصل ہونے کی صورت یہ ہے کہ سب بسم اللہ پڑھیں۔ دوسری بات یہ کہ بسم اللہ پڑھنے کا ایک مقصد حصول برکت اور شیطان کے اثرات سے بچنا ہے۔ بعض احادیث سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مقصد حاصل ہونے کے لئے تمام شرکاء کا بسم اللہ پڑھنا شرط ہے، اگر ایک شخص بھی بسم اللہ پڑھنے کے بغیر کھانے میں شریک ہو گیا تو شیطان کے کھانے پر اثر انداز ہونے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی اور کھانے میں بے برکتی ہو جائے گی۔ شائد حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشاد میں "اصل سنت" حاصل ہونے کی قید انہی دو باتوں کے پیش نظر لگائی گئی ہو۔

اس دوسری بات کی دلیل اسی باب کی حدیث نمبر ۴۰ ہے جو فصل ثانی کی پہلی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھانا کھایا جا رہا تھا، شروع میں کھانے میں بہت زیادہ برکت تھی، آخر میں بہت زیادہ بے برکتی محسوس ہوئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی وجہ پوچھی گئی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے اللہ کا نام لے کر کھانا شروع کیا تھا، اس لئے برکت حاصل تھی پھر یہ شخص آیا اور اللہ کا نام ذکر کئے بغیر کھانے لگا، اس کی وجہ سے بے برکتی ہو گئی۔

یہاں تمام شرکاء نے بسم اللہ پڑھی تھی، صرف ایک کے نہ پڑھنے کی وجہ سے بے برکتی ہو گئی۔ ایک ایسا ہی واقعہ امام بیہقی رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یاکل طعاماً فی ستة من اصحابہ فجاء اعرابی فاکلہ بلقمتین فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ لو ذکر اسم اللہ کفاکم۔(۲)

ان احادیث کی وجہ سے دو باتوں میں سے ایک بات کہنا ضروری ہے، یا یہ کہا جائے کہ اجتماعی کھانے میں ایک شخص بھی ایسا ہو جس نے بسم اللہ نہ پڑھی ہو تو کھانے میں بے برکتی ہو جاتی ہے یا یہ کہا جائے کہ ایک

---

(۱) روضۃ الطالبین ج ۷ / ص ۳۴۱، شرح مسلم للنووی ج ۲ / ص ۱۷۱

(۲) شعب الایمان للبیہقی ج ۵ / ص ۷۴، ترمذی ج ۲ / ص ۸ وقال ھذا حدیث حسن صحیح۔

وقت میں جو لوگ اکٹھے کھانا شروع کریں ان میں سے کسی ایک کا بسم اللہ پڑھنا کافی ہے، ان میں سے دوسروں کا نہ پڑھنا رافع برکت نہیں ہوتا لیکن اگر کوئی شخص شرکاء کے ساتھ کھانا شروع نہ کرے بلکہ بعد میں شریک ہو تو اس کے بسم اللہ نہ پڑھنے سے تمام کھانے سے برکت جاتی رہتی ہے، اگرچہ پہلے سب نے بسم اللہ پڑھی ہو۔

دائیں ہاتھ سے کھانا:۔

حدیث میں کھانے کا دوسرا ادب یہ بیان کیا گیا ہے کہ کھانا دائیں ہاتھ سے کھایا جائے، اس کے بارے میں درج ذیل امور قابل ذکر ہیں:

(۱) اس ادب کی حکمت۔ (۲) دائیں ہاتھ سے کھانے کا حکم۔ (۳) کھاتے ہوئے بایاں ہاتھ ساتھ ملانے کا حکم۔

(۱) اس ادب کی حکمت ......

(۱)......... دائیں ہاتھ کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اچھے کاموں کے لئے اسے ہی استعمال کیا جائے۔

(۲)......... بائیں ہاتھ سے کھانا شیطانی کام ہے، اس سے تشبہ بالشیطان لازم آتا ہے۔[۱]

(۳)......... لطافت ذوق کا تقاضا یہ ہے کہ صفائی وستھرائی والے کاموں اور گندگی والے کاموں کے الگ الگ ہاتھ استعمال ہوں۔[۲]

(۲) دائیں ہاتھ سے کھانے کا حکم ...... دائیں ہاتھ سے کھانا واجب ہے یا صرف سنت اور مستحب، اس میں اختلاف ہوا ہے، جمہور علماء کے نزدیک دائیں ہاتھ سے کھانا مستحب اور بائیں ہاتھ سے کھانا خلاف ادب اور مکروہ تنزیہی ہے جبکہ بعض علماء جن میں ابن العربی، سبکی اور بویطی شامل ہیں کے نزدیک دائیں ہاتھ سے کھانا واجب اور بائیں ہاتھ سے کھانا ناجائز ہے، امام شافعیؒ نے بھی متعدد جگہ پر اس کی تصریح فرمائی ہے۔[۳]

جمہور کا استدلال بظاہر اس بات سے ہوگا کہ آداب کے سلسلے میں اکثر اوامر استحباب کے لئے ہی ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے گزرا، چنانچہ قرطبی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: **هذا الامر على جهة الندب لانه من باب تشريف اليمين على الشمال۔**[۴]

---

(۱) اس کی تفصیل "اسلام کا فلسفہ آداب" کے زیرِ عنوان نمبر ۳ میں ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) تفصیل دیکھئے مذکورہ عنوان کے تحت نمبر ۷

(۳) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۲۴۸

(۴) حوالہ بالا

جو حضرات اسے واجب قرار دیتے ہیں ان کی ایک دلیل حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح مسلم کی ایک حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو بائیں ہاتھ سے کھاتے ہوئے دیکھ کر دائیں ہاتھ سے کھانے کا امر فرمایا، اس نے جواب میں کہا: **لا استطیع**۔ "میں تو دائیں ہاتھ سے کھا نہیں سکتا۔" حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لا استطعت**۔ "تم دائیں ہاتھ سے کھا ہی نہ سکو۔" چنانچہ اس کا ہاتھ ایسا مفلوج ہوا کہ اس کے بعد وہ اسے دوبارہ اوپر نہ اٹھا سکا۔(۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کسی مستحب کام کے چھوڑنے پر بددعاء نہیں فرما سکتے، آپ کا بددعا فرمانا دائیں ہاتھ سے کھانے کے وجوب اور بائیں ہاتھ سے کھانے کی حرمت کی دلیل ہے لیکن اس استدلال پر یہ قوی اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں آپ کے بددعا فرمانے کی وجہ یہ تھی کہ اس نے جھوٹا عذر بیان کر کے آپ کی نصیحت کو رد کر دیا تھا اور اس کا منشا تکبر تھا، چنانچہ اسی حدیث میں یہ لفظ ہیں: **ما منعه الا الکبر**۔ لہٰذا آپ کی بددعا اس کے تکبر کی وجہ سے ہے، بائیں ہاتھ سے کھانے کی وجہ سے نہیں۔

اسی سے ملتا جلتا واقعہ حضرت سبیعہ اسلمیہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بھی طبرانی نے روایت کیا ہے۔(۲) اس میں بظاہر ایسی کوئی بات نہیں روایت کی گئی جس کی وجہ سے اسے تکبر پر محمول کیا جائے لہٰذا اس کی سند اگر صحیح ہے تو یہاں بھی ایسی کوئی بات ضرور موجود ہو گی جو بددعا کا باعث بنی ہو گی اس لئے کہ بائیں ہاتھ سے کھانے کو ناجائز تسلیم کر لیا جائے تب بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ محض ناجائز کام دیکھ کر بددعا فرمانے کی نہیں تھی شائد اسی وجہ سے زرقانی نے اس حدیث کو بھی تکبر کی وجہ سے بددعا کرنے پر محمول کیا ہے۔(۳) نیز اس حدیث کو بددعا کی بجائے پیش گوئی پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے یعنی یہ مطلب نہیں کہ اس کے ساتھ ایسا ہو جائے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسا ہو گا۔

قائلین وجوب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں صرف دائیں ہاتھ سے کھانے کا امر ہی نہیں بلکہ بائیں ہاتھ کے ساتھ کھانے سے نہی بھی ہے اور اسے شیطانی عمل قرار دیا گیا ہے جو دائیں ہاتھ کے ساتھ کھانے کے وجوب کی دلیل ہے۔

بہر حال اتنی بات واضح ہے کہ دائیں ہاتھ سے کھانے کو واجب قرار نہ بھی دیا جائے تب بھی یہ باقی آداب کی نسبت کافی تاکیدی قسم کا ادب ضرور ہے۔

یہ ساری گفتگو اس صورت میں ہے جبکہ کوئی عذر نہ ہو، اگر کسی عذر کی وجہ سے بائیں ہاتھ سے کھایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

---

(۱) صحیح مسلم مع تکملہ فتح الملہم ج ۴/ ص ۶)...... (۲) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۲۴۴)...... (۳) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۲۳

(۴) کھاتے ہوئے بایاں ہاتھ شامل کر لینا......ایک شخص کھا تو دائیں ہاتھ سے رہا ہے لیکن کسی وجہ سے بایاں ہاتھ بھی ساتھ شامل کر لیتا ہے، اس کا کیا حکم ہے، دو ضعیف حدیثوں سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، ایک حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسے طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں ہاتھ میں ککڑی اور بائیں میں تازہ کھجور دیکھی، آپ ایک مرتبہ اس میں سے تناول فرماتے تھے اور ایک مرتبہ اس میں سے۔ دوسری حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ہے جسے ابو نعیم نے کتاب الطب میں روایت کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خربوزہ دائیں ہاتھ میں اور کھجور بائیں ہاتھ میں پکڑ لیتے تھے اور دونوں کو ملا کر کھاتے تھے۔[۱]

نیز اگر کوئی شخص اصل تو دائیں ہاتھ سے کھا رہا ہو لیکن بائیں ہاتھ کو بھی کسی وجہ سے شامل کر لے تو عرفاً اسے بائیں ہاتھ سے کھانا شمار نہیں کیا جاتا، اس کا مقتضا بھی یہی ہے کہ یہ صورت بائیں ہاتھ سے کھانے کی ممانعت میں داخل نہیں ہونی چاہئے لیکن دائیں ہاتھ سے کھانے کے حکم کی جو حکمتیں شروع میں بیان کی گئی ہیں ان میں سے تیسری حکمت کا مقتضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ کھانے کی چیز کو بایاں ہاتھ لگانا مطلقاً ممنوع ہو، اس سلسلے میں فیصلہ کن بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ بائیں ہاتھ کو ضمناً شامل کر لینا اگرچہ ناجائز نہیں ہے اور اس سے ترک واجب لازم نہیں آتا لیکن بلا ضرورت اس سے گریز اولیٰ اور مستحسن ہے۔

اپنے سامنے سے کھانا:-

اس حدیث میں کھانے کا تیسرا ادب یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ کھانا اپنے سامنے سے کھایا جائے، اس ادب کی بھی قدرے تفصیل پیش خدمت ہے۔

اس حکم کی حکمتیں...... اپنے سامنے سے کھانے اور دوسری جانب سے یا درمیان سے نہ کھانے میں بھی کئی حکمتیں ہیں، مثلاً:

(۱)......اسی باب کی حدیث نمبر ۴۸ میں یہ آرہا ہے کہ کھانا درمیان سے نہ کھانا باعث برکت ہے۔

(۲)...... برتن میں بلا مقصد ادھر ادھر ہاتھ مارنا بے ڈھنگا پن اور بدسلیقگی کی علامت ہے۔

(۳)......بلا مقصد ہر طرف ہاتھ گھمانا حرص کی بھی علامت ہے۔

(۴)......اگر کئی آدمی مل کر کھا رہے ہیں تو اپنے سامنے والی جگہ چھوڑ کر دوسرے کے سامنے سے لقمہ اٹھانے سے اسے گھن آئے گی یا کم از کم اس کی طبیعت پر بار ہوگا۔

---

(۱) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۷۳

(۵)........... کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کھانا کسی کی طرف سے پیش کیا گیا ہے اور دلالت حال سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ پیش کرنے والے کی طرف سے ہر ایک کو اپنے سامنے والا حصہ ہی کھانے کی اجازت ہے، اس صورت میں دوسری طرف سے کھانا ایک تو مالک کی اجازت کے بغیر ہوگا دوسرے اس میں دوسرے کے حق میں دست درازی بھی ہے لیکن عملاً ایسی صورتحال کم ہی پیش آتی ہے۔

(۶)........... اگر کوئی شخص تنہا بھی کھا رہا ہے تب بھی بعض کھانوں میں کھانے کی شکل بلاوجہ بدنما سی ہو جاتی ہے، اگر کھانا بچ جائے تو وہ دوسرے کے سامنے پیش کرنے کے قابل نہیں رہتا اور کسی اور شخص کا اسے کھانے کو جی بھی نہیں چاہے گا، ایسا عموماً ان کھانوں میں ہوتا ہے جو شوربے وغیرہ کی طرح بالکل پتلے بھی نہیں ہوتے اور کھجوروں کی طرح بالکل الگ الگ بھی نہیں جیسے ثرید اور چاول وغیرہ۔

یہ حکم کس حالت میں ہے؟...... اپنے سامنے سے کھانے کے بارے میں احادیث میں بظاہر تھوڑا سا اختلاف نظر آتا ہے، اس حدیث میں، اسی طرح اس باب کی حدیث نمبر ۴۸ میں اپنے سامنے سے کھانے کا امر ہے لیکن اسی باب کی حدیث نمبر ۱۹ میں یہ آرہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ ایک درزی کی دعوت پر اس کے گھر تشریف لے گئے، اس نے شوربا پیش کیا جس میں بوٹیاں اور لوکی تھا، آپ شوربے کے اندر سے لوکی کے ٹکڑے ڈھونڈ ڈھونڈ کر تناول فرما رہے تھے۔

یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سامنے سے کھانے کا اہتمام نہیں فرمایا، ان دونوں قسم کی حدیثوں کے بارے میں علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ الگ الگ حالتوں پر محمول ہیں، بعض حالات میں دوسری طرف سے کھانا ناپسندیدہ ہوتا ہے اور بعض حالات میں ایسا نہیں ہوتا لیکن اس کی تفصیل میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱)........... اگر کھانا ایک ہی قسم کا ہو تو دوسری طرف سے کھانا درست نہیں، اگر کھانا مختلف قسم کا ہے جیسے ایک ہی برتن میں انگور بھی ہیں اور کھجوریں بھی یا قسم تو ایک ہے لیکن نوعیت مختلف ہے مثلاً ہیں تو ساری کھجوریں ہی لیکن مختلف انواع کی ہیں تو حسب منشا چیز حاصل کرنے کے لئے دوسری طرف ہاتھ بڑھا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اکثر علماء نے اس مسئلے میں یہی تفصیل بیان فرمائی ہے اور اس کی دلیل حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو اس باب کے نمبر ۷۰ پر آرہی ہے۔

(۲)........... امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ ادھر ادھر سے کھانا ساتھ کھانے والے کو گراں نہیں گزرے گا تو ایسا کرنا جائز ہے ورنہ درست نہیں چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے باب کا عنوان قائم کیا ہے: باب من تتبع حوالی القصعة اذا لم یعرف منه کراهیة۔ اور اس

کے تحت اوپر ذکر کردہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث پیش کی ہے جس میں لوکی کے ٹکڑے تلاش کرنے کا ذکر ہے۔(۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا یہاں مقصود حضرت عکراش رضی اللہ عنہ والی حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرنا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی قسم کا کھانا ہو تو دوسری طرف ہاتھ بڑھانا خلاف ادب ہے وگرنہ نہیں۔(۲) چنانچہ اس حدیث کے ایک راوی ہیں العلاء بن الفضل۔ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ اس حدیث کے روایت کرنے میں متفرد ہیں یعنی صرف وہی روایت کر رہے ہیں۔(۳) ان کے بارے میں ذہبی نے کہا ہے: **صدوق ان شاء اللہ** ۔ لیکن دوسرے اکثر محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا، عباس بن عبد العظیم نے کہا ہے کہ حدیث عکراش اس نے خود وضع کی ہے۔ ابن حبان نے یہ کہا ہے کہ اگر دوسرے ثقہ راوی ان کی موافقت کر رہے ہوں تو ان کی روایت قبول کی جاسکتی ہے اگر متفرد ہو تو اس کی روایت سے استدلال کرنا مجھے پسند نہیں ہے۔(۴)

اسی کے ہم معنی ایک اور حدیث بھی مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **کان اذا اتی بطعام أکل مما یلیہ واذا اتی بالتمر جالت یدہ** ۔ "جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھانا لایا جاتا تو اپنی جانب سے تناول فرماتے اور کھجوریں لائی جاتیں تو آپ کا ہاتھ ادھر ادھر گھومتا۔"(۵) لیکن یہ حدیث بھی انتہائی ضعیف ہے بلکہ اسے موضوع قرار دیا گیا ہے۔(۶)

(۳) .... علامہ کرمانی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تنہا کھانے کی صورت میں دوسری طرف سے کھانے کی گنجائش ہے، کسی کے ساتھ کھانے کی صورت میں خلاف ادب ہے۔ کرمانی نے بنیاد حضرت انس رضی اللہ عنہ والی حدیث کو ہی بنایا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کے ساتھ کھانے میں شریک تھے۔(۷)

(۴) .... امام مالکؒ سے یہ منقول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اہل خانہ اور خدام کے ساتھ کھانا کھا رہا ہو تو دوسری طرف سے کھانا جائز ہے۔(۸) کیونکہ ان کے ساتھ بے تکلفی کی وجہ سے ان پر گرانی کا خطرہ نہیں ہوتا۔

لیکن اگر غور کیا جائے تو درحقیقت ان مذکورہ اقوال میں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں، ساری ہی باتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں، اوپر کی تفصیل سے جو خلاصہ سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر دوسری طرف

---

(۱) صحیح بخاری مع فتح الباری ج۹/ ص ۵۲۴ ...... (۲) حوالہ مذکورہ ...... (۳) جامع ترمذی ...... (۴) میزان الاعتدال ج ۳/ ص ۱۰۴، تہذیب التہذیب ج ۷/ ص ۳،۷، ج ۸/ ص ۱۹۰ ...... (۵) الجامع الصغیر مع شرحہ السراج المنیر ج ۴/ ص ۴،۷ ...... (۶) حوالہ بالا، فیض القدیر سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ ج ۲/ ص ۳۰۵، حدیث نمبر ۹۰۵ ...... (۷) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۲۴ ...... (۸) حوالہ مذکورہ

ہاتھ بڑھانے سے دوسرے مسلمان کی ایذارسانی کا واضح خطرہ ہو یا بچا ہوا کھانا ضائع ہونے کا غالب گمان ہو تو ایسا کرنا درست نہیں، خاص طور پر جبکہ کھانا ایک ہی نوعیت کا ہو، اسی طرح اگر دوسری طرف سے کھانے میں کسی کی حق تلفی کا خطرہ ہو یا مالک کی صریح یا دلالۃً اجازت کے بغیر کھانے کی صورت بنتی ہو تو بھی ایسا کرنا جائز ہے، اگر مذکورہ مفاسد میں سے کوئی مفسدہ لازم نہیں آرہا تو دوسری طرف سے بلا مقصد کھانا ادب اور شائستگی کے خلاف ہے لیکن اگر ایسا کرنے کا کوئی مقصد موجود ہے مثلاً کھانا کئی انواع واقسام کا ہے اور اپنی پسند کی چیز دوسری طرف ہے تو ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

فوائد حدیث......

اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوتے ہیں، مثلاً:

(۱)..........اس سے معلوم ہوا کہ بچوں کی تربیت اور ان کو آداب سکھانے کا اہتمام کرنا چاہئے۔

(۲)..........امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہر حال میں مستحسن ہے حتیٰ کہ کھانے کی حالت میں بھی بشرطیکہ حدود میں رہتے ہوئے، حکمت کے ساتھ، مقتضائے حال کے مطابق ہو۔

(۳)..........اس سے حضرت عمر بن ابی سلمہ رضی اللہ عنہ کی فضیلت بھی سمجھ میں آئی، ایک تو اس لئے کہ حدیث سے معلوم ہوا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر تربیت رہے ہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ صحیح بخاری کی روایت میں حضرت عمر بن ابی سلمہ کا یہ لفظ بھی ہے: **فما زالت تلك طعمتی بعد۔** "اس کے بعد میرا کھانے کا انداز ہمیشہ یہی رہا۔" اس سے کمال اتباع سنت کا اندازہ ہوتا ہے۔

(۴).......... کھانے کے شرکا میں سے اگر کسی کو سنت کا علم نہ ہو اور خلاف سنت کام کر رہا ہو تو اس کو سنت کی تعلیم کر دینا مناسب ہے۔

(۲)-----عن حذیفة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الشیطان یستحل الطعام ان لا یذکر اسم الله علیه۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بے شک کھانے پر اللہ کا ذکر نہ کرنے کی وجہ سے شیطان کھانے کو حلال سمجھ لیتا ہے۔

حاصل حدیث...... حدیث کا حاصل یہ ہے کہ کھانے میں شروع میں یا درمیان میں کسی بھی وقت اللہ کا نام نہ لیا جائے تو شیطان کے لئے کھانے پر اثر انداز ہونے اور کھانے میں شرکت کی گنجائش حاصل ہو جاتی ہے **ونعوذ بالله من شر الشیطان وشرکه۔**

(۳)-----وعن جابر قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اذا دخل الرجل بیته فذکر الله عند دخوله وعند طعامه قال الشیطان: لا مبیت لکم ولاعشاء، واذا دخل ولم یذکر الله عند دخوله قال الشیطان: ادرکتم المبیت واذا لم یذکر الله عند طعامه قال: ادرکتم المبیت والعشاء۔ (رواہ مسلم)

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آدمی اپنے گھر میں داخل ہوتا ہے اور داخل ہوتے ہوئے اور کھانے کے وقت اللہ کا نام لیتا ہے تو شیطان (اپنے ساتھیوں کو) کہتا ہے کہ تمہارے لئے (یہاں) نہ رات رہنے کی جگہ ہے اور نہ رات کا کھانا ہے اور جب آدمی گھر جاتا ہے اور جاتے ہوئے اللہ کا نام نہیں لیتا تو شیطان کہتا ہے کہ تمہیں رات رہنے کی جگہ مل گئی اور جب کھانے کے وقت اللہ کا نام نہ لے تو کہتا ہے کہ تمہیں رات رہنے کی جگہ بھی مل گئی اور کھانا بھی مل گیا۔

شیاطین وجنات کے کھانے پینے کا مطلب:-

گزشتہ حدیث میں آیا تھا کہ اگر کھانے پر اللہ کا نام لیا جائے تو شیطان اسے اپنے لئے حلال سمجھ لیتا ہے جس کا مطلب بظاہر یہی نکلتا ہے کہ وہ ہی کھانے میں شریک ہو جاتا ہے، اس زیر بحث حدیث میں بھی شیاطین کے کھانے پینے کا ذکر ہے، اسی طرح آگے حدیث نمبر ۵ میں بھی آرہا ہے کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا اور پیتا ہے، اسی باب کی حدیث نمبر ۴۳ میں کھانا کھانے کے بعد اسے قے کرنے کا بھی ذکر ہے، ان احادیث سے جو عملی سبق حاصل ہو رہا ہے وہ تو صرف اتنا ہے کہ بغیر ذکر اللہ کے کھانے یا بائیں ہاتھ سے کھانے سے گریز کرنا چاہئے اس لئے کہ ان دونوں کاموں سے شیطانی اثرات شامل ہو کر کھانے میں بے برکتی کا باعث بن جاتے ہیں۔

البتہ حل حدیث کے نقطہ نظر سے یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ جنات کی طرف جو کھانے پینے اور ان جیسے افعال کی نسبت کی گئی ہے اس کا مطلب اور اس کی حقیقت کیا ہے؟

اس میں شارحین حدیث کے مختلف اقوال ہیں: بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ یہاں کھانے پینے کی شیاطین کی طرف نسبت حقیقی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ شیطان کے بائیں ہاتھ سے کھانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ انسانوں کو بہکا کر بائیں ہاتھ سے کھانے پر آمادہ کرتا ہے یا انسانوں کے بائیں ہاتھ سے کھانے پر خوش ہوتا ہے، اسی طرح بسم اللہ نہ پڑھنے کی وجہ سے شیطان کے کھانے میں شریک ہونے یا اس

کے حلال سمجھنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کھانے کی برکت زائل کر دیتا ہے اور قے کرنے سے مراد زائل شدہ برکت کا واپس آجانا ہے۔

لیکن اکثر شارحین حدیث کی رائے یہ ہے کہ یہ احادیث اپنے ظاہر پر محمول ہیں یعنی شیاطین سچ مچ کھاتے اور پیتے ہیں اس لئے کہ شیاطین کا کھانا اور پینا عقلاً ناممکن نہیں ہے اور احادیث میں کھانے اور پینے ہی کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں، انہیں اپنے ظاہری معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی پہنانے کی ضرورت نہیں۔

البتہ یہاں شارحین حدیث نے دو بحثیں اور چھیڑی ہیں، ایک یہ کہ جنات و شیاطین کے کھانے پینے کی صورت اور کیفیت کیا ہوتی ہے، کیا وہ انسانوں کی طرح کھاتے اور پیتے ہیں یا ان کا کھانا پینا محض سونگھنا ہوتا ہے، دونوں ہی قول ہیں، دوسرے یہ کہ تمام جنات و شیاطین کھاتے پیتے ہیں یا ان کی بعض قسمیں ایسا کرتی ہیں، بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ تمام جنات و شیاطین کھاتے اور پیتے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ ان کی مختلف انواع ہیں، بعض بالکل ہوا کی طرح ہوتے ہیں وہ کھاتے پیتے بھی نہیں اور نکاح وغیرہ بھی نہیں کرتے اور بعض قسمیں ایسی ہیں جن کے لئے کھانا پینا اور نکاح و تناسل بہت سے حیوانی لوازم ثابت ہیں لیکن حدیث سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ صرف اتنی ہے کہ یہ کھاتے اور پیتے ہیں، کھانے پینے کی مزید تفصیلات پر عمل موقوف نہیں اس لئے یہاں اس تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

(٤)-----وعن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا اكل احدكم فلياكل بيمينه واذا شرب فليشرب بيمينه۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص کھائے تو اپنے دائیں ہاتھ سے کھائے اور جب پیئے تو اپنے دائیں ہاتھ سے پیئے۔

(٥)-----وعنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ياكلن احدكم بشماله ولا يشربن بها فان الشيطان ياكل بشماله ويشرب بها۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم میں سے کوئی شخص اپنے بائیں ہاتھ سے ہرگز نہ کھائے اور بائیں ہاتھ سے ہرگز نہ پیئے، اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا اور اسی سے پیتا ہے۔

حاصل حدیث ...... اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ بائیں ہاتھ سے کھانا پینا شیطان کا کام ہے لہٰذا بائیں ہاتھ سے کھانا، پینا شیطان کے ساتھ تشبہ ہے، تشبہ بھی اس کے معیوب ہونے کی وجوہ میں سے ایک وجہ ہے۔

(٦)----وعن كعب بن مالك قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياكل بثلاثة اصابع و يلعق يده قبل ان يمسحها ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تین انگلیوں سے کھانا تناول فرماتے تھے اور اپنے ہاتھ کو پونچھنے سے پہلے چاٹ لیا کرتے تھے۔

حاصل حدیث ...... اس حدیث سے کھانے کے دو ادب سمجھ میں آرہے ہیں، ایک یہ کہ کھانا تین انگلیوں سے کھایا جائے، دوسرے یہ کہ کھانے سے فارغ ہو کر ہاتھوں کو دھونے یا صاف کرنے سے پہلے انگلیوں کو چاٹ لیا جائے، ان دونوں کی قدرے تفصیل ذیل میں دی جارہی ہے۔

کھانے میں کتنی انگلیاں استعمال کی جائیں:-

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کھانے کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تین انگلیاں استعمال فرماتے تھے، تین سے زیادہ انگلیاں بلا ضرورت استعمال کرنا اگرچہ جائز ہے، گناہ نہیں لیکن خلاف ادب ضرور ہے اس لئے کہ ایک تو یہ حرص کی علامت ہے، دوسرے اس سے لقمے بھی بڑے بڑے بنیں گے اور تیسرے دیکھنے میں بھی ایسا کرنا بد تہذیبی معلوم ہوتا ہے۔ البتہ اگر کھانے کی نوعیت ایسی ہو کہ لقمہ سنبھالنے کے لئے تین انگلیاں ناکافی ہوں تو چوتھی یا پانچویں انگلی ملا لینا خلاف ادب بھی نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن ابی شیبہ نے زہری سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پانچ انگلیوں سے کھانا تناول فرماتے تھے۔[1]

آپ کا تین یا پانچ انگلیوں سے کھانا مختلف حالات کے اعتبار سے تھا، اگر تین انگلیوں سے لقمہ آسانی سے سنبھالا جاسکتا تو تین انگلیاں استعمال فرماتے ورنہ تین سے زیادہ۔

بلا ضرورت تین سے زیادہ انگلیاں استعمال کرنا تو خلاف ادب ہے ہی، ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تین سے کم انگلیاں استعمال کرنا بھی خلاف ادب ہے۔ طبرانی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک دفعہ میں حضور اقدس ﷺ کے ساتھ ایک باغ میں گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸/ ص ۱۱۱، راجع ایضاً فتح الباری ج ۹/ ص ۵۷۸ ونقل ابن قدامة عن احمد تضعيف هذا الحديث ۔ (المغنی ج ۷/ ص ۱۵) وقال ابن العربي يدل على الاكل بالكف كلهما انه صلى الله عليه وسلم يتعرق العظم وينهش اللحم ولا يمكن ذلك عادة الا بالكف كلهما الخ ۔ (فتح الباری ج ۹/ ص ۵۷۸)

چلتے ہوئے کھجوریں تناول فرمارہے تھے، آپ نے میری طرف مڑکر دیکھا اور فرمایا: **لا تاکل باصبعین فانھا اکلة الشیطان۔** "دو انگلیوں سے مت کھاؤ، اس لئے کہ یہ شیطان کے کھانے کا طریقہ ہے۔" (۱)

اس کی وجہ غالباً یہ ہوگی کہ اس میں تکبر کا شائبہ اور کھانے سے لاپرواہی برتنے کا انداز ہے۔

کھانے کے بعد انگلیاں چاٹنا:-

اس ادب کی اصل وجہ تو وہی ہے جو اگلی حدیث میں صراحتاً آرہی ہے کہ انگلیوں پر کھانے کے جو اجزاء لگے ہوئے ہیں، ہوسکتا ہے کہ انہیں کے اندر برکت ہو، انگلیاں چاٹے بغیر ان اجزاء کو دھوڈالنا یا صاف کرلینا برکت سے محرومی کا ذریعہ ہے، اس کے علاوہ بھی اس میں حکمتیں ہوسکتی ہیں، مثلاً قاضی عیاض نے ایک وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ چاٹے بغیر انگلیاں صاف کرنے میں کھانے کے قلیل اجزاء کی بے قدری اور تحقیر ہے، بعض حضرات نے یہ وجہ بھی بیان فرمائی ہے کہ چاٹے بغیر صاف کرنے کی صورت میں جس رومال یا تولیے وغیرہ سے صاف کرے گا وہ زیادہ خراب ہوگا۔

انگلیاں چاٹنے کی حیثیت:-

ہاتھ صاف کرنے سے پہلے انگلیاں چاٹنے کا امر استحباب کے لئے ہے، وجوب کے لئے نہیں۔

بعض عقل پرستوں کی تردید...... بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کھانے کے بعد انگلیاں چاٹنا ناپسندیدہ ہے، اس لئے کہ یہ ایسا کام ہے جس سے انسان کو گھن آتی ہے، علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے دماغوں اور عقلوں کو ناز و نعمت نے خراب کردیا ہے، انہوں نے یہ نہیں سوچا کہ کھانے کے جو اجزاء چاٹے جارہے ہیں یہ اسی کھانے کا حصہ ہیں جو ابھی مزے لے لے کر کھارہے تھے، زیادہ سے زیادہ یہ لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چاٹنے کے لئے انگلیوں کو ہونٹوں کے اندر لانا پڑے گا، تو اس سے زیادہ تو انگلیاں کلی کرتے وقت دانت صاف کرنے کے لئے بھی انسان منہ میں ڈال لیتا ہے، اس میں کبھی گھن یا بدتہذیبی محسوس نہیں کی گئی (حالانکہ یہ کام اجتماعی کھانوں کے بعد عموماً لوگوں کے سامنے بھی ہوتا ہے) البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ کھانے کے درمیان انگلیاں چاٹنے کو ناپسندیدہ قرار دیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ لعاب دار انگلیاں دوبارہ کھانے میں داخل کرنا پڑیں گی۔ (۲)

---

(۱) مجمع الزوائد ج۵/ص۲۸ وقال الھیثمی: رواہ الطبرانی وفیہ ابن لھیعة وحدیثه حسن وبقیة رجاله رجال الصحیح۔

(۲) فتح الباری ج۹/ص۵۷۸

انگلیاں چاٹنے کی ترتیب:۔

طبرانی نے حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث روایت کی ہے جس سے انگلیاں چاٹنے کی ترتیب بھی معلوم ہوئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ تین انگلیوں سے کھانا تناول فرماتے تھے، یعنی انگوٹھے اور ساتھ والی دو انگلیوں سے اور کھانے کے بعد تینوں انگلیوں کو چاٹ لیا کرتے تھے، پہلے درمیان والی انگلی چاٹتے تھے، پھر اس کے ساتھ والی یعنی شہادت کی انگلی اور سب سے آخر میں انگوٹھا۔(۱)

فوائد حدیث......

(۱)..........اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کھانے سے فارغ ہونے کے بعد ہاتھ دھونا ضروری نہیں، انگلیاں چاٹ کر ہاتھوں کو کسی چیز سے پونچھ لینا بھی درست ہے، اگرچہ ہاتھ دھولینا مستحب ہے بالخصوص جبکہ چکناہٹ والی چیز کھا کر سونے کا ارادہ ہو۔

(۲)..........انسان کو برکت کا حریص ہونا چاہئے، جہاں سے بھی برکت حاصل ہونے کا امکان ہو، اس کے حصول کی کوشش کرے۔

(۳)..........اللہ تعالیٰ کی معمولی سی نظر آنے والی نعمت کی ناقدری نہیں کرنی چاہئے۔ انگلیوں پر لگے ہوئے کھانے کے اجزاء بظاہر معمولی نظر آتے ہیں، ان کی بھی قدردانی کا حکم ہے، اس معاملے میں بعض بزرگوں سے بہت زیادہ اہتمام منقول ہے، شیخ القراء شاطبی وقت حضرت مولانا قاری فتح محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ وہ کھانے کے بعد کلی کرنے سے پہلے ایک گھونٹ منہ میں ڈال کر اور اسے حرکت دے کر پی لیتے تھے تاکہ کھانے کے ذرات باہر نہ گریں اور ضائع نہ ہوں۔

(۷) -----عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر بلعق الاصابع والصحفة وقال: انکم لا تدرون فی ایة البرکة۔ (رواہ مسلم)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلیوں اور رکابی کو چاٹنے کا حکم فرمایا اور یہ ارشاد فرمایا کہ تمہیں معلوم نہیں کہ کونسے لقمے میں برکت ہوگی۔

قولہ: ایة البرکة، المضاف الیہ محذوف ای ایة اکلة او ایة لقمة وفی صحیح مسلم ایہ البرکة ای ای طعامہ کما وقع مصرحًا فی بعض روایات مسلم۔ تکملة فتح الملھم ج ٤/ص ٤

(۱) فتح الباری ج۹/ص ۵۷۹، مجمع الزوائد ج ۵/ص ۳۱

حاصل حدیث...... اس حدیث سے کھانے کا ایک نیا ادب یہ معلوم ہوا کہ کھانے سے فارغ ہونے کے بعد برتن کو بھی چاٹ لینا چاہئے یعنی کھانے کے تھوڑے سے اجزاء جو برتن میں بچ گئے ہوں انہیں بھی اکٹھا کر کے کھالیا جائے، مقصد اس کا بھی کھانے کے اجزاء کو بے قدری اور ضیاع سے بچانا اور برکت کا حاصل کرنا ہے۔ اسی باب کی حدیث نمبر ۵۵ میں آرہا ہے کہ جو شخص کھانے کے بعد برتن کو چاٹ لیتا ہے، برتن اس کے لئے دعائے مغفرت کرتا ہے، اسی جیسا مضمون اس باب کی سب سے آخری حدیث میں بھی آرہا ہے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حدیث میں برتن صاف کرنے کا حکم ہے، برتن میں موجود کھانا ختم کرنے کا نہیں، یعنی یہ حدیث اس صورت کے متعلق ہے جبکہ کھانا کھایا جاچکا ہے برتن کے ساتھ لگے ہوئے چند اجزاء باقی ہیں، اب ظاہر ہے کہ اگر انہیں صاف نہیں کرے گا تو یہ اجزاء دھل کر نالیوں میں بہہ جائیں گے۔ اگر برتن میں کھانا معتد بہ مقدار میں بچا ہوا ہے جو سنبھال کر رکھا اور کسی دوسرے مصرف میں استعمال کیا جاسکتا ہے یا اس کو ختم کرنے کی صورت میں طبیعت پر بار ہونے کا خطرہ ہے تو اس کے متعلق یہ حدیث نہیں ہے، اسی طرح اگر کھانے کے بچے ہوئے قلیل اجزاء طبیعت کے ناموافق ہیں مثلاً کھانے میں چکنائی زیادہ تھی جو آخر میں ایک طرف بچالی گئی ہے جو اس کے لئے ناموافق ہے تو اسے صاف کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔

اس حدیث کا ایک منشا چونکہ کھانے کو ضیاع سے بچانا بھی ہے اس لئے کسی برتن سے پلیٹ وغیرہ میں کھانا نکالتے وقت اس کا خیال رکھا جائے کہ اتنا ہی کھانا نکالا جائے جسے کھائے جانے کی توقع ہو۔

اوپر ذکر کردہ تفصیل سے ایک اور سوال کا جواب بھی سمجھ میں آگیا، وہ یہ کہ برتن صاف کرنے کا حکم اور وہ بھی یہ کہہ کر کہ برتن میں بچے ہوئے کھانے کے اندر برکت ہے بظاہر زیادہ کھانے کی ترغیب ہے حالانکہ زیادہ کھانا شرعاً پسندیدہ نہیں، اس کا جواب یہی ہے کہ اوپر کہا جاچکا ہے کہ یہ حدیث اس صورت میں ہے جبکہ کھانا ختم ہوچکا ہو، صرف معمولی سے اجزاء برتن میں لگے ہوئے رہ گئے ہیں، ظاہر ہے کہ انہیں کھالینا کثرت اکل میں داخل نہیں، اگر زیادہ مقدار میں کھانا بچا ہوا ہے تو اگرچہ اس میں بھی برکت کا احتمال ہے لیکن یہ برکت دوسرے وقت میں یا دوسرے شخص کے استعمال میں بھی آسکتی ہے۔

(۸) ----- عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: اذا اکل احدکم فلا یمسح یده حتی یلعقها او یلعقها۔ (متفق علیه)

ترجمہ...... حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص کھانا کھائے تو اپنے ہاتھ

اس وقت تک نہ پونچھے جب تک کہ اسے چاٹ نہ لے یا چٹوا نہ لے۔

تشریح حدیث...... اس حدیث میں کھانے کے بعد انگلیاں چاٹنے کے علاوہ چٹوانے کا بھی ذکر ہے، دوسرے شخص کو چٹوانا اس وقت ہے جبکہ یہ یقین ہو کہ وہ اس میں گھن محسوس نہیں کرے گا بلکہ باعث برکت و مسرت خیال کرے گا جیسا کہ اپنا مرید یا شاگرد وغیرہ یا جس شخص کو بھی اس کے ساتھ محبت کا گہرا تعلق ہو مثلاً بیوی۔

(۹) ----- وعن جابر قال سمعت النبی ﷺ یقول ان الشیطان یحضر احدکم عند کل شئی من شانہ حتی یحضرہ عند طعامہ فاذا سقطت من احدکم اللقمۃ فلیمط ماکان بھا من اذی ثم لیاکلھا ولا یدعھا للشیطان فاذا فرغ فلیلعق اصابعہ فانہ لا یدری فی ای طعامہ یکون البرکۃ۔ (رواہ مسلم)

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ شیطان تمہارے ہر کام کے وقت موجود ہوتا ہے حتیٰ کہ انسان کے کھانے کے وقت بھی انسان کے پاس موجود ہوتا ہے لہٰذا جب تم میں سے کسی شخص سے لقمہ گر جائے تو اس پر جو ناپسندیدہ چیز لگ گئی ہے اسے دور کرلے اور اسے کھالے اور اسے شیطان کے لئے نہ چھوڑے اور جب کھانے سے فارغ ہو تو اپنی انگلیاں چاٹ لے اس لئے کہ اسے معلوم نہیں کہ اس کے کھانے کے کون سے حصہ میں برکت ہوگی۔

تشریح حدیث...... عبادات کے اندر شیطان کی رخنہ اندازی اور اس سے بچنے کی فکر تو عموماً کی ہی جاتی ہے اس لئے کہ اس کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ یہ بندگی، اپنے مولیٰ کی طرف توجہ اور اس کی رضا و خوشنودی سمیٹنے کا وقت ہے لیکن اسلام چونکہ ایسا دین ہے جس کا تعلق ہر شعبہ زندگی کے ساتھ ہے اور مومن کامل کی شان یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر لمحہ زندگی اور اپنے ہر کام کو قرب الٰہی میں ترقی کا ذریعہ بناتا ہے اس لئے اسے صرف عبادات ہی میں نہیں بلکہ تمام معمولات زندگی میں بھی شیطانی اغواء اور اس کے اثرات بد سے محفوظ رہنے کا اہتمام کرنا چاہئے، یہی اصول اس حدیث کے اندر سکھانا مقصود ہے۔

گرا ہوا لقمہ اٹھا کر کھانا:-

اس اصول کے انطباق کے لئے یہاں کھانے کو بطور مثال ذکر کیا گیا ہے اور اس میں شیطانی اثرات

سے حفاظت کا ایک طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ جو لقمہ گر جائے اسے صاف کر کے کھالیا جائے، یہ رزق کی قدر اور اللہ تعالیٰ کی نعمت پر شکر کا عملی مظاہرہ ہے جبکہ شیطان کا ایک بڑا وصف ناشکری ہے: وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوْرًا۔ اس لئے شکر اس کی دخل اندازی کے آگے ایک بڑی رکاوٹ بن جاتا ہے۔(۱)

یہ ادب اس صورت میں ہے جبکہ لقمہ پاک جگہ پر گرا ہو، اگر لقمہ ناپاک جگہ پر گرا اور ناپاکی اس انداز سے لقمے کے ساتھ خلط ملط ہوگئی کہ اسے الگ کرنا مشکل ہوگیا تو اسے اٹھا کر کھانا جائز نہیں ہے، اگر ناپاکی تو الگ کی جاسکتی ہے لیکن باقی بچا ہوا لقمہ کھانے سے گھن آتی ہے یا وہ لقمہ کسی پاک لیکن قابل نفرت چیز کے ساتھ مل گیا جس کی وجہ سے اسے کھانا مشکل معلوم ہوتا ہے، اس کے نہ کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں۔

(۱۰)-----وعن ابی جحیفة رضی اللہ عنه قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: لآ اکل متکئًا۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ...... حضرت ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں ٹیک لگا کر کھانا نہیں کھاتا۔

حضور اقدس کے ٹیک لگا کر نہ کھانے کی وجہ:-

اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے اپنے بارے میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ میں ٹیک لگا کر کھانا نہیں کھاتا، اس کی وجہ کے سلسلے میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ روایت نقل فرمائی ہے کہ ایک دفعہ حضور اقدس ﷺ کے پاس ایک فرشتہ آیا جو اس سے پہلے آپ کی خدمت میں حاضر نہیں ہوا تھا، اس نے آکر کہا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ آپ عبد اور نبی بن جائیں یعنی نبوت کے ساتھ ساتھ آپ پر عبدیت اور بندگی کا غلبہ ہو یا بادشاہ اور نبی بن جائیں، حضور اقدس ﷺ نے جبرئیل امین کی طرف اس انداز سے دیکھا جیسا کہ آپ ان سے مشورہ طلب کر رہے ہوں، جبرئیل نے اشارے سے کہا کہ تواضع اختیار کیجئے، چنانچہ آپ نے بندگی والے نبی بننے کو ترجیح دی، اس کے بعد کبھی آپ نے ٹیک لگا کر کھانا نہیں کھایا۔(۲)

بعض روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹیک لگا کر ایک دفعہ کھایا ہے جسے دیکھ کر جبریل علیہ السلام نے آپ کو منع کر دیا، اس کے بعد آپ نے کبھی ٹیک لگا کر نہیں کھایا، مجاہد کی

(۱) مزید دیکھئے! "اسلام کا فلسفہ آداب" کے عنوان کے تحت نمبر ۳

(۲) قال الحافظ: هذا مرسل او معضل وقد وصله النسائی من طریق الزبیدی عن الزهری عن محمد بن عبد اللہ بن عباس قال: کان ابن عباس یحدث فذکر نحوه۔ (فتح الباری ج۹/ ص۵۴۱)

ایک مرسل روایت میں آتا ہے کہ آپ نے کھانے کے دوران ٹیک لگانے والی ہیئت کو جب ترک فرمایا تو یہ بھی فرمایا: اللّٰهم انی عبدك ورسولك ۔(۱)

کیا یہ ادب حضور اقدس ﷺ کے ساتھ خاص ہے؟

ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت ﷺ کے کھانے کے دوران ٹیک نہ لگانے کا باعث عبدیت و تواضع کا وہ اعلیٰ مقام ہے جو آپ کو عطا کیا گیا تھا، نیز اس حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے صرف اپنی ذات کے بارے میں بیان فرمایا ہے کہ میں ٹیک لگا کر نہیں کھاتا، ان امور کے پیش نظر بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ یہ ادب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ حضور اقدس ﷺ جس خاص مقام عبدیت کا حق ادا کرنے کے لئے ٹیک لگانے سے گریز فرماتے تھے وہ تو کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکتا لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کی اتباع ایک امتی کے لئے بذات خود سعادت ہے نیز ٹیک لگا کر کھانا تواضع کے خلاف ہے اور تواضع کا حکم امتیوں کے لئے بھی ہے، اس لئے یہ ادب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے ابن عدی نے سند ضعیف کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کے وقت بائیں ہاتھ پر ٹیک لگانے سے منع فرمایا ہے البتہ یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس ادب کی جو اہمیت و تاکید حضور اقدس ﷺ کے لئے تھی وہ دوسروں کے لئے نہیں ہو سکتی۔

متکئاً کھانے کا مطلب:-

اتکاء کا معروف معنی ٹیک لگانا ہی ہے یعنی جسم کو کسی جانب جھکا کر کسی چیز کا سہارا لینا، ابن الجوزی وغیرہ نے یہاں حدیث میں بھی یہی معنی مراد لیا ہے، امام مالک رحمہ اللہ کی کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔(۱) لیکن علامہ خطابی رحمہ اللہ نے اس کی تردید کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ یہاں اتکاء سے مراد ہے زمین یا کسی بھی چیز پر اچھی طرح جم کر بیٹھ جانا جس سے یہ اندازہ ہو کہ یہ شخص خوب ڈٹ کر کھانا چاہتا ہے، اس میں چونکہ کثرت اکل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس لئے یہ ناپسندیدہ ہے، اس لئے آدمی کو کھانے کے لئے اس انداز سے بیٹھنا چاہئے جس سے یہ لگے کہ یہ شخص ابھی اٹھنے والا ہے۔

لیکن پیچھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیک لگا کر نہ کھانے کی وجہ کے تحت جو احادیث گزری

(۱) حوالہ بالا......(۲) فتح الباری ج۹/ ص۵۴۱

ہیں ان سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اس ادب کا منشاء قلت طعام نہیں بلکہ تواضع ہے اور ظاہر ہے کہ اتکاء (ٹیک لگانا) تواضع کے منافی تب ہوگا جبکہ پہلا معنی مراد لیا جائے، اگر اس ادب کا منشاء قلت اکل ہوتا تو دوسرا معنی مراد لیا جا سکتا تھا، اس لئے یہاں پہلا معنی ہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

ٹیک لگا کر کھانے کا حکم:-

یہ بات تو واضح ہے کہ کسی عذر یا ضرورت کی وجہ سے ٹیک لگا کر کھانے میں کوئی حرج نہیں، بلا عذر اور بلا ضرورت ٹیک لگانے کا کیا حکم ہے، اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس سے گریز فرماتے تھے اور ضعیف حدیث کے مطابق آپ نے امت کو بھی اس سے منع فرمایا ہے، دوسری طرف بعض صحابہ و تابعین سے ایسے آثار بھی مروی ہیں جن سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، عطا فرماتے ہیں کہ ہم ٹیک لگا کر کھا لیا کرتے تھے، حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کے مد مقابل لشکر میں ایک دفعہ ایک بڑا مضبوط اور بہادر شخص تھا جسے "ہزار مرد" کہا جاتا تھا یعنی وہ ایک شخص ہزار کے برابر تھا، حضرت خالد بن الولید بھی سیف من سیوف اللہ (اللہ کی تلواروں میں سے ایک تلوار) تھے، آپ نے اسے قتل کیا اور قتل سے فارغ ہو کر کھانا منگوایا اور اس کی لاش کے ساتھ ٹیک لگا کر کھانا کھایا، حضرت عبداللہ بن عباس، عبیدۃ سلمانی اور ابن سیرین سے بھی ٹیک لگا کر کھانا ثابت ہے۔(۱) حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابہ و تابعین ٹیک لگا کر کھانے کو ناپسند کرتے تھے تاکہ ان کے پیٹ بڑے نہ ہو جائیں۔(۲) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ٹیک لگا کر کھانے میں طبی کراہت ہے، شرعی نہیں۔

دونوں طرف کی روایات کو جمع کرتے ہوئے بعض حضرات نے تو یہ فرمایا ہے کہ ٹیک نہ لگانے کا حکم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے لیکن پہلے گزر چکا ہے کہ اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے، بعض حضرات نے صحابہ و تابعین کے عمل کو ضرورت پر محمول کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان آثار کو ضرورت پر محمول کرنا مشکل ہے۔(۳) اس لئے صحیح یہ ہے کہ ٹیک لگا کر کھانا جائز تو ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یعنی ادب کا مقتضا یہی ہے کہ ٹیک لگانے سے بچا جائے۔

یہ ادب کس صورت میں ہے؟

امام غزالی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ ادب ان چیزوں کے بارے میں ہے جنہیں باقاعدہ کھانے کے

(۱) یہ تمام آثار مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸/ ص ۱۲۵، ۱۲۶ سے لئے گئے ہیں۔ ..... (۲) حوالہ بالا ..... (۳) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۴۲

طور پر کھایا جاتا ہے، وہ چیزیں جنہیں باقاعدہ کھانا سمجھ کر نہیں کھایا جاتا، چلتے پھرتے بھی انہیں چبایا اور کھایا جاتا ہے جیسے دانے وغیرہ اسی طرح ثافی، پان وغیرہ انہیں ٹیک لگا کر کھانے میں کوئی حرج نہیں چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے لیٹ کر کیک کھانا منقول ہے۔(۱)

کھانے کے وقت بیٹھنے کی ہیئت کیا ہو؟

کھانا کھاتے وقت کسی خاص ہیئت کی شریعت نے تعیین نہیں کی، بس اتنا حکم ہے کہ ٹیک لگانے سے بچا جائے، تواضع اختیار کی جائے، اجتماعی کھانے میں زیادہ آدمی ہونے کی صورت میں اس انداز سے بیٹھا جائے کہ دوسروں کے لئے گنجائش نکل آئے ان امور کی رعایت رکھتے ہوئے جو بھی ہیئت بیٹھنے کی اختیار کر لی جائے درست ہے، بعض بزرگوں نے بیٹھنے کے چند طریقوں کا ذکر کیا ہے مثلاً دونوں گھٹنوں کے بل بیٹھنے یا دایاں پاؤں کھڑا کر کے بائیں پاؤں پر بیٹھے۔(۲) اس کا مقصد بھی بطور مثال چند طریقوں کی راہنمائی کرنا ہے، بیٹھنے کے مسنون یا جائز طریقوں کا ان میں انحصار بیان کرنا نہیں ہے۔

ہمارے ہاں بعض لوگ چوکڑی مار کر کھانے کو مکروہ سمجھتے ہیں بلکہ بعض اوقات اس پر شدید انکار بھی کیا جاتا ہے، یہ درست نہیں اس لئے کہ عام مجالس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی آلتی پالتی مار کر (چوکڑی مار کر) بیٹھا کرتے تھے حالانکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ارشاد ہے:

آکل کما یاکل العبد و اجلس کما یجلس العبد۔(۳)

ترجمہ ...... میں ایسے ہی کھاتا ہوں جیسے ایک بندہ کھاتا ہے اور ایسے بیٹھتا ہوں جیسے ایک بندہ بیٹھتا ہے۔

معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تربع (چوکڑی مارنا) کو عبدیت کے منافی نہیں سمجھا، اس کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر عذر کے بیٹھ کر نفل پڑھ رہا ہو تو حنفیہ کے ہاں معروف تو یہی ہے کہ قرأت کے لئے بھی تشہد کے انداز سے بیٹھے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ آلتی پالتی مار کر بیٹھے۔(۴) اس سے بھی معلوم ہوا کہ بیٹھنے کی یہ حالت عبدیت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کھانے کے وقت اس انداز سے بیٹھنے میں بھی کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا۔

البتہ علامہ خطابی رحمہ اللہ نے اتکاء کی جو تفسیر فرمائی ہے، آلتی پالتی مارنا اس کے خلاف ضرور ہے لیکن پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ یہ بات تب درست ہوتی جبکہ اس حدیث کا منشاء قلت اکل ہوتا جبکہ مجموعہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا منشاء تواضع اور عبدیت ہے البتہ اگر کوئی شخص آداب غیر منصوصہ کے

(۱) دیکھئے! احیاء علوم الدین مع اتحاف السادۃ المتقین ج ۵ / ص ۲۱۵ ...... (۲) فتح الباری ...... (۳) مشکوۃ ص ۵۲۱ ...... (۴) طحطاوی علی المراقی ص ۲۲۰

قبیل سے سمجھتے ہوئے اس طرح بیٹھنے سے بھی گریز کرے تو کوئی حرج کی بات نہیں لیکن اس طرح بیٹھنے والوں پر انکار کرنا یا ان کے فعل کو خلاف ادب قرار دینا درست نہیں۔

(۱۱) ----- عن قتادة عن انس، قال: ما اكل النبی صلی الله عليه وسلم على خوان ولا فی سكرجة ولا خبز لـه مرقق قيل لقتادة: على ما ياكلون قال: على السفر۔ (رواه البخاری)

ترجمہ ...... حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی خوان (میز یا تپائی) پر کھانا نہیں کھایا، نہ ہی کبھی چھوٹی چھوٹی رکابیوں میں کھایا اور نہ ہی آپ کے لئے کبھی چپاتی پکائی گئی، قتادہ سے پوچھا گیا کہ وہ کس چیز پر رکھ کے کھانا کھاتے تھے انہوں نے کہا دستر خواں پر۔[1]

حل الفاظ ......

خِوَان ...... تپائی اور میز وغیرہ جس پر کھانا رکھ کر کھایا جائے تاکہ کھانا اونچا ہو جائے اور بار بار جھکنا نہ پڑے، اسی کو عربی زبان میں "مائدة" بھی کہہ دیا جاتا ہے، بعض اوقات دونوں لفظوں کے استعمال میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اگر اس کے اوپر کھانا رکھا ہوا ہو تو اسے خوان کہہ دیا جاتا ہے اور اگر کھانا نہ ہو تو مائدہ کہہ دیا جاتا ہے۔

سُكُرُجَه ...... فارسی زبان سے عربی میں منتقل ہوا ہے، اس کا اصل معنی ہے وہ برتن جس میں سرکہ ڈال کر پیش کیا جائے، عموماً اس سے مراد چھوٹی چھوٹی رکابیاں اور پیالیاں ہوتی ہیں جن میں چٹنیاں وغیرہ ڈال کر پیش کی جاتی ہیں۔

---

(۲) اما الخوان فالمشهور فيه كسر المعجمة ويجوز ضمها وفيه لغة ثالثة اخوان بكسر الهمزة وسكون الخاء وسئل ثعلب: هل يسمى الخوان لانه يتخون ما عليه ای ينتقص؟ فقال: ما يبعد قال الجواليقی: والصحيح انه اعجمی معروف، ويجمع على اخونة فی القلة وخون مضموم الاول فی الكثرة وقال غيره: الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام۔

سكرجة بضم السين والكاف والراء الثقيلة بعد ها جيم مفتوحة .... ونقل عن ابن مكی انه صوب فتح الراء وبهذا جزم التوربشتی لانه فارسی معرب والراء فی الاصل مفتوحة ولا حجة فی ذلك لان الاسم الاعجمی اذا نطقت به العرب لم تبقه على اصله غالبًا .... قال ابن مكی هی صحاف صغار يوكل فيها ومنها الكبير والصغير فالكبيرة تحمل قدرست اواق وقيل ما بين ثلثی اوقية الى اوقية۔

السفر جمع سفرة اصلها الطعام الذی يتخذه المسافر واكثر ما يصنع فی جلد فنقل اسم الطعام الى ما يوضع فيه كما سميت الزاد راوية۔ (فتح الباری ج۹/ص ۵۳۲،بتغير و حذف)

مرقق ...... نرم اور پتلی روٹی جو اچھی طرح چھنے ہوئے آٹے یا میدے سے تیار کی جاتی ہے۔

تشریح حدیث ...... اس حدیث کا اصل مقصد تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا زہد و قناعت اور آپ کی زندگی کی سادگی کو بیان کرنا اور یہ بتلانا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کس طرح زندگی کا بیشتر حصہ فقر و فاقہ میں گزارا، اسی سلسلے میں اگلی اور اس سے پیوستہ حدیث آرہی ہے۔ اس موضوع کی پوری تفصیل انشاء اللہ کتاب الرقاق میں آئے گی، یہاں اتنا اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فقر اختیاری تھا، اگر آپ چاہتے تو بہت زیادہ مال و دولت سمیٹ کر شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ والی زندگی بھی گزار سکتے تھے، آپ کو اختیار دیا گیا تھا کہ آپ چاہیں تو احد پہاڑ کو آپ کے لئے سونا بنا دیا جائے لیکن آپ نے بے شمار حکمتوں کی وجہ سے یہ پیش کش قبول نہیں فرمائی۔

ان چیزوں کے استعمال نہ کرنے کی وجہ:-

حدیث میں تین چیزوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ حضور ﷺ نے انہیں استعمال نہیں فرمایا، اس کی اصل وجہ تو یہی ہے کہ آپ نے اپنے لئے چونکہ زہد و قناعت اور سادگی والی زندگی کو کئی حکمتوں کے پیش نظر اختیار فرما لیا تھا اسی لئے جو مال و دولت آپ کو ملتا، اسے بھی جلدی ہی اللہ کے راستے میں لٹا دیتے، یہی حال امہات المؤمنین کا رہا، اس لئے اس قسم کے تکلفات کی عموماً گنجائش ہی نہیں ہوتی تھی البتہ شارحین حدیث نے خوان اور سکرجہ کے عدم استعمال کی بعض وجوہ ذکر کی ہیں، مثلاً "خوان" (میز یا تپائی) کے استعمال نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ذکر کی گئی ہے کہ اس کا منشاء بسا اوقات تکبر ہوتا ہے کہ کھانا اونچا کر لیا جائے تاکہ بار بار سر جھکانا نہ پڑے (اگرچہ کھانا اونچا کرنے کا مقصد لقمہ حاصل کرنے میں سہولت بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ عنقریب امام غزالیؒ کی عبارت میں آئے گا) اور حضور ﷺ نے کھانے پینے کے انداز میں تواضع و عبدیت کا خصوصی اہتمام فرمایا ہوا تھا اس لئے آپ ایسی چیز سے بھی گریز فرماتے تھے جس میں تواضع اور عبدیت کے اندر کمی کا شائبہ بھی ہو۔

خوان کو استعمال نہ کرنے کی ایک بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ اس زمانے میں عربوں میں مروج نہیں تھا اس لئے بسہولت دستیاب بھی نہیں ہوتا ہوگا، چنانچہ قرطبی رحمہ اللہ نقل فرماتے ہیں:

هو شئي محدث فعلته الاعاجم وما كانت العرب لتمتهنها ـ(۱)

ترجمہ ...... یہ ایک نئی چیز ہے جسے عجمی لوگ استعمال کیا کرتے تھے، عرب ایسے نہیں تھے کہ اسے استعمال کرتے۔

---

(۱) تفسیر قرطبی ج ٦/ ص ۳۷۳

اسی طرح قرطبی نے حسن بصری کا قول نقل کیا ہے: **الاکل علی الخوان فعل الملوك وعلی المندیل فعل العجم وعلی السفرة فعل العرب وهو السنة۔** ”خوان پر کھانا بادشاہوں کا طریقہ ہے، رومال پر کھانا عجمیوں کا اور سفرہ (چمڑے وغیرہ کا دستر خوان) پر کھانا عربوں کا طریقہ ہے اور سنت بھی یہی ہے۔“ (۱)

سکرجہ (چھوٹی رکابیاں) استعمال نہ کرنے کی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے درج ذیل وجوہ ذکر کی ہیں:

(۱)......... اس زمانے میں یہ عربوں میں بنتی اور مروج نہیں تھیں، گویا بسہولت میسر نہیں ہوتی تھیں۔

(۲)......... اس زمانے میں ایک ہی بڑے برتن میں مل کر کھانے کا رواج تھا، چھوٹے چھوٹے برتنوں کا استعمال اس کے خلاف تھا۔

(۳)......... سکرجہ کا استعمال اسی زمانے میں جہاں ہوتا تھا عموماً جوارشات اور چٹنیوں کے لئے ہوتا تھا تاکہ کھانا ہضم کرنے میں سہولت ہو، یہاں اتنا کھایا ہی نہیں جاتا تھا کہ اسے ہضم کرنے کے لئے یہ پاپڑ بیلنے پڑیں بلکہ تھوڑی سی بھوک رکھ کر ہاتھ کھینچ لئے جاتے تھے۔ (۲)

ان تینوں باتوں کا حاصل بھی رواج اور ضرورت نہ ہونا ہے۔

کسی چیز کو حضور اقدس ﷺ کا استعمال نہ کرنا:۔

احادیث میں متعدد اشیاء کے بارے میں آرہا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے انہیں استعمال نہیں فرمایا، کسی چیز کے بارے میں محض اتنی بات دیکھ کر کہ آنحضرت ﷺ نے اسے استعمال نہیں فرمایا اس کے ناجائز، مکروہ یا خلاف سنت ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس کے لئے اول تو یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ وہ کام اس زمانے میں مروج تھا یا وہ چیز اس علاقے میں عام مہیا ہو جاتی تھی یا نہیں۔ اگر وہ چیز اس زمانے میں دستیاب تھی یا وہ کام اس وقت مروج تھا، اس کے باوجود حضور اقدس ﷺ نے اسے استعمال یا اختیار نہیں فرمایا تو دیکھا جائے گا کہ آپ کے اس ترک کی وجہ کیا ہے، اگر ترک کی وجہ یہ تھی کہ اس میں کوئی شرعی قباحت پائی جاتی تھی تو اس قباحت کے مطابق اسے ناجائز مکروہ یا خلاف اولیٰ کہا جائے گا، اگر اس میں کسی شرعی قباحت کا پایا جانا واضح طور پر ثابت نہ ہو تو محض آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ سے اسے ناجائز، مکروہ اور خلاف اولیٰ وغیرہ نہیں کہہ سکتے۔ **الا ان تکون دواعی استعماله متوفرة فیقال: انه لو کان مباحا لفعله النبی صلی الله علیه وسلم ولو مرة بیانا للجواز۔** اس لئے کہ آپ کے ترک کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں مثلاً کوئی ایسی وجہ ہو جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی خاص ہو جیسے آپ نے کچا پیاز یا لہسن نہیں کھایا اس وجہ سے کہ آپ ہر وقت وحی کے

(۱) ایضاً ج ۶ / ص ۳۷۴ ......(۲) فتح الباری ج ۹ / ص ۵۳۲

لئے تیار رہتے تھے، یا وہ چیز آپ کو طبعی طور پر اچھی نہ لگتی ہو جیسا کہ اسی باب کی حدیث نمبر ۱۴ سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کو اگر کوئی چیز اچھی نہیں لگتی تھی تو اسے چھوڑ دیتے تھے لیکن اس میں عیب نہیں نکالتے تھے، یا ہو سکتا ہے کہ آپ نے اسے سادگی، زہد و قناعت یا تنگدستی کی وجہ سے چھوڑا ہو جیسے آپ کا چپاتی نہ کھانا، یا جو کا آٹا بھی بغیر چھاننے کے استعمال فرمانا، اسی طرح کی بے شمار وجوہ ہو سکتی ہیں۔

اگر وہ چیز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عام پائی ہی نہ جاتی تھی تو اس کا عدم استعمال تو کسی طرح بھی اس کے ناجائز، مکروہ، خلاف اولیٰ یا خلاف سنت ہونے کی دلیل نہیں، البتہ اس چیز پر دوسرے دلائل شرعیہ کی روشنی میں غور کیا جائے گا، اگر اس سے شریعت کے مقاصد میں سے کوئی مقصد حاصل ہو رہا ہے تو وہ چیز مستحسن ہوگی جیسے کھانے کے بعد ہاتھ دھوتے ہوئے اشنان (صابن) استعمال کرنا (جس کا ذکر آگے امام غزالی کی عبارت میں آرہا ہے) اور اگر اس میں کوئی قابل ذکر مفسدہ شرعیہ لازم آرہا ہے تو اس سے منع کیا جائے گا اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی جا رہی تو عام جائز کام ہوگا۔

ہم نے جو اوپر عرض کیا کہ محض یہ دیکھ کر کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں چیز کو استعمال نہیں کیا، اس کے مکروہ ہونے کا فیصلہ کر دینا درست نہیں، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ یہاں حضرت انس رضی اللہ عنہ نقل فرما رہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی خوان پر کھانا نہیں کھایا لیکن ابن ماجہ میں ہے کہ قتادہ فرماتے ہیں کہ ہم حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس جاتے تو ان کا خباز (روٹیاں پکانے والا) کھڑا روٹیاں پکا رہا ہوتا اور آپ کا خوان رکھا ہوا ہوتا تھا یعنی کھانے کے لئے۔[1]

یہاں خود حضرت انسؓ سے خوان کا استعمال ثابت ہو رہا ہے۔ اسی طرح یہاں حضرت انسؓ فرما رہے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے کبھی چپاتی نہیں تناول فرمائی، اسی باب کی حدیث نمبر ۱۳ میں حضرت سہلؓ فرماتے ہیں کہ آپ نے کبھی چھنا ہوا آٹا استعمال نہیں فرمایا، حضرت انسؓ آپ کے ہر وقت ساتھ رہنے والے خادم تھے، انہیں بھی اس صورت حال کا ضرور علم ہوگا، اس کے باوجود طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ کا باورچی آپ کے لئے میدے کو گھی میں گوندھ کر اس کی روٹی تیار کیا کرتا تھا۔[2] معلوم ہوا کہ حضرت انسؓ نے حضور اقدس ﷺ کے ان چیزوں کے عدم استعمال کو کراہت کی دلیل نہیں سمجھا۔

یہاں امام غزالی رحمہ اللہ کی ایک عبارت کا اقتباس نقل کر دینا مفید معلوم ہوتا ہے، یہ اقتباس اگرچہ طویل ہے لیکن انشاء اللہ بصیرت کا باعث ہوگا، امام غزالی رحمہ اللہ نے پہلے تو بعض بزرگوں کا قول نقل کیا ہے کہ چار چیزیں نئی ایجاد شدہ ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھیں، میز یا تپائی، آٹا

---

(۱) سنن ابن ماجہ ص ۲۴۷..... (۲) فتح الباری ج ۹ / ص ۵۳۱

چھاننے کی چھلنی، اشنان (صابن) اور پیٹ بھر کر کھانا، اس کے بعد فرماتے ہیں:

واعلم انا وان قلنا الاكل على السفرة اولى فلسنا نقول الاكل على المائدة منهى عنه نهى كراهة او تحريم اذ لم يثبت فيه نهى وما يقال: انه ابدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فليس كل ما ابدع منهيا بل المنهى بدعة تضاد سنة ثابتة وتدفع امرا من الشرع مع بقاء علته بل الابداع قد يجب فى بعض الاحوال اذا تغيرت الاسباب وليس فى المائدة الارفع الطعام عن الارض لتيسير الاكل وامثال ذلك مما لا كراهة فيه والاربع التى جمعت فى انها مبدعة ليست متساوية بل الاشنان حسن لما فيه من النظافة والاشنان اتم فى التنظيف وكانوا لا يستعملونه لانه ربما كان لا يعتاد عندهم اولا يتيسرأ وكانوا مشغولين باموراهم من المبالغة فى النظافة فقد كانوا لا يغسلون اليد ايضا وكان مناد يلهم أخمص اقدامهم وذلك لا يمنع كون الغسل مستحبا واما المنخل فالمقصود منه تطييب الطعام وذلك مباح مالم ينته الى النغم المفرط واما المائدة فتيسير للاكل وهو ايضا مباح ما لم ينته الى الكبر التعاظم۔

عبارت کا حاصل یہ ہے:

"یہ خیال رہے کہ اگرچہ ہم نے یہ کہا ہے کہ دستر خوان پر کھانا زیادہ بہتر ہے لیکن ہم یہ نہیں کہتے کہ میز وغیرہ پر کھانا مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہے، اس لئے اس سے نہی (منع کرنا) کہیں ثابت نہیں، باقی یہ جو کہا جاتا ہے کہ اس کا استعمال حضور ﷺ کے بعد شروع ہوا ہے تو ہر نئی ایجاد شدہ چیز ممنوع نہیں ہوتی بلکہ ممنوع تو ایسی بدعت ہے جو سنت کے مقابلے میں ہو اور شریعت میں ثابت شدہ کسی مسئلے کو اس کی علت کے باقی رہتے ہوئے ختم کردے بلکہ نئی چیز بعض حالات میں اسباب کے بدل جانے کی وجہ سے واجب بھی ہو جاتی ہے اور مائدہ (میز یا تپائی) میں صرف اتنا ہی ہوتا ہے کہ کھانے میں سہولت کے لئے اسے زمین سے اونچا کر لیا جاتا ہے یا اس طرح کے اور فوائد ہوتے ہیں جن میں کوئی کراہت نہیں۔

وہ چار باتیں جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ نئی ہیں تو یہ سب حکم میں برابر نہیں ہیں بلکہ اشنان (صابن) تو مستحسن ہے اس لئے کہ اس سے اچھی طرح نظافت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ ہاتھ دھونا نظافت کیلئے ہی مستحب ہے اور اشنان سے مکمل نظافت حاصل ہو جاتی

ہے (کہ چکنائی اچھی طرح اتر جاتی ہے) اور صحابہ کرام اسے اس لئے استعمال نہیں کرتے تھے کہ ان کے ہاں اس کا رواج نہیں تھا یا دستیاب نہیں ہوتا یا ان کی زیادہ توجہ ایسے کاموں کی طرف تھی جو نظافت میں مبالغے سے اہم تھے، بعض اوقات وہ ہاتھوں کو دھویا بھی کرتے تھے (پانی کی ان کے ہاں فراوانی نہیں تھی) اور (ضروری ضروری صفائی حاصل کرنے کیلئے بعض اوقات) ان کے پاؤں کے تلوے ہی رومال کا کام دے دیتے تھے لیکن (ان کا مخصوص حالات واسباب کی وجہ سے) ایسا کرنا ہاتھ دھونے کے استحباب کے منافی نہیں ہے۔

جہاں تک چھننی کا تعلق ہے اس کا مقصد کھانے کو اچھا اور لذیذ بنانا ہے اور یہ مقصد جائز ہے بشرطیکہ بہت زیادہ نازو نخرے تک نہ پہنچنے پائے۔ باقی رہا میز وغیرہ تو یہ کھانے میں سہولت کے لئے ہے اور جائز ہے جبکہ تکبر اور اکڑفوں کی حالت تک نہ پہنچے۔" (۱)

چھری کانٹے سے کھانا:-

مذکورہ تفصیل سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض لوگ جو چمچہ یا چھری کانٹے سے کھانے کو مکروہ یا خلاف سنت قرار دیتے ہیں، یہ درست نہیں، یہ تب ہوتا جبکہ اس زمانے میں اس ماحول میں یہ چیزیں مروج اور دستیاب ہوتیں، اس کے باوجود آپ انہیں استعمال نہ فرماتے بلکہ اگر کسی وجہ سے ہاتھ دھونے کا موقع نہ ہو تو چمچہ وغیرہ استعمال کر لینا مقاصد شریعت کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے جس کی تفصیل حدیث نمبر ۴۹ کے تحت ہاتھ دھونے کے مسئلہ پر گفتگو سے معلوم ہو گی ان شاء اللہ۔ البتہ اگر کوئی شخص حصول سعادت کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے ہاتھ کے ساتھ ہی کھانے کا اہتمام کرتا ہے تو یہ جذبہ بھی مبارک ہے لیکن اس بنیاد پر کسی کی دل یا زبان سے تحقیر جائز نہیں۔

میز کرسی پر کھانے کا حکم:-

میز کرسی پر کھانے پر شرعاً دو اشکال ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ کرسی پر بیٹھ کر کھانا ٹیک لگا کر کھانے کی ایک شکل ہے لیکن ٹیک لگا کر کھانے کے بارے میں پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ یہ جائز ہے اگرچہ اس سے بچنا اولیٰ ہے نیز کھانے کی کرسی کے پیچھے اگرچہ ٹیک لگانے کی جگہ بنی ہوئی ہوتی ہے لیکن عموماً کھانے کے دوران اسے استعمال نہیں کیا جاتا یا کم از کم اس پر ٹیک لگانے سے احتراز ممکن ضرور ہے۔

(۱) احیاء علوم الدین مع الاتحاف ج ۵ / ص ۲۱۴

دوسرا اشکال یہ ہے کہ یہ خوان پر کھانے کی ایک شکل ہے، اس کا حکم امام غزالی رحمہ اللہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے، یہ بھی گزر چکا ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بھی اسے استعمال فرمایا ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت جابر بن زید سے بھی اس کا استعمال مروی ہے۔

اس پوری تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ میز کرسی کے بارے میں اصل حکم یہی ہے کہ اس پر کھانا جائز اور مباح ہے لیکن حضور ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی عمومی عادت چونکہ فرش پر کوئی چیز بچھا کر کھانے کی تھی اس لئے بہتر اور باعث برکت و سعادت یہی ہے کہ اسی انداز سے کھانا کھایا جائے لیکن اگر کسی وجہ سے میز کرسی پر بھی کھانا پڑ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، اسی طرح میز کرسی پر کھانے والے کو مورد تنقید بنانا بھی درست نہیں۔

البتہ بعض اکابر نے یہ فرمایا ہے کہ میز کرسی پر کھانا اگرچہ بذات خود مباح ہے لیکن نصاریٰ کے ساتھ تشبہ کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔

ہو سکتا ہے کہ کسی زمانے میں یہ بات درست ہو لیکن ہمارے زمانے میں میز کرسی پر کھانا پوری دنیا میں اتنا عام ہو چکا ہے کہ اب یہ کسی قوم یا مذہب کے ساتھ مخصوص نہیں اس لئے ناقص خیال میں یہی آتا ہے کہ ہمارے دور میں اصل حکم لوٹ آئے گا جو کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے یعنی اس کا استعمال جائز ہے اگرچہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ فرشی دستر خوان پر کھانا کھایا جائے۔ اس بات کی تائید حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کے ایک وعظ کے درج ذیل اقتباس سے بھی ہوتی ہے:

> میں یہ نہیں کہتا کہ غیر قوم کی ہر چیز ناجائز ہے بلکہ وہ ناجائز ہے جس کو خصوصیت ہے دوسری قوم کے ساتھ اور جس کو خصوصیت نہیں دوسری قوم کے ساتھ وہ جائز ہے، مونڈھے کرسی میں امتیازی شکل نہیں رہی وہ کسی خاص قوم کی وضع نہیں سمجھی جاتی اس لئے جائز ہے اور سایہ وغیرہ میں امتیازی شکل باقی ہے اس لئے ناجائز ہے، اس کی علامت یہ ہے کہ اگر دیکھ کر طبیعت کھٹک جائے کہ یہ تو فلاں قوم کا طرز ہے تو تشبہ ہے ورنہ تشبہ نہیں چنانچہ سایہ وغیرہ دیکھ کر فوراً دیکھنے والے کا ذہن منتقل ہوتا ہے کہ یہ تو میموں کا طرز ہے اور کرسی مونڈھے میں ایسا نہیں ہے اس پر دوسری چیزوں کو قیاس کر لو۔ (۱)

ایک اور اقتباس ملاحظہ ہو، فرمایا:

> میز کرسی پر کھانے کی قباحت و کراہت میں بعض مقامات (علاقوں) میں تامل ہوتا ہے (یعنی مسئلہ قابل غور بن جاتا ہے) کیونکہ ان مقامات میں یہ عام طور سے مشہور

---

(۱) حقیقت مال و جاہ ص ۱۴۳، مطبوعہ ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

ہو چکا ہے اور عام ہو جانے اور شہرت کی وجہ سے تشبہ سے نکل جائے گا مگر پورا عام نہیں ہوا اس لئے دل میں کچھ کھٹک سی رہتی ہے جب تک دل میں کھٹک ہے تو پھر تشبہ کی وجہ سے (بھی) ناجائز رہے گا۔

(۱۲)-----وعن انس رضی الله عنه قال ما اعلم النبی ﷺ رای رغیفا مرقفا حتی لحق بالله ولا رای شاة سمیطا بعینه قط۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی چپاتی دیکھی یہاں تک کہ آپ اللہ تعالیٰ سے جا ملے اور نہ ہی آپ نے کھال سمیت کبھی بھنی بکری دیکھی (کھانا تو دور کی بات رہی)۔

تشریح...... سمیط یا سموط اس بکری کو کہا جاتا ہے جسے ذبح کرنے کے بعد بال کھینچ کھینچ کر اتار لئے جائیں، پھر کھال سمیت پکا لیا جائے عموماً اسے بھاپ سے پکایا جاتا تھا، حدیث کا مقصد ایسی بکری کا عدم جواز یا اس کی کراہت بیان کرنا نہیں ہے بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا زہد بیان کرنا مقصود ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس طرح کی بکری میں دو طرح سے تعیش پسندی پائی جاتی ہے، ایک اس طرح سے کہ عموماً ایسا بکری کے چھوٹے بچے کے ساتھ کیا جاتا تھا، اگر اس کے بڑا ہونے کا انتظار کیا جاتا تو اس کی قیمت بڑھ جاتی، دوسرے اس لئے کہ اگر کھال اتار کر پکایا جائے تو کھال کسی اور کام میں استعمال ہو سکتی ہے لیکن اس وجہ سے اس طرح بھنی بکری کو وسعت کے حالات میں ناجائز اور مکروہ نہیں کہا جا سکتا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کھانے کو لذیذ بنانے کے لئے اس پر مزید خرچہ کیا جائے۔

(۱۳)-----عن سهل بن سعد، قال: ما رای رسول الله صلی الله علیه وسلم النقی من حین ابتعثه الله حتی قبضه الله وقال: ما رای رسول الله صلی الله علیه وسلم منخلا من حین ابتعثه الله حتی قبضه الله قیل کیف کنتم تاکلون الشعیر غیر منخول؟ قال: کنا نطحنه وننفخه فیطیر ما طار وما بقی ثریناه فاکلناه۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ...... حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی بعثت سے لے کر انتقال تک کبھی میدے کی روٹی نہیں دیکھی اور انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس وقت سے لے کر جبکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو مبعوث فرمایا آٹا چھاننے والی چھلنی نہیں دیکھی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو قبض فرما لیا، ان سے پوچھا گیا کہ آپ لوگ بے

چھنے جو (کا آٹا) کیسے کھالیتے تھے، انہوں نے فرمایا کہ ہم اسے پیتے تھے اور اس پر پھونک مارتے تھے، (موٹا موٹا) جو اڑنا ہوتا تھا اڑ جاتا، باقی کو بگھو لیتے اور کھالیتے۔

النقی: ای خبز الدقیق الحواری وھو النظیف الابیض۔

منخلا: بضم المیم ما ینخل بہ الدقیق قال الکرمانی نخلت الدقیق ای غربلتہ قال الحافظ الاولی ان یقول اخرجت منہ النخالۃ۔

تشریح ...... یہ جو فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت کے بعد میدے کی روٹی نہیں دیکھی، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ آپ نے بعثت سے قبل دیکھی ہو، خاص طور پر جبکہ آپ نے تجارتی قافلے کے ساتھ شام کی طرف سفر فرمایا تھا اس لئے کہ شام رومیوں کے ماتحت تھا اور رومیوں میں ایسی چیزیں کافی مروج تھیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث سے یہ بھی ثابت فرمایا ہے کہ کھانے کی چیز میں پھونک مارنے سے جو ممانعت آتی ہے وہ پکے ہوئے کھانے کے بارے میں ہے، کچی چیز کے بارے میں نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں جو کے آٹے میں پھونک مارنے کا ذکر ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت کے موقع پر پھونک مارنا جائز ہے خصوصاً جبکہ اس سے دوسروں کو گھن آنے کا خطرہ نہ ہو۔ یہاں بھی ضرورت تھی اس لئے کہ آٹے کا موٹا موٹا حصہ الگ کرنے کی کوئی اور صورت نہیں تھی۔

(۱٤) ----- وعن ابی ھریرۃ قال: ما عاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم طعامًا قط، ان اشتھاہ اکلہ وان کرھہ ترکہ۔ (متفق علیہ)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے کبھی کسی کھانے کا عیب نہیں نکالا، اگر کھانے کو دل چاہا تو کھالیا، اگر کھانا پسند نہ ہوا تو اسے چھوڑ دیا۔

تشریح ......

کھانے کی چیز میں عیب نکالنے کا حکم:-

کھانے کی چیز میں عیب نکالنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں، ہر ایک کا حکم الگ الگ لکھا جاتا ہے:

(۱) .... کھانے میں عیب اس انداز سے نکالنا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے خلق پر اعتراض ہو یعنی یہ تاثر ابھرے کہ یہ چیز بذات خود بے کار ہے اور اس کی پیدائش ہی نعوذ باللہ غلط ہے، اس طرح کا عیب نکالنا ظاہر ہے کہ ناجائز ہے۔

(۲)............ عیب نکالنے کا مقصد محض اپنی طبیعت اور مزاج بیان کرنا ہی ہو کہ یہ چیز طبعی طور پر مجھے پسند نہیں، یہ اگرچہ جائز ہے لیکن بلا مقصد ایسا کرنا مناسب نہیں، حضور ﷺ نے بھی بعض جانوروں کے گوشت کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ مجھے یہ اچھا نہیں لگتا لیکن یہ اس لئے فرمایا کہ آپ کے تناول نہ فرمانے کی وجہ سے بعض صحابہ نے سوال کیا تھا کہ کیا یہ حرام ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ یہ مجھے ناپسند ہے۔

(۳)............ کھانے کی چیز کا عیب اس انداز سے بیان کرنا کہ اس سے اعتراض کسی بندے پر ہو مثلاً یہ کہنا کہ کھانے میں نمک مرچ کم ہے یا زیادہ ہے، کھانا کچا ہے، زیادہ پکا ہوا ہے وغیرہ یا کوئی شخص پھل لے کر آیا ہے تو یہ کہنا کہ پھل کچا ہے یا گلا ہوا ہے کہ اس میں در حقیقت لانے والے کے سلیقہ پر اعتراض کرنا مقصود ہوتا ہے ایسی حالت میں بھی بلا ضرورت عیب نکالنے سے بچنا چاہئے خصوصاً جبکہ تیار کرنے والے یا لانے والے کی دل شکنی کا خطرہ ہو البتہ اگر وہ شخص ایسا ہو کہ اس کی تربیت اور اسے سلیقہ سکھانا اس کی ذمہ داری ہو تو اصول تربیت کا خیال رکھتے ہوئے عیب بتا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح کھانا تیار کرنے والا یا لانے والا شخص اپنے زیر تربیت تو نہیں ہے لیکن نصیحت اور خیر خواہی کے طور پر اسے عیب سے مطلع کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے تاکہ اس سے بچنے کی کوشش کرے، اسی طرح ملازم کو بھی کھانے وغیرہ کی تیاری اور اس کی خریداری میں نقص سے آگاہ کر دینا درست ہے۔

کھانے کی تعریف:-

آنحضرت ﷺ کے کھانے میں عیب نہ نکالنے کی ایک وجہ یہ تھی کہ ایسا کرنا در حقیقت اس بات کی علامت ہے کہ اس شخص نے کھانے کو مقاصد زندگی میں شامل کر رکھا ہے اور ظاہر ہے کہ آپ اس سے کوسوں دور تھے، یہی وجہ ہے کہ شمائل ترمذی میں ہے کہ آپ جس طرح کھانے کا عیب نہیں نکالتے تھے اسی طرح اس کی تعریف بھی نہیں کیا کرتے تھے اس لئے کہ کھانے کی تعریف کرنا بھی حرص کی علامت ہے البتہ اگر مقصود کھانا تیار کرنے والے کی حوصلہ افزائی اور اس کا دل بڑھانا ہو تو کوئی حرج نہیں بلکہ مستحسن ہے۔

(۱۵)-----وعنه ان رجلا كان ياكل اكلا كثيرا فاسلم فكان ياكل قليلا فذكر ذالك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال: ان المؤمن ياكل فى معى واحد والكافر ياكل فى سبعة امعاء، رواه البخارى وروى مسلم عن ابى موسىٰ وابن عمر المسند منه فقط وفى اخرى له عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ضافه ضيف وهو كافر فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بشاة فحلبت فشرب حلابها ثم اخرى فشربه ثم اخرى فشربه حتى شرب حلاب

سبع شیاہ ثم انه اصبح فاسلم، فامر له رسول الله صلی الله علیه وسلم بشاة فحلبت فشرب حلابها ثم امر باخری فلم یستتمها فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم المؤمن یشرب فی معی واحد والکافر یشرب فی سبعة امعاء۔

ترجمہ ...... اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص تھا جو (پہلے تو) بہت زیادہ کھایا کرتا تھا مگر جب مسلمان ہوا تو کم کھانے لگا چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا ذکر کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ مؤمن تو ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے۔

امام مسلم رحمہ اللہ نے اس روایت کو حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے جس میں (یہ واقعہ مذکور نہیں ہے بلکہ) محض آنحضرت ﷺ کا ارشاد مذکور ہے لیکن مسلم رحمہ اللہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت نقل کی ہے جس میں یوں ہے کہ (ایک دن) رسول کریم ﷺ کے ہاں ایک مہمان آیا جو کافر تھا، رسول کریم ﷺ نے اس کے لئے ایک بکری دوہنے کا حکم دیا، بکری دوہی گئی اور اس کافر نے اس دودھ کو پی لیا، پھر آپ ﷺ کے حکم سے دوسری بکری دوہی گئی، وہ اس دودھ کو بھی پی گیا یہاں تک کہ وہ سات بکریوں کا دودھ پی گیا۔ پھر جب صبح ہوئی تو وہ مسلمان ہو گیا، رسول کریم ﷺ نے (اس وقت بھی) اس کے لئے ایک بکری دوہنے کا حکم دیا، بکری دوہی گئی اور اس نے اس کا دودھ پی لیا، پھر آپ ﷺ نے دوسری بکری دوہنے کا حکم دیا (بکری دوہی گئی) لیکن (اب) وہ اس کا پورا دودھ نہ پی سکا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مؤمن ایک آنت میں پیتا ہے اور کافر سات آنتوں میں۔"

تشریح ...... یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن پر محدثین اور شارحین حدیث نے طویل بحثیں فرمائی ہیں، یہاں ضروری چند منتخب باتیں عرض کی جاتی ہیں۔

انتڑیوں کی تعداد:-

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انتڑیوں کی کل تعداد سات ہے، حافظ ابن حجر اور قاضی عیاض وغیرہ نے اطباء کے اقوال بھی نقل کئے ہیں کہ معدہ سمیت کل آنتیں سات ہیں لیکن اصل مقصود آنتوں کی تعداد بیان کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ کافر کی خوراک مؤمن سے کئی گنا زیادہ ہوتی

ہے، سات کا عدد عربی زبان میں محض تکثیر یعنی کثرت بتانے کے لئے بھی استعمال ہوتا رہتا ہے۔

حدیث کا مطلب اور ایک اشکال کا جواب:۔

حضور علیہ نے جو فرمایا کہ مؤمن ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافر سات آنتوں میں، اس کے بنیادی طور پر دو مطلب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ مقصود اہل ایمان کو قلت اکل کی ترغیب دینا ہے یعنی بسیار خوری کافروں کو تو زیب دیتی ہے اس لئے کہ ان کے لئے دنیوی عیش کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے، مؤمن جس کا مقصود اصلی آخرت کی زندگی ہے وہ کھانے پینے ہی کو مقصود حیات سمجھ کر اس کی کثرت میں مبتلا نہیں ہوتا۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد امر واقعہ بتانا ہے کہ مؤمن کم کھانے کا عادی ہوتا ہے اور کافر اس کے مقابلے میں زیادہ کھانے کا، اسی مطلب کے مطابق یہ اشکال ہوتا ہے کہ ہم بعض اوقات دیکھتے ہیں کہ کسی مؤمن کی خوراک کسی کافر سے کافی زیادہ ہوتی ہے۔ حدیث میں اور ہمارے اس مشاہدے میں تطبیق کی کیا شکل ہو گی، اس کے جواب میں بہت سی باتیں کہی گئی ہیں لیکن زیادہ عام فہم اور دل کو لگنے والی باتیں حسب ذیل ہیں:

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ یہاں مقصود ایسا قاعدہ کلیہ بیان کرنا نہیں ہے جس میں استثناء ہی نہ ہو سکے بلکہ مقصد ایک عمومی اور اکثری واقعہ بیان کرنا ہے کہ اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ مؤمن کی خوراک کافر کے مقابلے میں کم ہوتی ہے اگرچہ کبھی کبھار اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔

پھر مؤمن کی خوراک جو کم ہوتی ہے تو اس کا اصل سبب ایمان اور ایمانی کیفیات اور نورانیت وغیرہ ہیں، یہ چیزیں جتنی زیادہ ہوں گی، اتنا ہی مؤمن اور کافر کا تفاوت بھی زیادہ واضح ہو گا اور ایمان جتنا کمزور ہو گا اتنا ہی بسیار خوری اور قلت اکل کا یہ فرق کم ہوتا چلا جائے گا، اسی بات کو بعض حضرات محدثین نے یوں بیان کیا ہے کہ حدیث میں مؤمن سے مراد مؤمن کامل ہے، حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ ذکر اللہ کے اندر یہ تاثیر ہے کہ اس سے غذائے جسمانی کم ہو جاتی ہے اور ذکر اللہ جو کہ غذائے روحانی ہے کسی درجے میں غذائے جسمانی کے قائم مقام ہو جاتا ہے چنانچہ دجال کے زمانے میں جب اہل ایمان سخت مشکل حالت میں ہوں گے، حدیث میں آتا ہے کہ تسبیح و تہلیل ان کے لئے غذا کا کام دے گی۔

پھر اوپر یہ جو کہا گیا کہ کافر عموماً مؤمن سے زیادہ کھاتا ہے اس کا عملی جائزہ لینے میں ایک غلطی ہو جاتی ہے وہ یہ کہ جائزہ کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ دو شخص ایسے لئے جائیں جو عمر اور جسمانی صحت وغیرہ کے اعتبار سے برابر ہوں لیکن ان میں سے ایک مؤمن ہو دوسرا کافر، کافر میں قلت اکل کے دوسرے اسباب مثلاً معدے کی

کمزوری یا اس کا جوگی پن وغیرہ موجود نہ ہو اسی طرح مؤمن میں کثرت اکل کے دوسرے اسباب مثلاً قد کاٹھ بڑا ہونا اور معدے کا بالکل صحیح اور تندرست ہونا وغیرہ کافر سے زیادہ نہ ہوں، یہی بات حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنے ایک وعظ "جمال الجلیل" میں بیان فرمائی ہے، حضرت کے اس وعظ کا اقتباس نقل کر دینا انشاء اللہ بصیرت کا باعث ہوگا، حضرت فرماتے ہیں:

صوفیہ کے واقعات تو اس پر شاہد عدل ہیں کہ ذکر اللہ ان کی غذا بن جاتا ہے اور غذائے جسمانی کا کام دیتا ہے، مشاہدہ ہے کہ ذکر اللہ کرنے والے کی غذائے جسمانی کم ہو جاتی ہے یعنی ذکر اللہ میں مشغول ہونے سے پہلے جس قدر اس کی غذا تھی اس سے اب کم ہو جائے گی، یہ مطلب نہیں کہ اس کی غذا ہر شخص سے کم ہو جائے گی اور دنیا میں کوئی اس سے کم کھانیوالا نہ ہوگا بلکہ مطلب صرف یہ ہے کہ خود اس شخص کی غذا جو ذکر سے پہلے تھی بعد اشتغال بالذکر کے کم ہو جائے گی اور یہی جواب ہے اس اشکال کا جو حدیث پر کیا گیا ہے کہ **المؤمن یاکل فی معا واحد والکافر یاکل فی سبعة امعاء** حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ "مسلمان ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے۔" جس کا حاصل یہ ہے کہ مسلمان کی خوراک کافر سے کم ہوتی ہے، اس پر بعض کو اشکال پیش آتا ہے کہ ہم تو بعض مسلمانوں کی خوراک کافروں سے زیادہ دیکھتے ہیں، جواب یہ ہے کہ حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ ہر مسلمان کی خوراک ہر کافر سے کم ہوتی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر کافر مسلمان ہو جائے تو اسلام کے بعد اس کی خوراک پہلے سے گھٹ جائے گی اور کفر کی حالت میں وہ جتنا کھاتا تھا اب اس سے کم کھائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ کفر میں خاصہ ہے کہ اس سے دنیا کی حرص بڑھتی ہے، کافر کھانے کے وقت صرف پیٹ ہی نہیں بھرتا بلکہ نیت بھی بھرتا ہے اور مسلمان صرف پیٹ بھرتا ہے، اگر کسی کو اس جگہ یہ سوال پیدا ہو کہ تم نے حدیث کا مطلب تو ایسا بیان کیا جس کے سمجھنے کیلئے کسی کافر کے اسلام کا انتظار کرنا پڑے گا تو میں جواب میں عرض کرتا ہوں کہ اگر تم اسلام لانے والے کافر کا انتظار نہ کر سکو تو اس کا امتحان اس طرح ہو سکتا ہے کہ تم دو آدمی یکساں تن و توش کے ایک حالت کے لے لو، ایک مسلمان ایک کافر، پھر ان کی خوراک کا موازنہ کرو تو یقیناً مسلمان کو کافر سے کم خوراک پاؤ گے اور تم کو جو اس میں اشکال ہوا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ تم نے بعض جگہ صرف یہ دیکھ لیا ہے کہ ایک شخص مسلمان ہے، دوسرا کافر ہے اور مسلمان کی خوراک کافر سے زیادہ ہے، یہ نہیں دیکھا کہ

مسلمان تندرست و توانا ہے اور کافر کمزور ہے یا مسلمان کئی وقت کا فاقہ زدہ ہے اور کافر فاقہ زدہ نہیں یا مسلمان تو پوری خوراک کھا رہا ہے اور بچانے کی فکر نہیں کرتا اور کافر اپنی پوری خوراک نہیں کھا رہا بلکہ بخل کی وجہ سے پیٹ کاٹ کر کفایت کرنا چاہتا ہے تو ایسی اختلافی حالت میں موازنہ نہیں ہو سکتا بلکہ موازنہ کی صورت وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ جس قوت و صحت و جسم کا مسلمان ہو اسی جیسا کافر بھی ہو اور دونوں یکساں حالت میں ہوں، ایک دوسرے سے زیادہ فاقہ زدہ نہ ہوں اور دونوں اپنی خوراک کے موافق کھا رہے ہوں۔[۱]

حدیث میں واقعہ کس کا ہے؟

اوپر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں اس شخص کا واقعہ بھی مذکور ہے جو ابتداء میں کافر تھے تو ایک ہی وقت میں سات بکریوں کا دودھ پی گئے، اگلے دن مسلمان ہو جانے کے بعد ایک بکری کا دودھ تو بآسانی پی لیا لیکن دوسری کا دودھ پورا نہ پی سکے۔ یہ واقعہ کس کا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے زیادہ رجحان اس طرف ظاہر کیا ہے کہ یہ واقعہ حضرت جہجاہ غفاریؓ کا ہے، ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ان کا واقعہ خود ان کی زبانی روایت کیا ہے کہ یہ اپنے قبیلہ کے کچھ لوگوں کے ساتھ وفد بن کر حضور اقدس ﷺ کے ہاں حاضر ہوئے، آنحضرت ﷺ نے صحابہ سے فرمایا کہ ہر شخص ایک ایک شخص کو بطور مہمان لے جائے، ان کے باقی ساتھیوں کو تو کوئی نہ کوئی اپنے ساتھ لے گیا، یہ لمبے تڑنگے آدمی تھے، انہیں حضور اقدس ﷺ اپنا مہمان بنا کر اپنے ساتھ لے گئے، وہاں سات بکریوں کا دودھ نکالا گیا جو یہ سارا کا سارا پی گئے، پھر ایک ہنڈیا پکی ہوئی لائی گئی، اسے بھی کھا گئے، ام ایمنؓ نے کہا کہ جس شخص نے زیادہ کھا کر حضور اقدس ﷺ کو بھوکا رکھا، اللہ تعالیٰ اسے بھوکا رکھے۔ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کہو، اس نے اپنا رزق کھایا ہے۔ اگلے دن یہ مسلمان ہو گئے اور دوسری بکری کا دودھ بھی نہ پی سکے، اس پر حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ مؤمن ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافر سات آنتوں میں۔

اسی سے ملتے جلتے واقعات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابوبصرۃ غفاری رضی اللہ عنہ، فضلۃ بن عمر، ابو غزوان اور ثمامۃ بن اثال کے بارے میں بھی نقل کئے ہیں۔[۲]

(۱۶)-----وعنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام الاثنين كافي الثلاثة وطعام الثلاثة كافي الاربعة۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے

---

(۱) مجموعہ مواعظ "جزاو" ص ۲۴، ۲۵ مطبوعہ ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان ...... (۲) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۳۸

فرمایا کہ دو آدمیوں کا کھانا تین کو کافی ہو جاتا ہے اور تین کا کھانا چار کو کافی ہو جاتا ہے۔

(۱۷)----وعن جابر رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، یقول: طعام الواحد یکفی الاثنین وطعام الاثنین یکفی الاربعة وطعام الاربعة یکفی الثمانیة۔ (متفق علیہ)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک آدمی کا کھانا دو آدمیوں کو کافی ہو جاتا ہے اور دو آدمیوں کا کھانا چار کو کافی ہو جاتا ہے اور چار آدمیوں کا کھانا آٹھ کو کافی ہو جاتا ہے۔

تشریح ...... دونوں حدیثوں کا اصل مقصد دو باتوں کی ترغیب دینا ہے:

(۱)...... قناعت، ایثار اور غمخواری سے کام لیا جائے، اگر ایک شخص کے پاس کھانا ہو جس سے وہ پیٹ بھر سکتا ہو تو اسے چاہئے کہ کسی ایسے شخص کو اپنے ساتھ کھانے میں شریک کرلے جس کے پاس کھانا نہیں ہے، اس لئے کہ جتنے کھانے سے ایک شخص اچھی طرح سیر ہوتا ہے اتنے سے دو آدمیوں کا اتنا گزارا ہو سکتا ہے کہ بھوک مٹ جائے، اسی طرح جس کھانے سے دو آدمی سیر ہو سکتے ہیں اس سے تین یا چار کا گزارا ہو سکتا ہے اور کھانے کی قلت کی صورت میں گزارے ہی پر اکتفا کرنا چاہئے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی قحط والے سال میں یہ ارادہ ظاہر فرمایا تھا کہ میں ہر گھر والوں کے ساتھ جن کے پاس پوری خوراک موجود ہے، افراد خانہ کی تعداد کے برابر بھوکوں کو شامل کروں اور آپ نے فرمایا کہ آدمی اپنی آدھی خوراک پر کبھی ہلاک نہیں ہوتا۔[۱]

(۲)...... بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصد اکٹھے کھانا کھانے کی ترغیب بھی ہے چنانچہ طبرانی نے اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **کلوا جمیعا ولا تفرقوا فان طعام الواحد یکفی الاثنین۔** "تم مل کر کھاؤ اور متفرق ہو کر مت کھاؤ اس لئے کہ ایک شخص کا کھانا دو کو کافی ہو جاتا ہے۔"[۲]

مسند بزاز میں بھی اسی مضمون کی ایک حدیث ہے، اس کے آخر میں یہ الفاظ بھی ہیں: **وید اللہ علی الجماعة۔**[۳]

ایک تعارض اور اس کا حل ...... حدیث نمبر ۱۶ اور حدیث نمبر ۱۷ میں بظاہر تعارض نظر آرہا ہے اس لئے کہ حدیث نمبر ۱۶ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دو آدمیوں کا کھانا تین کو کافی ہو سکتا ہے جبکہ اس سے اگلی حدیث اس پر دلالت کر رہی ہے کہ دو کا کھانا چار کے لئے کافی ہو سکتا ہے، پہلی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ

(۱) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۲۸۹...... (۲) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۳۵...... (۳) حوالہ سابقہ

چار شخصوں کو تین کا کھانا کافی ہو گا جبکہ دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ چار آدمیوں کو دو کا کھانا بھی کافی ہو جائے گا۔

لیکن غور کیا جائے تو دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نظر نہیں آئے گا اس لئے کہ اول تو حدیث کا مقصد خاص تعداد اور مقدار کا تعین کرنا نہیں ہے کہ کتنا کھانا کتنے آدمیوں کے لئے کافی ہو سکتا ہے بلکہ اصل مقصود مواسات اور ہمدردی کی تعلیم ہے کہ کھانا تھوڑا ہونے کی صورت میں بجائے اس کے کہ چند آدمی پیٹ بھر کر کھائیں اور باقی بھوکے رہیں اس کھانے میں زیادہ آدمیوں کو شامل کر لیا جائے تاکہ ہر ایک کی کم از کم ضرورت تو پوری ہو جائے نیز جب دو شخصوں کا کھانا چار کے لئے کافی ہو سکتا ہے تو تین کے لئے بطریق اولیٰ کافی ہو سکتا ہے، اسی طرح جب چار آدمیوں کو دو کا کھانا کفایت کر سکتا ہے تو تین کا تو لازما کافی ہو گا اس لئے دونوں حدیثوں میں حقیقتاً کوئی تعارض نہیں۔

اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایتوں میں ایک ہی جملے میں دو عددوں کا ذکر موجود ہے مثلاً ابن ماجہ کی ایک حدیث کے الفاظ ہیں:

طعام الواحد يكفي الاثنين وان طعام الاثنين يكفي الثلاثة والاربعة وان طعام الاربعة يكفي الخمسة والستة۔[1] ”ایک شخص کا کھانا دو کو کافی ہو جائے گا اور یقیناً دو کا کھانا تین کو اور چار کو کفایت کر سکتا ہے اور چار کا کھانا پانچ اور چھ شخصوں کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔“

اسی طرح حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی معروف حدیث جس میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے گھر مہمان آنے اور مہمانوں کو کھانا دیر سے ملنے کی وجہ سے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی ناراضگی کا ذکر ہے میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جس شخص کے پاس دو شخصوں کا کھانا ہو وہ تیسرے شخص کو اپنے ساتھ لے جائے اور جس کے پاس چار کا کھانا ہو وہ پانچویں بلکہ چھٹے کو بھی ساتھ لے جائے۔[2]

فائدہ...... اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص کے پاس کھانا تھوڑا ہو تو اسے معمولی سمجھ کر مہمانوں کے سامنے پیش کرنے سے ہچکچائے نہیں اس لئے کہ تھوڑا کھانا بھی فائدے سے خالی نہیں، اگر اس سے پوری طرح سیری نہ بھی ہو تو کسی درجے میں بھوک ختم یا کم تو ضرور ہو گی۔

(۱۸)------وعن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

التلبينة مجمة لفؤاد المريض تذهب ببعض الحزن۔ (متفق عليه)[3]

(۱) فتح الباری ج۹/ص ۵۳۵...... (۲) حوالہ سابقہ...... (۳) قوله: مجمة بفتح الجيم والميم الثقيلة اى مكان الاستراحة ورويت بضم الميم اى مريحة والجمام بكسر الجيم الرحة وجم الفرس ذهب اعياؤه۔ (فتح الباری ج۹/ص ۵۵۰)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ تلبینہ مریض کے دل کو سکون پہنچاتا اور بعض غموں کو دور کرتا ہے۔

تشریح حدیث ......

تلبینہ اور اس کے فوائد:۔

یہ ایک پینے والی غذا ہے جو عموماً "جو" کو پکا کر اس کا پانی چھان کر تیار کی جاتی تھی، گویا آب جو ہی کا دوسرا نام تلبینہ ہے، اس میں بعض اوقات شہد یا دودھ یا دونوں کو شامل کر لیا جاتا تھا، اسے تلبینہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا قوام اور بعض اوقات اس کا رنگ بھی "لبن" (دودھ) جیسا ہوتا ہے، یہ عموماً پسے ہوئے جو کو آگ پر جوش دے کر تیار کیا جاتا تھا، بعض اوقات ثابت جو یا آٹے کی چھان سے بھی تیار ہوتا تھا، بعض حضرات نے تلبینہ کا ترجمہ جو کا دلیہ بھی کیا ہے۔

مشکوٰۃ کے اسی باب کی حدیث نمبر اے میں اسی سے ملتی جلتی چیز "حساء" کا بھی ذکر ہے، "حساء" اصل میں ہر پینے والی غذا کو کہا جاتا ہے خصوصاً جو گھونٹ گھونٹ کر کے پی جائے، بعض شارحین کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تلبینہ پسے ہوئے جو سے تیار ہوتا تھا اور "الحساء" ثابت جو سے، اول الذکر میں غذائیت اور جو کا اثر زیادہ ہوتا تھا اور دوسرے میں لطافت زیادہ ہوتی تھی۔ جس طرح تلبینہ کے بارے میں کہا گیا کہ اس میں شہد اور دودھ وغیرہ بعض چیزیں شامل کر لی جاتی تھیں، اسی طرح حساء میں بھی کیا جاتا تھا۔

مجموعہ احادیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تلبینہ اور حساء میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے اس لئے ان کا اطلاق ایک دوسرے کی جگہ ہوتا رہتا ہے چنانچہ احادیث میں دونوں کے ایک جیسے فوائد ذکر کئے گئے ہیں، اسی طرح مسند احمد اور ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث ذکر کی گئی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **علیکم بالبغیض النافع التلبینة یعنی الحساء۔**[1] اس میں تلبینہ کی تفسیر الحساء سے کی گئی ہے۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں آتا ہے کہ جب ان کے خاندان میں کوئی فوتگی ہو جاتی اور مہمان عورتیں واپس چلی جاتیں تو آپ اہل خانہ کے لئے تلبینہ تیار کرواتیں اور ثرید بنوا کر اس کے اوپر یہ تلبینہ ڈال دیتیں اور اہل خانہ کو اس کے کھانے کا حکم دیتیں اور فرماتیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ تلبینہ مریض کے دل کو سکون پہنچاتا اور کسی قدر غم کو زائل کرتا ہے۔[2]

---

(۱) فتح الباری ج۱۰/ ص ۱۴۷...... (۲) صحیح البخاری مع فتح الباری ج۹/ ص ۵۵۰

اوپر ابن ماجہ اور احمد کے حوالے سے جو حدیث نقل کی گئی ہے اس میں تلبینہ اور حساء کو **البغیض النافع** کہا گیا ہے یعنی ایسی چیز جو ذائقہ کے اعتبار سے مریض کو ناپسند ہوتی ہے لیکن اس کے لئے فائدہ مند ہوتی ہے۔

اسی باب کی حدیث نمبر ا۷ میں آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں کسی کو بخار ہو جاتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اسے حساء پلانے کا حکم دیتے اور یہ فرماتے کہ یہ غمگین کے دل کو تقویت پہنچاتا اور بیمار کے فؤاد کو صاف کرتا ہے۔فؤاد دل کو کہتے ہیں لیکن بعض شارحین حدیث نے لکھا ہے کہ یہاں مراد معدے کا اوپر والا حصہ ہے،اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابن القیم رحمہ اللہ نے ایک روایت ذکر فرمائی ہے جس میں فؤاد کی جگہ بطن کا لفظ ہے۔(۱)

اوپر ذکر کردہ احادیث سے تلبینہ اور حساء کے بنیادی فوائد جو معلوم ہوتے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱)......اس سے غمگین شخص کا غم ہلکا ہوتا ہے یعنی اس میں قوت برداشت پیدا ہوتی ہے۔

(۲)......مریض کے دل کو سکون پہنچتا ہے۔

(۳)......مریض کے معدے کو تقویت ملتی اور اس کی تطہیر ہوتی ہے۔

ان فوائد کی وجہ شاید یہ ہو کہ اس سے غذائیت اور قوت تو کافی حاصل ہو جاتی ہے لیکن طبیعت اور معدے پر بوجھ نہیں بنتا،ابن القیم رحمہ اللہ نے اس سے غم دور ہونے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ غم اور پریشانی سے مزاج میں ٹھنڈک پیدا ہوتی اور حرارت غریزیہ کمزور ہو جاتی ہے اور یہ غذا حرارت غریزیہ کو تقویت دیتی ہے۔(۲)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ تلبینہ مختلف طریقوں سے بنایا جاتا تھا،کس حالت میں کس قسم کے شخص کے لئے کونسا طریقہ مفید ہوگا اور کتنی مقدار میں اس کا استعمال کرنا چاہئے یہ تفصیلات حدیث میں بیان نہیں کی گئیں بلکہ انہیں ہر علاقے اور زمانے کے ماہرین کے تجربے پر چھوڑ دیا گیا ہے،کسی کے لئے ثابت جو کا تلبینہ زیادہ مفید ہوگا،کسی کے لئے پسے ہوئے جو کا اور کسی کے لئے آٹے کی چھان کا،کسی کے لئے زیادہ جوش دے کر اور زیادہ اثر نکال کر استعمال کرنا بہتر ہوگا،کسی کے لئے تھوڑے اثر والا،کسی کے لئے دودھ یا شہد وغیرہ کی آمیزش کے ساتھ مفید ہوگا،کسی کے لئے اس کے بغیر،ان تمام امور کا فیصلہ ایک ماہر طبیب ہی کر سکتا ہے۔(۳)

البتہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بظاہر مریض کے لئے ثابت جو کا پانی مفید ہوگا اس لئے کہ

---

(۱) زاد المعاد ج ۳/ص ۱۰۲......(۲) زاد المعاد ج ۳/ص ۱۰۲

(۳) قال الحافظ فی فتح الباری ج ۱۰/ص ۱۴۷ وینبغی ان یختلف الانتفاع بذلك بحسب اختلاف العادة فی البلاد ولعل اللائق بالمریض ماء الشعیر اذا طبخ صحیحا وبالحزین اذا طبخ مطحونا۔

یہ ہلکا پھلکا ہوتا ہے اور غمگین کے لئے پسے ہوئے جو اس لئے کہ اس میں غذائیت زیادہ ہوتی ہے۔

اس موضوع کی مزید لغوی اور محدثانہ تحقیق کے لئے درج ذیل حوالہ جات ملاحظہ فرمائیں:

(۱) لسان العرب ج ۱۳/ ص ۳۷۶، ج ۱۴/ ص ۱۷۶، ۱۷۷ (۲) فتح الباری ج ۹/ ص ۵۵۰، ج ۱۰/ ص ۱۴۶ (۳) زاد المعاد ج ۳/ ص ۱۰۲

مزید طبی فوائد و تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو: (۱) زاد المعاد ج ۳/ ص ۱۰۲ طب نبوی اور جدید سائنس ج ۱/ ص ۵۹-۷۴ از ڈاکٹر خالد غزنوی

(۱۹) ----- وعن انس ان خياطا دعا النبی صلی الله عليه وسلم لطعام صنعه فذهبت مع النبی صلی الله عليه وسلم فقرب خبز شعير ومر قافيه دباء وقديد فرايت النبی صلی الله عليه وسلم يتتبع الدبا من حوالی القصعة فلم ازل احب الدباء بعد يومئذ۔ (متفق عليه)[1]

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے (وہ فرماتے ہیں) کہ ایک درزی نے رسول اللہ ﷺ کو ایک کھانے پر مدعو کیا جو اس نے رسول اللہ ﷺ کے لئے تیار کیا تھا، میں بھی نبی اکرم ﷺ کے ساتھ گیا، اس (میزبان) نے حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں جو کی روٹی اور ایسا شوربا پیش کیا جس میں کدو اور خشک گوشت کے ٹکڑے تھے، میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ برتن کے کناروں سے کدو ڈھونڈ ڈھونڈ کر تناول فرما رہے تھے، اس وجہ سے اس دن کے بعد سے میں کدو کو پسند کرتا رہا ہوں۔

حضور اقدس ﷺ کو کدو پسند تھا:-

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کدو کو پسند فرمانے کا ذکر ہے، حدیث میں لفظ "دباء" کا ہے جس کے معنی کدو کے ہیں، بعض روایات میں "دباء" کی جگہ "قرع" کا لفظ ہے، اس کا معنی بھی

---

(۱) الدبّاء بضم الدال المهملة وتشديد الموحدة ممدود ويجوز القصر حكاه القزاز وانكره القرطبی هو القرع وقيل خاص بالمستدير منه .... وهو اليقطين ايضا واحده دباة ودبة وكلام ابی عبيد الهروی يقتض ان الهمزة زائدة انه اخرجه فی "دبب" واما الجوهری فاخرجه فی المعتل علی ان همزتة منقلبة وهو اشبه بالصواب لكن قال الزمخشری لاندری هی منقلبة عن واو اوياء۔ (فتح الباری ج ۹/ ص ۵۲۵ وراجع ایضا لسان العرب ج ۱۴/ ص ۲۴۹)

قديد هو اللحم المملوح المجفف فی الشمس فعيل بمعنی مفعول۔ (لسان العرب ج ۳/ ص ۳۴۴)

یہی ہے البتہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "دباء" اس کدو کو کہا جاتا ہے جو گول ہو، اسی کو قرآن کریم اور بعض احادیث میں "یقطین" سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔(۱)

ابن القیم رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ "یقطین" کا لفظ لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے، یہ تربوز، ککڑی اور کھیرے وغیرہ کو شامل ہے، زمین پر پھیلنے والی ہر بیل کو یقطین کہہ دیا جاتا ہے، یہی بات مبرد وغیرہ ائمہ لغت نے کہی ہے۔(۲)

یقطین کا لفظ اگرچہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے لیکن قرآن کریم میں اس سے مراد کدو ہی ہے چنانچہ بعض احادیث میں اسے یونس علیہ السلام کا پودا قرار دیا گیا ہے۔(۳)

کدو کے فوائد:-

یہاں پر محدثین نے اپنے تجربات اور اطباء کی تحقیقات کے مطابق کدو کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں، ابن القیم رحمہ اللہ نے جو فوائد ذکر فرمائے ہیں ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

(۱)..........اس کا مزاج ٹھنڈا اور تر ہے اس لئے گرم مزاج والوں کے لئے اس سے زیادہ نفع مند کوئی چیز نہیں ہے البتہ سرد مزاج اور بلغمی مزاج والوں کے لئے یہ اتنا مناسب نہیں ہے۔

(۲)..........کدو کے اوپر گوندھا ہوا آٹا لگا کر اسے تنور وغیرہ میں بھونا جائے، آٹا اتار کر اندر سے جو پانی نکلے وہ بخار کی شدت کو کم کرتا ہے۔

(۳)..........یہ پانی پیاس کی شدت بھی کم کرتا اور عمدہ غذا کا کام دیتا ہے۔

(۴)..........کدو کا پانی پینا یا اس سے سر کو دھونا گرمی کی وجہ سے ہونے والے سر درد میں مفید ہے۔

(۵)..........یہ ایک لطیف اور زود ہضم غذا ہے اور قبض کشا بھی ہے۔

اس کے علاوہ اسے دماغ کے لئے بھی مفید قرار دیا گیا ہے، ترطیب و تقویت دماغ کے لئے تخم کدو کا استعمال قدیم اطباء کے ہاں معروف اور مجرب ہے۔

بعض جدید تجربات نے بھی اس کے فوائد کی توثیق کی ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: طب نبوی اور جدید سائنس ج ۲/ ص ۲۷۷-۲۸۶ از ڈاکٹر خالد غزنوی

فوائد حدیث......

(۱)......اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بڑے مرتبہ کے آدمی کو معمولی پیشے والے شخص کی دعوت

---

(۱) سورۃ الصّٰفّٰت: ۱۴۶......(۲) زاد المعاد ج ۳/ ص ۱۹۵، تفسیر قرطبی ج ۱۵/ ص ۱۲۹......(۳) تفسیر قرطبی ج ۱۵/ ص ۱۲۸

قبول کرنے اور اس کا کھانا کھانے میں عار محسوس نہیں کرنی چاہئے۔

(۲)...... حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس درزی کی دعوت قبول کرنے سے آپ کی تواضع اور اپنے صحابہ کے ساتھ حسن سلوک اور نرم برتاؤ بھی سمجھ میں آتا ہے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ دعوت کرنے والا شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا آزاد کردہ غلام تھا۔[1]

(۳)...... اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مہمان اگر دستر خواں سے چیزیں اٹھا کر ایک دوسرے کو کھانے کے لئے پیش کریں تو یہ جائز ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ ایک دستر خواں ہو، اگر الگ الگ دستر خواں ہوں تو ایک دستر خواں کی چیز دوسرے دستر خواں والے کے سامنے پیش کرنا درست نہیں لیکن اگر میزبان کی صراحتاً یا دلالتاً اجازت ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔

(۴)...... عربوں کی اصل روایت یہ تھی اور بہتر طریقہ بھی یہی ہے کہ میزبان مہمان کے ساتھ کھانے میں شریک ہو لیکن اگر کوئی عذر ہو اور مہمان کے ساتھ بے تکلفی کی وجہ سے اسے برا بھی نہ لگے تو خود شریک نہ ہونا بھی درست ہے۔ یہ بات اس حدیث سے معلوم ہو رہی ہے اس لئے کہ صحیح بخاری میں اس حدیث کے اندر ایک جگہ یہ لفظ بھی ہیں: **فقدم اليه قصعة فيها ثريد قال: واقبل على عمله**۔[2] یعنی وہ کھانا آپ کی خدمت میں پیش کر کے اپنے کام کے لئے چلا گیا۔ اس میزبان کے چلے جانے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ کام ایسا فوری نوعیت کا ہو کہ اس کے لئے اسی وقت جانا ضروری ہو اور یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ کھانا کم ہو اور میزبان یہ چاہتا ہو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ سے زیادہ تناول فرمالیں، اب آپ کے سامنے فارغ بیٹھنا اسے اچھا نہیں لگا اس لئے کسی کام کو بہانہ بنا کر آپ سے اجازت لے کر چلا گیا۔

(۵)...... اس حدیث سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت زیادہ محبت کئی طریقے سے سمجھ میں آرہی ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت کے مطابق حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے دیکھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کدو پسند فرماتے اور اس کے قتلے تلاش کر رہے ہیں تو میں ان قتلوں کو اکٹھے کر کے آپ کے سامنے پیش کرنے لگ گیا اور خود اس میں سے نہیں کھاتا تھا۔ **فلما رايت ذلك جعلت القيه اليه ولا آكله**۔[3]

دوسرے اس وجہ سے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھے کدو ہمیشہ پسند رہا حالانکہ طبعی پسند یا ناپسند غیر اختیاری معاملہ ہوتا ہے اس میں اتباع ضروری بھی نہیں لیکن جب محبت کا غلبہ ہوتا ہے تو آدمی طبعی امور میں بھی محبوب کے رنگ میں رنگا جاتا ہے، جامع ترمذی میں ابو طالوت سے روایت

---

(۱) فتح الباری ج۹/ ص۵۲۷...... (۲) صحیح بخاری مع فتح الباری ج۹/ ص۵۵۱...... (۳) صحیح مسلم مع تکملۃ فتح الملہم ج۴/ ص۴۴

ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس گیا وہ اس وقت کدو تناول فرمارہے تھے اور یہ ارشاد فرمارہے تھے:

یا لك شجرة ما احبك لحب رسول الله صلی الله علیه وسلم ایاك۔[1]

ترجمہ...... تو مجھے کتنا پسند ہے اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے پسند فرماتے تھے۔

(۲۰)-----عن عمرو بن امیة رضی الله عنه انه رای النبی صلی الله علیه وسلم یحتز من کتف شاة فی یده فدعی الی الصلاة فالقاها والسگین التی یحتز بها ثم قام فصلی ولم یتوضأ۔ (متفق علیه)

ترجمہ...... حضرت عمرو بن امیہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ بکری کی ایک دستی میں سے کاٹ کاٹ کر تناول فرمارہے ہیں جو کہ ہاتھ میں تھی، آپ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ نے اس دستی کو بھی رکھ دیا اور اس چھری کو بھی جس سے آپ کاٹ رہے تھے، پھر آپ اٹھے اور نماز پڑھی لیکن (نیا) وضو نہیں کیا۔

گوشت چھری سے کاٹ کر کھانا:-

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت چھری سے کاٹ کاٹ کر کھایا ہے، یہی بات اس باب کی حدیث نمبر ۳۷ یعنی تیسری فصل کی پہلی حدیث سے بھی معلوم ہو گی، اسی باب کی حدیث نمبر ۵۱ جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے میں یہ آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوشت کو دانتوں سے نوچ کر تناول فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دونوں طریقے جائز ہیں۔

البتہ اسی باب کی حدیث نمبر ۵۲ جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے میں چاقو کے ساتھ گوشت کاٹ کر کھانے سے منع فرمایا گیا اور اسے عجمیوں کا طریقہ قرار دیا گیا ہے جو بظاہر زیر بحث حدیث کے خلاف ہے، اس کے متعلق درج ذیل باتیں ذہن میں رکھنی چاہئیں:

(۱)...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث سنداً ضعیف ہے جیسا کہ خود صاحب مشکوٰۃ نے امام ابوداؤد اور امام بیہقی سے یہ بات نقل کر دی ہے جبکہ زیر بحث حدیث جس سے چھری سے کاٹ کر کھانے کی اجازت معلوم ہو رہی ہے۔ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے اس لئے اسے ترجیح ہو گی۔

(۲)...... البتہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی تائید دو اور حدیثوں سے ہوتی ہے ان میں سے ایک تو

---

(۱) جامع ترمذی ج ۲/ص ۷، باب ما جاء فی اکل الدباء۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جسے طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کا مضمون بھی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے قریب قریب ہے البتہ اس میں روٹی کو چاقو کے ساتھ کاٹنے سے بھی نہی ہے لیکن یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔(۱)

دوسری حدیث حضرت صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کی ہے جسے امام ترمذی رحمہ اللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: **انهسوا اللحم نهسا فانه اهنا و امرا**۔(۲) "گوشت کو دانتوں سے نوچ کر کھاؤ، اس لئے کہ وہ زیادہ لذت کا باعث اور زیادہ خوشگوار ہوتا ہے۔"

سند اس حدیث کی بھی ضعیف ہے لیکن تعدد طرق کی وجہ سے حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔

(۳)...... لیکن حدیث صفوان میں گوشت کاٹ کر کھانے سے ممانعت نہیں ہے، صرف دانتوں سے نوچ کر کھانے کی ترغیب ہے اور وہ بھی بعض دنیوی فوائد اور مصالح کی بنیاد پر۔

مذکورہ امور کے پیش نظر پوری بحث کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ گوشت وغیرہ چھری سے کاٹ کر کھانا بلا کراہت جائز ہے البتہ بعض فوائد کے پیش نظر نوچ کر کھانے کی ترغیب دی گئی ہے خصوصاً جبکہ گوشت اچھی طرح گلا ہوا ہو اور دانتوں سے نوچنے میں دقت محسوس نہ ہوتی ہو، دوسرے لفظوں میں دانتوں سے نوچ کر کھانے کا امر ارشادی ہے، اس میں شرعی مسئلہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔(۳)

آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو:-

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پکا ہوا گوشت کھانے کے بعد تازہ وضو کئے بغیر ہی نماز پڑھائی ہے۔

(۲۱)-----وعن عائشة رضی الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب الحلواء و العسل۔ (رواه البخاری)

---

(۱) قال الهيثمی: رواه الطبرانی وفيه عباد بن كثير الثقفی وهو ضعيف (مجمع الزوائد ج۵/ص ۴۰) وضعفه كذلك العراقی فی تخريج الاحيا ج۳/ص ۵ وذكر العراقی حديث ابی هريرة فی النهی عن قطع الخبز وقال فيه نوح بن ابن مريم وهو كذاب۔

(۲) ترمذی ج۲/ص ۵، وقد ضعف هذا الحديث من اجل عبد الكريم بن ابی المخارق لكن رواه الطبرانی فی الكبير ج۸/ص ۴۸ من وجوه اخری ويراجع ايضا فتح الباری ج۹/ص ۵۴۷

(۳) وقد حمل بعضهم حديث عمرو بن امية علی مالا يكون نضيجا جيدا لكن فيه جعل الحديث المتفق علی صحته تابعا لحديث لم يبلغ درجة الصحة ومقيدا به۔

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میٹھی چیز اور شہد کو پسند فرماتے تھے۔

حضور اقدس ﷺ کو حلوہ اور شہد پسند تھے:۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم "حلوی" اور شہد کو پسند فرماتے۔ "حلوی" اور "حلواء" دونوں عربی زبان کے الفاظ ہیں، ان سے مراد معروف پکا ہوا حلوہ بھی لیا جاتا ہے اور ہر میٹھی چیز پا بھی یہ لفظ بول دیئے جاتے ہیں۔ (۱)

حدیث میں بھی دونوں معانی مراد لئے جا سکتے ہیں، یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہاں "الحلوی" اور "الحلواء" سے مراد ہر میٹھی چیز ہے یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر میٹھی چیز پسند تھی، اس پر یہ سوال ذہن میں پیدا ہوگا کہ اس میں تو شہد بھی داخل ہے، اس کو الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ شہد کو الگ ذکر کر کے یہ بتانا مقصود ہے کہ آپ کو اگرچہ ہر میٹھی چیز پسند تھی لیکن شہد خصوصیت کے ساتھ زیادہ پسند تھا اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "الحلوی" سے مراد تیار کیا ہوا اور پکا ہوا حلوہ ہے۔

بعض حضرات نے یہ کہا کہ حدیث میں تیار کیا ہوا حلوہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ ایسا حلوہ تو حضور ﷺ نے دیکھا ہی نہیں ہے لیکن یہ رائے درست نہیں ہے بلکہ زیادہ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تیار کیا ہوا حلوہ ہی مراد ہے، علامہ خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "حلوی" کا لفظ بولا ہی اس چیز پر جاتا ہے جس کو خود تیار کیا گیا ہو، فطری طور پر میٹھی چیز پر یہ لفظ بولا ہی نہیں جاتا نیز حضور ﷺ سے تیار کیا ہوا حلوہ تناول فرمانا بھی ثابت ہے مثلاً حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ حضور ﷺ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ شہد، گھی اور آٹے سے لدی ہوئی اونٹنی لئے جا رہے ہیں، حضور ﷺ نے (بے تکلفی کی وجہ سے) فرمایا کہ اونٹنی بٹھاؤ، انہوں نے اونٹنی بٹھائی، پھر آپ نے ایک دیگچی منگوائی اور اس میں شہد، گھی اور آٹا ڈالا، پھر آپ کے حکم پر اس کے نیچے آگ جلائی گئی یہاں تک کہ وہ پک گیا، حضور ﷺ نے فرمایا کہ کھاؤ، چنانچہ حضور ﷺ نے بھی اسے تناول فرمایا، علامہ ہیثمی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے راویوں کو ثقہ قرار دیا ہے۔ (۲)

---

(۱) هی عند الاصمعی بالقصر تکتب بالیاء وعند الفراء بالمد تکتب بالالف وقیل: تمد وتقصر قال اللیث: الاکثر علی المد وهو کل حلو یوکل وقال الخطابی: لا یطلق اسم الحلوی الا علی ما دخلته الصنعة وفی المخصص لابن سیدة: هی ما عولج من الطعام بحلاوة وقد تطلق علی الفاکهة۔ (فتح الباری ج۹/ ص۵۵۷)

(۲) قال الهیثمی: رواه الطبرانی فی الثلاثة ورجال الصغیر والاوسط ثقات۔ (مجمع الزوائد ج۵/ ص۴۱)

(۲۲)----عن جابر رضی اللہ عنه ان النبی ﷺ سأل اهله الادم: فقالوا: ما عندنا الاخل فدعا به فجعل یاکل به ویقول: نعم الادام الخل۔ (رواه مسلم)[1]

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ اپنے گھر والوں سے سالن طلب فرمایا، گھر والوں نے کہا کہ ہمارے پاس تو صرف سرکہ ہے، چنانچہ آپ نے وہی منگوایا اور اس کے ساتھ (روٹی) تناول فرمانے لگے اور یہ ارشاد فرمانے لگے کہ سرکہ اچھا سالن ہے۔

سرکہ اچھا سالن ہے:-

اس حدیث کی تشریح میں علامہ خطابی اور قاضی عیاض وغیرہ نے فرمایا ہے کہ حدیث کا مقصد سرکہ کی فضیلت بیان کرنا نہیں بلکہ قناعت کی ترغیب دینا ہے یعنی اچھے اور لذیذ سالن کا مل جانا بھی اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے لیکن اس کی ایسی طلب اور اس میں ایسا انہاک جس کی وجہ سے اچھا اور لذیذ سالن نہ ملنے کی وجہ سے پریشان ہو جائے اور لقمہ ہی حلق سے نیچے نہ اترے یہ مناسب نہیں ہے بلکہ جیسا کیسا ملے کھالے، اگر گزارہ کرنا ہو تو کوئی بھی چیز سالن کا کام دے دیتی ہے، سرکہ سے بھی سالن کا کام لیا جاسکتا ہے لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے اس سے اتفاق نہیں کیا، ان کی رائے یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد سرکہ کی تعریف کرنا ہی ہے اس لئے کہ صحیح مسلم کی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جملہ سننے کے بعد میں ہمیشہ سرکہ کو بہت پسند کرتا رہا ہوں، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ بہر حال اس جملے کا مقصد سرکہ کی تعریف ہی سمجھے تھے۔

لیکن حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بعض صحابہ کی عاشقانہ اداؤں کا حصہ ہے کہ وہ یہ جانتے ہوئے کہ حدیث کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے، ظاہر حدیث پر پوری طرح عمل کی کوشش کیا کرتے تھے، صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصد تو یہاں قناعت کی ترغیب اور لذات میں انہماک سے منع کرنا ہی ہے تاہم سرکہ کی فضیلت بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ آپ نے اسے اچھا سالن قرار دیا ہے۔

(۲۳)----عن سعید بن زید رضی اللہ عنه قال: قال النبی صلی اللہ علیه

---

(۱) قال الطیبی: الادام اسم لما یؤتدم به ویصطبغ وحقیقته ما یوتدم به الطعام ای یصلح وهذا یجیء لما یفعل به کثیرا کالرکاب لما یرکب به والحرام لما یحرم به)

وسلم: الکماۃ من المن وماؤھا شفاء للعین ، متفق علیه وفی روایۃ لمسلم: من المن الذی انزل اللہ تعالیٰ علیٰ موسیٰ علیه السلام۔

ترجمہ ...... حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھمبی من میں سے ہے اور اس کا پانی آنکھوں کے لئے شفاء ہے اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ یہ اس من میں سے ہے جسے اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام پر اتارا تھا۔

کھمبی من میں سے ہے:-

کماہ ایک خود رو نبات ہے جسے اردو میں کھمبی اور انگریزی میں مشروم (Mushroom) کہا جاتا ہے۔[1] علم نباتات میں اسے فنگس (Fungus) کے خاندان سے شمار کیا جاتا ہے، اس کی بے شمار اقسام ہیں، جن میں سے کھانے کے لئے سب سے زیادہ مشہور سفید رنگ کی کھمبی ہے۔

حدیث شریف میں اس کو من کہا گیا ہے، من کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک معنی من کا ہوتا ہے احسان اور فضل، یہاں یہ معنی مراد لئے جائیں تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ کھمبی اللہ کے فضل میں سے ہے، دوسرے معنی اس کے ہیں وہ من جو اللہ تعالیٰ نے وادی تیہ میں بنی اسرائیل کو عطا فرمایا تھا جس کا ذکر قرآن کریم کی اس آیت میں ہے: **وانزلنا علیکم المن والسلوی**۔ اس حدیث میں اگرچہ بعض حضرات نے پہلے معنی بھی مراد لئے ہیں لیکن ہمارے پیش نظر مسلم کی روایت کے یہ لفظ **من المن الذی انزل اللہ علی موسیٰ علیه السلام** سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ یہاں دوسرے معنی ہی مراد ہیں چنانچہ اکثر شارحین حدیث یہی معنی مراد لیتے ہیں۔

پھر جن حضرات نے بنی اسرائیل والا من مراد لیا ہے ان کی اس میں بحث چلی ہے کہ کھمبی کے اس من میں سے ہونے کا کیا مطلب ہے، خطابی وغیرہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ حدیث کا یہ

---

(۱) قال ابن القیم : قال ابن الاعرابی: الکماۃ جمع واحدہ کمء وھذا خلاف قیاس العربیة، فان ما بینه وبین واحدہ التاء فالواحد منه بالتاء واذا حذفت کان للجمع وھل ھو جمع او اسم جمع علی قولین مشھورین قالوا ولم یخرج عن ھذا الا حرفان کماۃ وکمء وخباۃ وخب وقال غیر ابن الاعرابی بل ھی علی القیاس الکمأۃ للواحد والکمء للکثیر وقال غیرھما: الکمأۃ تکون واحدا وجمعا واحتج اصحاب القول الاول بانھم جمعوا کمأۃ علی اکمؤ قلت: وقد جاء الجمع علی اکمؤ فی حدیث ابی ھریرۃ عند الترمذی۔ (زادالمعاد ج۳/ ص۱۸۱)

مقصد نہیں کہ کھمبی سچ مچ اس من و سلویٰ کا حصہ تھی جو بنی اسرائیل کو عطا کیا گیا تھا بلکہ یہاں مقصود کھمبی کو اس من کے ساتھ تشبیہ دینا ہے کہ جیسے من و سلویٰ بنی اسرائیل کو محنت و مشقت کے بغیر حاصل ہوا تھا، اسی طرح یہ بھی اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی نعمت ہے کہ اس کو اگانے کے لئے انسان کو کوئی محنت اور مشقت نہیں کرنی پڑتی بلکہ خود رو ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ واقعی کھمبی بنی اسرائیل کے من میں شامل تھی، حدیث کے ظاہری الفاظ اسی تشریح کے زیادہ قریب ہیں اور یہ بات عقلاً بعید بھی نہیں ہے اس لئے حدیث کو اپنے ظاہری معنی سے ہٹانے کی بظاہر ضرورت نہیں ہے، رہی یہ بات کہ بعض روایات میں آتا ہے کہ من ترنجبین شکل کی کوئی چیز تھی تو ہو سکتا ہے کہ من میں کئی چیزیں شامل ہوں، ترنجبین بھی ہو اور کھمبی بھی۔

کھمبی کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات ارشاد فرمانے کی ضرورت اس لئے بھی پیش آئی کہ عرب اسے زمین کی چیچک کہا کرتے تھے اور اسی وجہ سے بعض لوگ اسے کھانا پسند نہیں کرتے تھے۔

کھمبی کے فوائد ...... قدیم اطباء نے کھمبی کے بہت سے فوائد گنوائے ہیں، مقوی باہ، مدر بول، مخرج بلغم اور دودھ پیدا کرنے والی ہے، ہرنیا میں اس کا لیپ مفید قرار دیا گیا ہے، خون بڑھاتی ہے، جدید مشاہدات اور تجربات سے بھی اس کی افادیت واضح ہو رہی ہے چنانچہ یورپ وغیرہ کے ہوٹلوں میں اس کا شمار مقبول ڈشوں میں ہوتا ہے، اب اسے خود اگانے کے طریقے ایجاد کر لئے گئے ہیں اور اس کا وسیع پیمانے پر کاروبار ہوتا ہے۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ کھمبی کے جس طرح بہت سے فوائد ہیں اسی طرح اس میں بعض ضرر اور نقصان کے پہلو بھی ہیں، بعض اوقات پیٹ میں خرابی اور اعصاب میں کمزوری پیدا کرتی ہے، زہریلے اثرات کی حامل ہوتی ہے اس لئے یہاں دو باتیں ذہن میں رہنی چاہئیں، ایک یہ کہ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ کھمبی کی پچاسوں قسمیں ہیں، ان میں سے بعض مفید ہیں اور بعض مضر، مثلاً سفید کھمبی کو مفید شمار کیا گیا ہے اور کالی چھتری والی کھمبی (جسے ویدک طب اور پنجابی زبان میں "پد بھیڑا" کہا جاتا ہے) مضر ہے، حدیث میں کھمبی کی تمام اقسام کو من و سلویٰ میں سے قرار دینا مقصود نہیں ہے۔

دوسری بات یہ کہ جو قسمیں مفید ہیں ان میں سے بعض ایسی بھی ہیں جو اکیلی استعمال کی جائیں تو نقصان دیتی ہیں اور دوسری اشیاء کے ساتھ ملا کر استعمال کی جائیں تو فائدہ مند ہوتی ہیں مثلاً ابن القیم رحمہ اللہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اس کو پکاتے وقت اس کے ساتھ صعتر کو ضرور شامل کرنا چاہئے، یہ اس کے لئے مصلح ہے۔

پھر جو چیز اکیلی بھی مفید ہو اس کو زیادہ مقدار میں استعمال کرنا بعض اوقات نقصان دہ ہوتا ہے، اسی

طرح مفید چیز بعض طبیعتوں اور مزاجوں کے لئے مضر بھی ہو سکتی ہے۔

کھمبی کون سی کھانی چاہئے، کتنے کھانی چاہئے، کس چیز کے ساتھ کھانی چاہئے اور کتنی مقدار میں کھانی چاہئے یہ سوالات ایسے ہیں جن کا جواب اطباء کے تجربات و مشاہدات پر چھوڑ دیا گیا ہے لہٰذا اگر کوئی شخص طبیب کی رائے کے بغیر استعمال کرتا ہے اور اسے کوئی نقصان ہو جاتا ہے یا کسی طبیب کے مشورے سے استعمال کرنے کے باوجود کسی نقصان کا شکار ہو جاتا ہے تو یہ اس کی اپنی یا اس کے طبیب کی غلطی ہے، اس کی وجہ سے حدیث کی صداقت پر کوئی حرف نہیں آتا۔

یہاں پر ابن القیم رحمہ اللہ نے ایک سوال اٹھایا ہے کہ اگر کھمبی اس من کا حصہ ہے جو بنی اسرائیل پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئی تھی تو اس میں نقصان اور ضرر کا یہ پہلو کہاں سے آگیا، اس صورت میں تو اسے خیر محض ہونا چاہئے تھا، ابن القیم رحمہ اللہ نے خود ہی اس سوال کا بڑی تفصیل سے جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اوقات جب کوئی چیز شروع شروع میں آتی ہے تو وہ سراپا خیر ہی ہوتی ہے لیکن اس عالم میں رہنے کے بعد اس کی اشیاء اور اسباب سے مسلسل واسطہ پڑتے رہنے سے وہ چیز ان کا اثر قبول کرتی ہے اور یوں اس میں بعض نقصانات بھی شامل ہو جاتے ہیں اور جن اسباب کے اثر کی وجہ سے ایسی اشیاء میں نقصانات پیدا ہوتے ہیں ان میں سر فہرست بندوں کے گناہ اور ان سے سرزد ہونے والی اللہ تعالیٰ کی نافرمانیاں ہیں۔ (۱)

کھمبی کا پانی آنکھوں کے لئے شفا ہے ...... اس حدیث میں دوسری بات یہ ارشاد فرمائی گئی ہے کہ کھمبی کا پانی آنکھوں کے لئے شفا ہے، اس حدیث کی تشریح میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہاں کھمبی سے مراد کھمبی سے نکلا ہوا پانی نہیں ہے بلکہ کھمبی کی پیدائش کا سبب بننے والا یعنی بارش کا پانی مراد ہے لیکن عام شارحین حدیث نے اس تشریح کو الفاظ حدیث سے بعید قرار دیتے ہوئے اس سے اتفاق نہیں کیا، صحیح یہی ہے کہ یہاں کھمبی کا اپنا پانی ہی مراد ہے اور اسی کو آنکھوں کے لئے شفا قرار دینا مقصود ہے۔ اگر کسی زمانے تک اطباء کے تجربات اور ان کے علم سے اس کے آنکھوں کے لئے مفید ہونے کی تصدیق نہیں ہوتی تو اس سے متاثر ہو کر حدیث میں دور دراز کی تاویل کا راستہ اختیار کر لینا کوئی پسندیدہ طرز فکر نہیں سمجھا گیا۔

نیز ابن قیم رحمہ اللہ نے شیخ ابن سینا اور ان کے استاذ مسیحی اور دوسرے بعض قدیم اطباء کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ اس کا پانی رمد (آنکھ دکھنا) جو گرمی کی وجہ سے ہو اس کے لئے مفید ہے اور یہ بینائی کو تیز کرتا اور نکھارتا ہے خاص طور پر جبکہ اسے اثمد سرمہ میں ڈال کر پیس کر آنکھوں میں ڈالا جائے۔ (۲)

ترمذی کی ایک حدیث میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا اپنا تجربہ ذکر کیا گیا ہے کہ ان کی ایک

---

(۱) ملاحظہ ہو: زاد المعاد ج ۳ / ص ۱۸۲ طبع مصر ...... (۲) ملاحظہ ہو: زاد المعاد ج ۳ / ص ۱۸۳

باندی چندھی تھی، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کھمبی کا پانی نچوڑ کر کچھ دن اس کی آنکھوں میں ڈالا تو وہ تندرست ہوگئی، اسی طرح امام نووی رحمہ اللہ نے اپنے زمانہ کے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ کھمبی کے پانی کے استعمال سے ان کی بینائی لوٹ آئی۔ (۱)

جدید مشاہدات اور تجربات سے بھی یہ بات سامنے آئی ہے کہ کھمبی میں جراثیم کش اجزاء موجود ہوتے ہیں اس لئے اس کے پانی کا آنکھوں کی بعض امراض میں مفید ہونا بعید از قیاس نہیں، ہومیو پیتھی طریقہ علاج میں تو زہریلی کھمبی پر مبنی بعض ادویہ جیسے Agoricus جن علامات کے لئے استعمال کی جاتی ہیں ان مین سر میں چکر آنا، روشنی بری لگنا، معمولی کام سے آنکھوں پر بوجھ پڑنا، ایک کے دو نظر آنا، پلکیں پھڑ پھڑانا شامل ہیں۔ (۲)

تاہم یہ قدیم وجدید طبی تجربات نہ بھی ہوتے تب بھی اصل یہی ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہری معنی سے ہٹا کر اس میں دور دراز کی تاویل نہ کی جائے اس لئے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک چیز کی افادیت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرماتے ہیں، ایک عرصے تک اطباء اسے تسلیم نہیں کرتے لیکن آخر کار نئے تجربات اور تحقیقات سے بھی اس کی سچائی ثابت ہو جاتی ہے لہٰذا احادیث میں بیان کردہ حقیقت کو اگر آج اطباء اور سائنس دان درست تسلیم نہیں کرتے تو ہو سکتا ہے کہ کل کرلیں، ہمارا اعتقاد ان طبی اور سائنسی تحقیقات کی وجہ سے نہیں بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک ارشاد کی وجہ سے ہے۔

(۲۴) ----- وعن عبد الله بن جعفر رضی الله عنه قال رایت رسول الله صلی الله علیه وسلم یاکل الرطب بالقثاء۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ تر کھجوریں ککڑی کے ساتھ تناول فرمارہے تھے۔

ککڑی اور کھجور ملا کر کھانے کا طریقہ دوسری روایات میں آتا ہے کہ ایک لقمہ اس میں سے لیتے اور ایک اس میں سے۔ (۳) اس طرح دونوں چیزیں منہ میں جمع ہو جاتی تھیں، بعض روایات میں آتا ہے کھجور آپ کے دائیں ہاتھ میں تھی اور ککڑی بائیں ہاتھ میں۔ (۴)

دونوں چیزوں کو اس طرح ملا کر کھانے میں ایک فائدہ تو یہ ہے کہ کھجور تاثیر کے اعتبار سے گرم ہے اور ککڑی سرد، دونوں کو جمع کرنے سے اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔

(۱) تکملہ فتح الملہم ج۴/ص۵۶ ...... (۲) تفصیل ملاحظہ ہو! طب نبوی اور جدید سائنس ج۱/ص۲۹۰--۳۰۰ از ڈاکٹر خالد غزنوی

(۳) فتح الباری ج۹/ ص۵۷۳ ...... (۴) فتح الباری ج۹/ص ۵۷۳

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ کھجور میں مٹھاس زیادہ ہونے کی وجہ سے خاص قسم کی تیزی اور بھاری پن ہوتا ہے جب کہ ککڑی پھیکی ہوتی ہے دونوں کو ملانے سے ذائقہ میں بہتری پیدا ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ ضروری نہیں کہ انسان اشیاء کے قدرتی ذائقے ہی سے مستفید ہو بلکہ مختلف چیزوں کو ملا کر نیا ذائقہ تخلیق کرنا بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

ان دونوں چیزوں کو ملا کر استعمال کرنے کا ایک فائدہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میری رخصتی سے قبل میرے والدین کی خواہش ہوئی کہ میرا کچھ وزن بڑھ جائے اور میں موٹی ہوں جاؤں، مجھے بہت کچھ کھلایا گیا لیکن کوئی فائدہ نہ ہوا آخر کار مجھے ککڑی اور کھجوریں ملا کر کھلائی گئیں جس سے میں کچھ موٹی ہو گئی۔[1]

اس حدیث سے علماء نے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ ایک وقت میں مختلف انواع کے کھانے کھانا جائز ہے۔

(۲۵)----- عن جابر رضی اللہ عنه قال: کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم بمرالظھران نجنی الکباث، فقال: علیکم بالأسود منه فإنه أطیب، فقیل: أکنت ترعی الغنم؟ قال: نعم، وھل من نبی إلا رعاھا۔ (متفق علیه)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم حضور اقدس ﷺ کے ساتھ مرالظہران (مکہ کے قریب ایک جگہ) میں پیلو کے دانے چن رہے تھے، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: تم ان میں کالے دانوں کو لو اس لئے کہ وہ زیادہ اچھے (اور لذیذ) ہوتے ہیں، عرض کیا گیا: کیا آپ بکریاں چرایا کرتے تھے؟ تو آپ نے فرمایا: ہاں اور کیا کوئی ایسا نبی بھی ہے جس نے بکریاں نہ چرائی ہوں۔

الکباث کی تفسیر بخاری کے بعض نسخوں میں "ورق الاراک" یعنی پیلو کے پتوں سے کی گئی ہے لیکن راجح یہ ہے کباث ثمر الإراك کو کہتے ہیں یعنی پیلو کا درخت جس کی جڑ سے عموماً مسواک بنائی جاتی ہے اس کا پھل جو دانوں کی شکل میں ہوتا ہے، یہ دانے سے پک کر سیاہ ہو جاتے ہیں، اس سے پہلے اگر ان کو کھایا جائے تو منہ خشک کرتے ہیں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا کہ کالے کالے دانے چنو اس لئے کہ وہ زیادہ لذیذ ہوتے ہیں تو صحابہ نے سوال کیا کہ کیا آپ بکریاں چراتے رہے ہیں اس لئے کہ اس طرح کی چیزوں کا تجربہ

---

(۱) ابوداؤد ج ۲/ ص ۵۸۹ کتاب الطب و فتح الباری ج ۹/ ص ۵۷۳

چرواہوں کو زیادہ ہوتا ہے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صرف میں نے ہی نہیں تمام انبیاء نے بکریاں چرائی ہیں۔

انبیاء کے بکریاں چرانے میں حکمت:-

انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بکریاں چراونے میں علماء نے کئی حکمتیں بیاں فرمائی ہیں، مثلاً:

(۱)............ باطنی استعداد کی ترقی کے لئے خلوت اور قطع علائق یا تعلقات میں کمی بہت اہم ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں بھی آغاز وحی سے پہلے خلوت کا داعیہ پیدا کر دیا گیا تھا، بکریاں چرانا بھی خلوت کی ایک شکل ہے اس لئے کہ چراوہے کو صبح سویرے بکریاں لے کر نکلنا ہوتا ہے اور شام ڈھلے تھکا ماندہ واپس آتا ہے اس لئے لوگوں کے معاملات اور جھگڑوں سے اس کا کوئی واسطہ اور تعلق نہیں رہتا، خلوت کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ انسان الگ تھلگ ہو کر عبادت میں مصروف ہو جائے اس کے بھی اپنے فوائد ہیں اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خلوت کی شکل ایسی ہو کہ خلوت کرنے والے کو یہ احساس تک نہ ہو کہ میں خلوت اختیار کئے ہوئے ہوں بلکہ وہ خود کو عام نوعیت کے کام اور کسب معاش میں مصروف سمجھے، اس طریقے میں بھی کئی فوائد ہیں، بکریاں چرانے سے دوسری قسم کے فوائد بہت احسن طریقے سے حاصل ہوتے ہیں۔

(۲)............ ہر جانور کا ایک مزاج ہوتا ہے، اس جانور کے ساتھ رہنے سے اس کے اثرات بھی انسان میں منتقل ہوتے ہیں، بکری میں مسکنت ہوتی ہے، بکریاں چرانے سے یہ وصف انسان میں بھی منتقل ہوتا ہے، بعض شارحین حدیث نے لکھا ہے کہ ایسے جانور جن پر سوار ہوا جاسکتا ہے کے چرانے سے انسان میں کسی قدر بڑائی بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب کہ بکریاں چرانے میں یہ چیزیں پیدا نہیں ہوتی۔

(۳)............ بکری ادھر ادھر پھرنے اور اچھلنے کودنے والا جانور ہے، اس لئے اس کے ریوڑ کو قابو رکھنا خاصا مشکل اور اعصاب شکن کام ہے۔ اس طرح کے کام میں طبیعت میں جھنجلاہٹ پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے، دوسری طرف یہ جانور نازک ہے اس لئے اس کو مارا بھی نہیں جاسکتا، اس لئے بکریاں چرانے سے تحمل، بردباری اور شفقت وغیرہ اوصاف کی تربیت ہوتی ہے جو پیغمبرانہ دعوت کے کام کے لئے بہت ضروری ہیں۔

حضور اکرم ﷺ کی تواضع اور صحابہ سے بے تکلفی:-

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ کے ساتھ گھل مل کر اور بے تکلف ہو کر رہا کرتے تھے اور ہر طرح کے موضوع پر صحابہ سے بات کرتے تھے، مصنوعی اور عرفی

متانت ووقار سے دور رہتے تھے۔

(٢٦)-----وعن ابن عمر، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقرن الرجل بين التمرتين حتى يستأذن أصحابه۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ کوئی آدمی دو کھجوروں کو جمع کر کے کھائے یہاں تک کہ وہ اپنے ساتھیوں سے اجازت لے لے۔

تشریح......اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ **حتی یستاذن اصحابه** کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مرفوع حدیث کا حصہ ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یا حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنا قول ہے، تو اس حدیث کے ایک راوی شعبہ کو اس میں تردد ہو گیا ہے کہ یہ جملہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے یا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نقل کیا ہے لیکن دوسری روایات کے پیش نظر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اس بات کو ترجیح دی ہے کہ یہ جملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً ثابت ہے۔[1]

اب حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو دو کھجوریں ملا کر نہیں کھانا چاہئے اور اگر ایسا کرنا ہو تو اپنے ساتھیوں سے اجازت لے لینی چاہئے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قران بین التمر سے منع فرمایا اس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں اور جب وہ وجہیں پیش نظر ہوں گی تو حکم سمجھنا بھی آسان ہو گا۔

قران بین التمر سے منع کرنے کی وجوہ:-

(۱)...... ایک وجہ تو یہ ہے کہ بعض اوقات وہ کھجوریں مشترک ہوتی ہیں مثلاً دو تین آدمیوں نے پیسے ملا کر اکٹھی خرید لیں تو سب کا ان میں برابر کا حق ہے اب باقی ایک ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال رہے ہیں اور یہ بیک وقت دو دو کھجوریں ڈال رہا ہے، تو گویا دوسروں کا حق بھی اپنے پیٹ میں ڈال رہا ہے یا بعض اوقات وہ کھجوریں دوسرے کی ملکیت ہوتی ہیں اپنی ملکیت ہوتی ہی نہیں ہیں مثلاً ایک آدمی نے کئی مہمانوں کے سامنے کھجوریں رکھیں تو ملکیت تو مضیف کی ہیں یعنی میزبان کی ہیں اور مہمانوں کے لئے محض اباحت ہے اور سب کو اس نے کھانے کا برابر حق دیا ہے لیکن ایک آدمی دو دو کھجوریں منہ میں ڈال رہا ہے تو وہ اپنے حق سے

(۱) فتح الباری فی الاطعمة باب القران فی التمر ج۹/ص ۳۶۹

زائد وصول کر رہا ہے ایک وجہ تو یہ ہے۔

(۲)...... دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر دوسرے کا حق نہ بھی ہو مثلاً اپنی چیز ہے تب بھی دو دو کھجوریں اکھٹی منہ میں ڈالنا ایک تو ذرا بدتہذیبی سے لگتی ہے، سلیقے اور شائستگی کے منافی بات ہے دیکھنے میں اچھا نہیں لگتا اور دوسرے یہ حرص اور شرہ کی علامت ہے، شرہ کا معنی ہوتا ہے "کھانے کا بہت زیادہ لالچ" اس لئے بھی یہ پسندیدہ بات نہیں ہے۔

قران کا حکم:۔

اب آیئے کہ قران کا حکم کیا ہے، تو بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران بین التمر یعنی دو کھجوریں ملا کر کھانے سے منع فرمایا تھا لیکن جب کھجوروں میں وسعت ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دے دی، تو اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حکم منسوخ ہو گیا لیکن یہ حقیقت میں نسخ نہیں ہے بلکہ علت کی وجہ سے حکم کا ختم ہونا ہے، حکم میں تفصیل یہ ہے کہ یہ دیکھیں گے کہ ان کھجوروں میں دوسروں کا حق متعلق ہے یا نہیں، اگر اس میں دوسروں کا حق متعلق ہے تو دوسروں کی صراحتاً یا دلالۃً اجازت کے بغیر دو دو کھجوریں اکھٹی کھانا ناجائز ہے لیکن اگر صراحۃً باقی ساتھیوں سے اجازت لے لی جائے کہ میں دو دو اکھٹی کھجوریں منہ میں ڈالنا چاہتا ہوں آپ مجھے اجازت دے دیں اور وہ صراحۃً اجازت دے دیں یا صراحۃً تو اجازت نہ ہو لیکن دلالۃً اجازت ہو، دلالۃً کا مطلب یہ ہے کہ یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ میں زیادہ کھجوریں بھی کھا جاؤں گا تو باقی اہل حقوق برا نہیں مانیں گے تو اس صورت میں دو دو کھجوریں ملا کر کھانا ناجائز نہیں ہے، اس کو بعض حضرات نے یوں بھی تعبیر کر دیا ہے کہ اگر کھجوروں کی قلت ہو تو پھر بغیر اجازت کے کھانا جائز نہیں ہے اور اگر کھجوروں کی قلت نہ ہو تو پھر بغیر اجازت کے کھانا بھی جائز ہے لیکن اصل مدار قلت اور کثرت پر نہیں ہے بلکہ اصل مدار دلالۃً یا صراحۃً اجازت پر ہے لیکن ان حضرات نے قلت اور کثرت پر حکم اس لئے لگایا کہ عام طور پر جب کسی چیز کی قلت ہوتی ہے تو دوسرے ساتھی خوش نہیں ہوتے اس بات پر کہ کوئی آدمی اپنے حق سے زیادہ وصول کر لے لیکن جب کسی چیز کی قلت نہیں ہوتی اچھی خاصی مقدار میں ہوتی ہے ہر ایک کو پتہ ہے کہ جتنی میں نے کھانی ہے اتنی مل ہی جائے گی تو بظاہر کوئی زیادہ کھالے تو دوسروں پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اگر کھجوروں کے ساتھ دوسروں کا حق متعلق نہ ہو یا دوسروں کا حق متعلق تو تھا لیکن صراحۃً یا دلالۃً ان کی اجازت موجود ہے تو دو دو کھجوریں یا زیادہ کھجوریں ملا کر کھانا ناجائز نہیں ہے، لیکن خلاف ادب ہے یعنی

شائستگی اور تمیز کے خلاف ہے لیکن جو باتیں محض اس طریقے سے خلاف ادب ہوتی ہیں، شائستگی اور تہذیب کے خلاف ہوتی ہیں ان میں تھوڑے تھوڑے معمولی اعذار کی وجہ سے کافی گنجائش ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں بہتر اور اصل تو یہی ہے کہ ایک ایک کھجور منہ میں ڈالے لیکن اگر کوئی عذر ہو اگر چہ معمولی سا ہو مثلاً کہیں جلدی جانا ہے تو ایسی صورت میں دو دو کھجوریں منہ میں ڈال رہا ہے تو بھی کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

قران کا حکم کھجوروں کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر چیز کے اندر ہے ہر وہ چیز جس کا ایک ایک دانہ منہ میں اٹھا کر ڈالا جاتا ہے اس میں بھی یہی تفصیل ہو گی، یہ قید میں نے اس لئے لگائی ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا ایک ایک دانہ منہ میں نہیں ڈالا جاتا مثلاً چنے ہیں، تو آپ کہیں کہ قران چونکہ ناجائز ہے اس لئے ایک ایک چنا منہ میں ڈالیں گے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ قران ہر چیز میں ہوتا ہے حتیٰ کہ آپ کہیں سفر کر رہے ہیں اور دو سیٹیں اکھٹی ہیں تو ظاہر ہے کہ آپ نے بھی اتنے ہی پیسے دیئے ہیں اور آپ کے برابر والے نے بھی اتنے ہی پیسے دیئے ہیں اب دونوں کا حق اس سیٹ پر ہے، آپ اپنے حق سے زائد لیں اس انداز سے کھل کر بیٹھیں کہ دوسرے کی سیٹ پر بھی قبضہ ہو جائے یا اپنی سیٹ کے کچھ حصے پر اپنا بیگ رکھ لیں اس انداز سے کہ آپ کے جسم کا کچھ حصہ دوسرے کی سیٹ پر چلا جائے اور اس کی وجہ سے وہ تنگ ہو تو یہ بھی اس قران میں داخل ہو جائے گا جو ممنوع ہے اس لئے کہ دونوں کا حق متعلق تھا اور آپ نے اپنے حق سے زائد لے لیا اس انداز سے کہ دوسرے کو گرانی اور تکلیف ہو رہی ہے ہاں البتہ اگر اس کو گرانی اور تکلیف نہ ہو مثلاً بے تکلف ساتھی ہے یقین ہے کہ وہ تکلیف محسوس نہیں کرے گا یا وہ اتنا دبلا پتلا ہے کہ وہ کھل کر بھی بیٹھ جائے تب بھی سیٹ پر گنجائش نکل آتی ہے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے اسی طریقے سے اگر غیر اختیاری طور پر ایسے ہو جائے کہ آدمی کا جسم اتنا وزنی ہے کہ موٹا ہے کہ دوسرے کو تنگی ہوتی ہے تو وہ ظاہر ہے کہ یہ غیر اختیاری بات ہے ہاں البتہ اگر کسی آدمی کا جسم معتد بہ حد سے بھی زیادہ ہو تو اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ دو سیٹیں لے لے۔

(۲۷) ----- وعن عائشة (رضى الله عنها) ان النبى صلى الله عليه وسلم قال: لا يجوع اهل بيت عندهم التمر وفى رواية: قال: ياعائشة بيت لا تمر فيه جياع اهله قالها مرتين او ثلاثا۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایسے گھر والے بھوکے نہیں ہوتے جن کے پاس کھجور موجود ہو اور ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اے عائشہ ایسا گھر جس میں کھجوریں نہ ہوں اس گھر والے بھوکے ہیں یہ بات آپ نے دو مرتبہ یا تین مرتبہ فرمائی۔

تشریح ...... اس حدیث کے مطلب میں بھی وہی دو احتمال ہیں جو سر کے والی حدیث میں تھے، پہلا احتمال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا مقصد کھجور کی مدح اور تعریف کرنا ہے کہ یہ اتنی اہم چیز ہے کہ جس گھر میں اور چیزیں موجود ہیں لیکن کھجور موجود نہیں ہے تو یہ سمجھو کہ اس گھر کے اندر بھوک موجود ہے، دوسرا مطلب اور یہی راجح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد قناعت کی ترغیب دینا ہے کہ جیسا مل جائے اسی پر اکتفا کر لینا چاہئے بلاوجہ اپنی غربت اور تنگ دستی کے تصورات میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔ اس زمانے میں اصل میں کھجور عام تھی اس کو ذرا ہلکی اور معمولی چیز سمجھا جاتا تھا آپ کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ گھر میں گندم وغیرہ نہیں ہے یا اور اچھی چیزیں کھانے کی نہیں ہیں لیکن کھجوریں موجود ہیں تو یہ مت سوچو کہ ہم بھوکے ہیں، غریب ہیں، تنگ دست ہیں بلکہ یہ خیال کرو کہ اللہ تعالیٰ نے کھجوریں ہی دے دی ہیں پیٹ بھرنے کو بہر حال کچھ نہ کچھ موجود ہے اس لئے اللہ کے فضل سے ہمارے گھر میں کوئی بھوک وغیرہ نہیں ہے صحیح گزارہ ہو رہا ہے۔

(۲۸) ----- وعن سعد، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من تصبح بسبع تمرات عجوة لم يضره ذلك اليوم سم ولا سحر۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی صبح کے وقت سات عجوۃ کھجوریں کھالے تو اس دن اس کو کوئی زہر بھی نقصان نہیں دے گا اور کوئی جادو بھی نقصان نہیں دے گا۔

(۲۹) ----- وعن عائشة (رضى الله عنها) ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن فى عجوة العاليه شفا، وإنها ترياق اول البكرة۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عالیہ کی عجوہ کھجور میں شفاء ہے اور یہ صبح صبح کے وقت تریاق ہے۔

عجوۃ کی فضیلت:۔

ان دو حدیثوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عجوۃ کی فضیلت بیان فرمائی ہے، عجوۃ کھجور کی ایک خاص قسم ہوتی ہے مدینہ منورہ میں بھی ہوتی تھی اور اب بھی ہوتی ہے لیکن مدینہ کے علاوہ اور ملکوں میں بھی ہوتی ہے، مدینے کی عجوۃ رنگت میں کالی سیاہ ہوتی ہے اور ذرا گولائی کی طرف مائل ہوتی ہے، ان حدیثوں میں مطلقاً عجوۃ کی فضیلت نہیں بلکہ مدینے کی عجوۃ کی فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔ دوسری روایت میں عجوۃ العالیۃ کا لفظ ہے، اصل میں مدینہ منورہ کے دو اطراف تھے ایک وہ حصہ تھا جو مدینہ منورہ سے نشیب کی طرف

تھااس کو سافلہ کہا جاتا تھااور دوسرا حصہ وہ تھا جو مدینہ منورہ سے بلندی کی طرف تھا اسے عالیۃ کہا جاتا تھا اور اس طرف کئی بستیاں آباد تھیں اور ان بستیوں کے مجموعے کو عوالی کہا جاتا تھا، تو مدینہ کا جو سافلہ تھا اس میں خاص باغات اور کھیتیاں وغیرہ نہیں تھیں اور جو عالیۃ تھا ذرا سرسبز تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمایا کہ عالیہ کی کھجور اس سے مراد بظاہر مدینے کی کھجور ہے کیونکہ مدینہ منورہ میں زیادہ تر کھجوریں وغیرہ عالیہ ہی کے اندر ہوتی تھیں خاص طور پہ عجوۃ کھجوریں۔

اس کی فضیلت میں دو باتیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائیں:

(۱)......... ایک تو یہ کہ اس کے اندر شفاء ہے، شفاء ہونا تو مطلقاً بیان فرمایا کہ جس وقت کھائی جائیں اور جس تعداد میں بھی کھائی جائیں ہاں البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ کون سی بیاری سے شفاء ہے اور کس بیاری میں کس طریقے سے استعمال کرنا چاہئے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تجربے پر چھوڑ دیا ہے۔

(۲)......... دوسری فضیلت یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ زہر کا تریاق ہے بلکہ زہر کے بارے میں دو باتیں ارشاد فرمائیں: ایک تو یہ کہ زہر کا تریاق ہے۔ دوسری یہ کہ زہر کے لئے حفظ ماتقدم کا کام دیتی ہے لیکن تریاق ہونا اس وقت ہے جب کہ اس کو صبح صبح کھایا جائے اسی طریقے سے حفظ ماتقدم کا کام بھی تب دے گی جب کہ اسے صبح صبح کھایا جائے اور سات کی تعداد میں کھایا جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ سات کی تعداد میں اور زہر میں کیا مناسبت ہے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ اس میں کوئی تاثیر بتائی گئی ہوگی اس کی بنیاد پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی البتہ ہر چیز کی تاثیر کے لئے کچھ شرطیں ہوتی ہیں ممکن ہے کہ عجوۃ کھجور کی یہ تاثیر کہ یہ زہر کے لئے تریاق ہے اور زہر سے محفوظ رہنے کے لئے حفظ ماتقدم کا کام دیتی ہے اس کے لئے بھی کچھ شرطیں ہوں اور وہ شرطیں تجربے پر چھوڑ دی گئی ہوں لہٰذا اگر کسی جگہ پر یہ اثر محسوس نہ ہو تو وہ یا تو اعتماد اور ایمان کی کمی کی وجہ سے ہوگا یا اس وجہ سے ہوگا کہ اس اثر کے لئے کوئی شرط تھی وہ شرط وہاں نہیں پائی گئی۔

تیسری بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمائی کہ جو آدمی صبح کے وقت سات عدد عجوہ کھجوریں کھالے تو اس دن اس پر جادو کا اثر نہیں ہوگا، اس سے بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات آپ کو بذریعہ وحی بتلائی گئی ہوگی جادو کے بچاؤ میں اور عجوہ کھجور میں کوئی خاص مناسبت ہوگی البتہ زہر سے حفاظت کی عقلی بھی ایک وجہ ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ کھجور میں طاقت بہت زیادہ ہوتی ہے اور جب طاقت آئے گی تو جسم کی قوت مدافعت بھی بڑھ جائے گی، اگر قوت مدافعت بڑھ جائے گی تو جسم کے لئے زہر کا مقابلہ آسان ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ زہر سے بچاؤ تب ہی ہو گا کہ وہ زہر اتنا ہو جتنی کہ کھجور کھانے سے اس کے جسم میں قوت مدافعت پیدا ہوئی ہے اور اگر اس کے جسم میں کھجور سے قوت مدافعت تھوڑی پیدا ہوئی ہے یا پہلے ہی بہت تھوڑی تھی اور کھجورر کھانے سے وہ کچھ بڑھ گئی ہے لیکن جتنی ہونی چاہئے اس سے پھر بھی کم ہے پھر اگر زہر کھالے تو ممکن ہے کہ اس زہر کا اثر ہو جائے۔

(۳۰)-----وعنها، قالت: كان يأتي علينا الشهر مانوقد فيه ناراً إنما هو التمر والماء، إلا ان يؤتى باللحيم۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم پر بعض اوقات پورا پورا مہینہ گزر جاتا تھا ہم اس میں آگ نہیں جلاتے تھے بلکہ صرف کھجور اور پانی ہوتا تھا الّا یہ کہ کہیں سے تھوڑا سا گوشت آجائے۔

تشریح ...... بعض اوقات پورا پورا مہینہ گزر جاتا تھا کہ کھانے کے لئے کوئی چیز موجود نہیں ہوتی تھی صرف کھجور اور پانی پر ہی گزارا ہوتا تھا ہاں کبھی کبھی ہدیے کے طور پر تھوڑا سا کہیں سے گوشت آجاتا تھا اس دن گھر میں چولہا جلنے کی نوبت آجاتی تھی، گوشت پکا لیتے تھے، یہ میں پہلے بتا چکا ہوں کہ ابتداء میں مسلمانوں کے عمومی حالات تنگی کے تھے، سو اس زمانے میں ازواج مطہرات کے لئے بھی تنگی تھی لیکن جب عمومی حالات بہتر ہوئے تو اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال کا نفقہ کافی مقدار میں اکٹھا دے دیا کرتے تھے البتہ ازواج مطہرات عموماً اس کا صدقہ اور خیرات کر دیا کرتی تھیں اس کے بعد جو تنگی ہوتی تھی وہ ان کے اپنے اختیار سے ہوتی تھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہیں تنگی میں نہیں ڈالتے تھے۔

(۳۱)-----وعنها، قالت: ما شبع آل محمد يومين من خبز بر إلا وأحدهما تمر۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ محمد ﷺ کے گھر والوں نے دو دن مسلسل گندم کی روٹی سے پیٹ نہیں بھرا مگر ان میں سے ایک کھجور ہوتی تھی۔

مطلب یہ ہے کہ اول تو گندم کی روٹی پیٹ بھر کر ملتی نہیں تھی اور اگر کبھی مل بھی جاتی تھی تو کبھی ایسا نہیں ہوا تھا کہ دو دن مسلسل گندم کی روٹی ملی ہو اور پیٹ بھر کر ملی ہو بلکہ اگر ایک دن گندم کی روٹی پیٹ بھر کر مل بھی گئی تو دوسرے دن کھجوروں پر ہی گزارا کرنا پڑتا تھا۔

(۳۲)-----وعنها، قالت: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما شبعنا من الاسودين۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس حال میں انتقال ہوا کہ ہم نے کھجور اور پانی سے بھی پیٹ نہیں بھرا۔

تغلیب ...... حدیث میں اسودین کا لفظ ہے، اسودین سے مراد کھجور اور پانی ہے، کھجور تو واقعی کالی ہوتی ہے پانی اگرچہ کالا نہیں ہوتا لیکن عربوں کے ہاں ایک اسلوب چلتا ہے جس کو تغلیب کہتے ہیں یعنی دو چیزوں کے لئے بعض اوقات الگ الگ لفظ بولنے کی ضرورت ہوتی لیکن دونوں کو ایک ہی حکم میں کر کے ایک ہی لفظ دونوں کے لئے بول دیا جاتا ہے جیسے ماں اور باپ تو ماں کے لئے ام کا لفظ ہونا چاہئے اور باپ کے لئے اب کا ہونا چاہئے لہٰذا جب ماں اور باپ کا ذکر کرنا ہو تو اُب و اُم کہنا چاہئے یا والد و والدہ کہنا چاہئے تھا لیکن اس میں ذرا تطویل ہو جاتی ہے اس لئے ماں کو بھی باپ ہی کی طرح فرض کر کے ابوین کہہ دیا جاتا ہے یا دونوں کو والدین کہا جاتا ہے حالانکہ والدین یہ صرف والد کا تثنیہ ہے والدہ کا نہیں ہے کیونکہ والدہ کا تثنیہ تو والدتین آتا ہے۔ اسی طرح سورج اور چاند کے لئے الگ لفظ بولے جانے چاہئیں کہ شمس و قمر لیکن آسانی کے لئے دونوں کو قمرین کہہ دیا جاتا ہے اسی طریقے سے یہاں کھجور اور پانی کے لئے الگ الگ لفظ بولنا چاہئے تھا کھجور کے لئے تمر کا لفظ ہوتا یا اسود کا لفظ ہوتا اور پانی کے لئے ماء کا لفظ ہوتا ''اسود و ماء'' لیکن تغلیباً دونوں کو اسودین کہہ دیا گیا۔

حاصل حدیث کا یہ ہوا کہ ہمارا پیٹ کھجور اور پانی سے بھی نہیں بھرتا تھا یعنی کھجور اور پانی بھی پیٹ بھرنے کی مقدار نہیں ہوتے تھے۔

سوال ...... اس پر سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ کھجوروں کی اتنی قلت کسی زمانے میں رہی ہے کہ پیٹ بھرنے کی مقدار کھجور بھی نہیں ملتی تھی لیکن مدینہ منورہ میں پانی کی اگرچہ قلت تھی لیکن اتنی قلت نہیں تھی کہ پیٹ بھرنے کے لئے بھی پانی نہ ملے یہ کیسے کہہ دیا کہ ہمارا کھجور اور پانی سے پیٹ نہیں بھرتا تھا؟ 84

جواب ......

(۱)......... ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات بھی تغلیباً کہی گئی ہے۔

(۲)......... دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عربوں کی عادت تھی کہ وہ پیٹ بھر کر پانی اس صورت میں پیتے تھے جب کہ معتد بہ مقدار میں کچھ کھایا پیا بھی ہو اور یہ سمجھتے تھے کہ خالی پیٹ پانی پینا مضر ہوتا ہے لہٰذا جب کھجور کھانے کو نہیں ملتی تھی تو پانی بھی احتیاط سے پیا جاتا تھا اور کھجور تھوڑی ملتی تھی تو پانی بھی تھوڑا پیا جاتا تھا، اس لئے یہ کہنا ٹھیک ہے کہ نہ ہم کھجور سے پیٹ بھرتے تھے اور نہ ہی پانی سے پیٹ بھرتے تھے۔

الفاظ حدیث کے متعلق ایک وضاحت ...... یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ اس حدیث کے

بارے میں صاحب مشکوٰۃ نے "متفق علیہ" کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری اور مسلم کی ہے جب کہ بخاری میں ان لفظوں کے ساتھ یہ حدیث موجود نہیں ہے، بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے لیکن اس میں لفظ بالکل برعکس ہیں مثلاً ایک جگہ بخاری کے لفظ یہ ہیں: **توفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین شبعنا من الاسودین۔**[1]

دوسری جگہ بخاری کے لفظ ہیں: **توفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد شبعنا من الأسودین۔**[2]

اس سے تو یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جب انتقال ہوا ہے اس وقت ہم پیٹ بھر کر کھجوریں کھانے لگ گئے تھے، یہ بات کہ ہمیں پیٹ بھر کر کھجوریں بھی نہیں ملتی تھیں بخاری میں موجود نہیں ہے تو پھر صاحب مشکوٰۃ نے متفق علیہ کیسے کہہ دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مشکوٰۃ کے دو نسخے ہیں بعض نسخوں میں یہاں متفق علیہ اور بعض نسخوں میں رواہ مسلم ہے اور دوسرا نسخہ زیادہ صحیح ہے اور مسلم میں واقعتاً یہ حدیث موجود ہے لیکن مسلم میں ان لفظوں کے ساتھ بھی یہ حدیث مذکور ہے جن لفظوں کے ساتھ بخاری میں ہے۔[3]

تعارض...... اب یہ ایک نئی بحث پیدا ہو گئی کہ اس حدیث کے لفظ دو طرح کے ہو گئے ایک میں آتا ہے "**شبعنا**" اور ایک میں آتا ہے "**ما شبعنا**" ان میں سے صحیح کون سا ہے تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "**شبعنا**" کو ترجیح دی ہے جس میں "**شبع**" یعنی سیر ہونے کو ثابت کیا گیا ہے، یہ روایت زیادہ صحیح ہے۔[4]

اس لئے کہ اکثر راوی اسی طریقے سے روایت کرتے ہیں "**ما شبعنا**" کا لفظ صرف ایک راوی ابو احمد الزبیری روایت کرتے ہیں ان کے علاوہ کوئی اور راوی نفی کا صیغہ روایت نہیں کرتا، اس لئے راجح وہ روایت ہے جس میں شبع کو ثابت کیا گیا ہے اور اس کی مزید تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ابتداء میں واقعی کھجوروں کی بھی قلت تھی لیکن فتح خیبر کے بعد کھجوروں کی قلت ختم ہو گئی۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت ہے صحابہ فرماتے ہیں کہ جب خیبر فتح ہوا تو ہم نے کہا کہ اب ہم کھجور کم از کم پیٹ بھر کر کھالیا کریں گے۔[5]

(۳۳)----- وعن النعمان بن بشیر، قال: الستم فی طعام و شراب ما شئتم لقد رأیت نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم وما یجد من الدقل مایملا بطنہ۔ (رواہ مسلم)

ترجمہ...... حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے انہوں نے فرمایا

---

(۱) صحیح البخاری فی الاطمعۃ باب من اکل حتی شبع ج ۲/ص ۸۱۱...... (۲) صحیح البخاری فی الاطمعۃ باب الرطب والتمر ۸۱۸:۲

(۳) صحیح مسلم کتاب الزھد فصل فی بیان ان معیشہ النبی ﷺ ج ۲/ص ۴۱۰...... (۴) فتح الباری لابن حجر فی الاطمعۃ باب من اکل حتی شبع ج ۹/ص ۴۳۵

(۵) صحیح البخاری باب غزوۃ خیبر قبیل باب استعمال النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل خیبر ج ۲/ص ۶۰۹

کہ کیا تم ان چیزوں کے کھانے اور پینے کے اندر نہیں ہو جنہیں تم چاہتے ہو تمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے اس حال میں دیکھا کہ آپ ہلکی کھجوروں میں سے بھی اتنی کھجوریں نہیں پاتے تھے جو آپ کے پیٹ کو بھر سکیں۔

دقل! یہ کھجور کی خاص قسم تھی جو ردی اور معمولی سمجھی جاتی تھی مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پیٹ بھرنے کے لئے معمولی کھجوریں بھی نہیں ملا کرتی تھیں اور تمہیں آج اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کے لئے بہت کچھ دے رکھا ہے جو چاہتے ہو کھاتے ہو اور جو چاہتے ہو پیتے ہو تو اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہئے۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی یہ بات ابتدائی دور کی ہے وگرنہ آخر میں یہ کیفیت باقی نہیں رہی تھی بلکہ کم از کم کھجوروں کی فراوانی ہو گئی تھی۔

یہاں حضرت نعمان بن بشیر نے فرمایا: لقد رأیت نبیکم میں نے تمہارے نبی کو اس حالت میں دیکھا، تو تمہارے نبی کیوں کہا؟ یہ تعبیر اختیار کی ہے مخاطب کے ذہن میں اس بات کی اہمیت بٹھانے کے لئے کہ جس ہستی کی میں بات کر رہا ہوں اور جس کی یہ حالت ذکر کر رہا ہوں وہ ایسی ہستی ہے جس کو تم بھی اپنا نبی سمجھتے ہو صرف یہ نہیں کہ ہم نے ان کی صحبت اٹھائی ہے، ہمارے نبی ہیں، ہمیں ان کی اتباع کرنی چاہئے، ان کے حالات کو پیش نظر رکھنا چاہئے بلکہ تمہیں بھی ان کے حالات کو پیش نظر رکھنا چاہئے۔

(۳٤)-----وعن أبي أيوب، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتي بطعام أكل منه وبعث بفضله إلي وإنه بعث إلي يوما بقصعة لم يأكل منها لأن فيها ثومًا فسألته: أحرام هو، قال: لا، ولكن أكرهه من أجل ريحه قال: فإني أكره ما كرهت۔ (رواه مسلم)

ترجمہ...... حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کوئی کھانا لایا جاتا تو آپ اس میں سے کچھ کھا لیتے اور اس کا بچا ہوا میری طرف بھیج دیتے اور آپ نے ایک دن میری طرف ایک بڑا پیالہ بھیجا جس میں سے آپ نے کچھ بھی نہیں کھایا تھا اس لئے کہ اس کے اندر لہسن تھا تو میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کیا یہ حرام ہے تو آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ اسے اس کی بدبو کی وجہ سے ناپسند کرتا ہوں۔ حضرت ابو ایوب انصاری نے عرض کیا کہ میں بھی اس چیز کو ناپسند کرتا ہوں جس کو آپ ناپسند کرتے ہیں۔

یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے نئے نئے مدینے میں آئے تھے اور آپ نے حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مکان میں قیام فرمایا۔ حضرت ابوایوب انصاری کے مکان کے دو حصے تھے ایک نیچے والا اور ایک اوپر والا، حضرت ابوایوب انصاری نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ بات تو ہمیں اچھی نہیں لگتی کہ ہم اوپر ہوں اور آپ نیچے ہوں، اس میں آپ کی بے ادبی محسوس ہوتی ہے اس لئے آپ اوپر والا حصہ لے لیں اور ہم نچلے حصے میں رہ لیتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں میرے لئے بھی نیچے رہنے میں سہولت ہے اور مجھ سے ملنے جلنے کے لئے لوگ آتے ہیں ان کے لئے بھی آسانی نچلی منزل کے اندر ہی ہے، حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے قبول فرما لیا ٹھیک ہے آپ نیچے رہیں ہم اوپر رہ لیتے ہیں۔

حضرت ابوایوب انصاریؓ کا جذبہ ادب اور راحت رسانی:۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایک طرف ادب کا تقاضا ہو اور دوسری طرف راحت رسانی کا تقاضا ہو تو راحت رسانی کو ادب اور تعظیم پر ترجیح دینی چاہئے، ادب تو یہی تھا کہ حضرت ابوایوب انصاری نیچے رہتے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی راحت اس میں تھی کہ ابوایوب انصاری اوپر رہتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نیچے رہتے، چنانچہ کچھ دن تو اسی طریقے سے قیام فرمایا۔

حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اوپر بہت زیادہ احتیاط کے ساتھ رہتے تھے کہ کہیں ہماری نقل وحرکت کی وجہ سے یا کسی اور چیز کی وجہ سے نیچے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف نہ ہو۔ حضرت ابوایوب انصاری فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ چھت پہ پانی گر گیا، ظاہر ہے چھت معمولی قسم کی تھی، اب یہ خطرہ تھا کہ وہ پانی نیچے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ٹپکے گا تو ہمارے پاس روئی کا ایک لحاف تھا تو ہم نے جلدی سے وہ لحاف اس پانی پر ڈال دیا تاکہ لحاف سارے پانی کو چوس لے اور نیچے کوئی قطرہ جا کر نہ گرے، وہ لحاف سارا گیلا ہو گیا ہم نے بغیر لحاف کے راتیں گزارنا گوارا کر لیا لیکن اس بات کو گوارا نہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پانی کا ایک تھوڑا سا قطرہ بھی گرے۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اندازہ ہوا کہ اوپر ہونے کی وجہ سے ان کی طبیعت پر گرانی ہے کہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اوپر رہ رہے ہیں اور یہ بہت زیادہ مشقت برداشت کر رہے ہیں اس وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ کہا کہ آپ نیچے آجائیں ہم اوپر چلے جاتے ہیں، اس طریقے سے تبادلہ کر لیا۔

کھانا بچانے اور بچا ہوا واپس بھیجنے کی وجہ:۔

حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کسی بڑے برتن کے اندر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کھانا لے کر جاتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنا تناول کرنا ہوتا تناول فرما لیتے اور اور باقی بچا ہوا حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کے پاس بھیج دیتے۔ بچا ہوا واپس کیوں بھیجتے تھے، کیوں بچاتے تھے اس کی ایک تو یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سخاوت کی وجہ سے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت کی وجہ سے بھیجتے اتنا زیادہ ہوں گے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ختم نہیں ہوتا ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر مہمان پورا کھانا کھا کر تو ختم کر دے تو میزبان کو یہ تردد ہو سکتا ہے کہ پتہ نہیں مہمان کا پیٹ بھرا یا نہیں بھرا، ہو سکتا ہے اس کو زیادہ کھانے کی حاجت ہو لیکن جب وہ کچھ بچا کر بھیجے گا تو میزبان کو یقین ہو جائے گا کہ اس کو اور کھانے کی ضرورت نہیں تھی اگر اور ضرورت ہوتی تو یہ جو بچا کر بھیجا ہے اسے کھا لیتے تو میزبان کی تسلی اور اطمینان کے لئے بھی اس طرح بعض اوقات کر لیا جاتا ہے یہ بھی ادب کی بات ہے۔

لہسن اور پیاز کا حکم امت کے لئے:۔

لہسن اور پیاز کے حکم کے بارے میں احادیث مختلف ہیں مثلاً بعض احادیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کھانے سے منع فرمایا ہے اور بعض احادیث میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کی اجازت دی لیکن یہ فرمایا کہ لہسن اور پیاز کھا کر مجلس اور مسجد کے اندر نہ آؤ اس لئے کہ بدبو کی وجہ سے دوسرے ہم نشینوں کو تکلیف ہوگی اور مسجد میں آنے کی صورت میں فرشتوں کو ایذاء ہوگی چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث اس سے اگلے نمبر پر آرہی ہے، اس میں یہی بات بیان کی گئی ہے البتہ اس کے آخر میں یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ہنڈیا لائی گئی جس میں کچھ ترکاریاں وغیرہ تھیں اور اس میں لہسن، پیاز بھی تھا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ میرے صحابہ کے قریب کرو کہ وہ کھالیں میں نہیں کھاؤں گا اس لئے کہ ”فانی اناجی من لا تناجی“ میں ان لوگوں سے مناجات کرتا ہوں جن سے تم نہیں کرتے، اب حکم کیا ہے۔ مجموعہ احادیث میں غور کرنے سے جو بات نکلتی ہے وہ یہ ہے کہ لہسن اور پیاز کا کھانا ناجائز یا مکروہ نہیں ہے بلکہ جائز ہے، کچا کھانا بھی جائز ہے اور پکا ہوا کھانا بھی جائز ہے البتہ اگر کچا کھایا ہو تو جب تک منہ میں بدبو موجود ہے اس وقت تک مجلس یا مسجد میں نہیں آنا چاہئے

ایسے وقت کچا پیاز یا لہسن کھانا چاہئے جب کہ اس کے بعد مسجد میں جانے کا وقت نہ ہو یا اگر جانا ہی ہو تو کسی طریقے سے مثلاً مسواک وغیرہ کر کے یا کسی اور طریقے سے اس کی بدبو منہ سے زائل کر کے جائے اور اگر اسے اچھی طرح پکا لیا گیا ہو تو پھر چونکہ اس کی بدبو ویسے ہی ختم ہو جاتی ہے اس لئے اس احتیاط کی ضرورت نہیں ہے، یہ حکم امت کے لئے ہے۔

لہسن اور پیاز کے بارے میں حضور ﷺ کا معمول:-

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم باوجود جائز ہونے کے پیاز اور لہسن سے پرہیز کیا کرتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہر وقت فرشتوں کی آمد ورفت رہتی تھی اور کسی بھی وقت آپ پر وحی آسکتی تھی اس لئے آپ معمولی سے وقت کے لئے بھی اس بات کو پسند نہیں کرتے تھے کہ آپ کے منہ کے اندر بدبو پیدا ہو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا پیاز یا لہسن سے پرہیز کرنا اس کی بدبو کی وجہ سے تھا لہٰذا بظاہر آپ کا یہ پرہیز کچے پیاز اور لہسن سے تھا یا ایسے پکے ہوئے پیاز یا لہسن سے تھا جس کو پورے طور پر پکایا نہ گیا ہو اور اس میں ابھی بدبو موجود ہو لیکن جس پیاز یا لہسن کو اچھی طرح پکا کر اس کی بدبو کو زائل کر دیا گیا ہو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی پرہیز نہیں فرماتے تھے چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری کھانا تناول فرمایا اس کے اندر لہسن موجود تھا لیکن بظاہر پکا ہوا ہوگا۔[1]

(۳۵)-----وعن جابر، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اکل ثومًا أو بصلاً، فلیعتزلنا أوقال: فلیعتزل مسجدنا أو لیقعُد فی بیته وإن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتی بقدرٍ فیه خضرات من بقول، فوجد لها ریحًا، فقال: قربوها إلی بعض اصحابه، وقال: کل، فإنی اناجی من لا تناجی- (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو آدمی لہسن یا پیاز کھائے اسے چاہئے کہ وہ ہم سے الگ رہے یا یوں فرمایا کہ ہماری مسجد سے الگ رہے یا یوں فرمایا کہ وہ اپنے گھر میں بیٹھا رہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ہنڈیا لائی گئی جس میں ان ترکاریوں میں سے تازہ ترکاریاں تھیں یعنی پیاز یا لہسن تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بو محسوس

(۱) ابوداؤد فی الاطعمۃ باب فی اکل الثوم ج ۲/ ص ۱۸

کی تو آپ نے اپنے بعض صحابہ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ یہ اس کے قریب کر دو اور اس صحابی سے کہا کہ اسے کھالے اس لئے کہ میں ایسے لوگوں سے سر گوشی کرتا ہوں جن سے تم مناجات نہیں کرتے۔

(۳۶)-----وعن المقدام بن معدی کرب، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: کیلوا طعامکم یبارك لکم فیہ۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ ...... حضرت مقدام بن معد یکرب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے کھانے کا کیل کر لیا کرو یعنی ناپ لیا کرو تمہیں اس میں برکت دی جائے گی۔

کھانا ناپ تول کر پکاؤ:-

حاصل یہ ہے کہ جو کوئی کھانا وغیرہ پکانا ہو تو اسے ناپ کر یا تول کر پکاؤ اس میں برکت ہو گی لیکن بعض احادیث سے اس کے خلاف ایک بات معلوم ہوتی ہے کہ کیل یا وزن کرنے سے برکت ختم ہو جاتی ہے مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو ہمارے گھر میں تھوڑے سے جو موجود تھے میں کئی دن تک اسے پکاتی رہی ان میں ایسی برکت ہوئی کہ ختم نہیں ہو رہے تھے لیکن ایک دن میں نے انہیں ناپ لیا دیکھتے ہیں کہ پیچھے کتنا بچا ہوا ہے تو جب کیل کیا تو اس کی برکت ختم ہو گئی اور ایک آدھ دن میں وہ ختم ہو گئے۔[۱]

اس سے معلوم ہوا کہ کیل سے برکت ختم ہو جاتی ہے، اس طرح کے اور بھی بعض واقعات باب المعجزات میں انشاء اللہ تعالیٰ آئیں گے تو بظاہر دونوں باتیں ایک دوسرے کے خلاف ہیں۔

اس کے جواب میں بعض محدثین نے تو یہ کہا ہے کہ یہاں کیل سے مراد پکانے یا کھانے کے وقت کا کیل نہیں ہے بلکہ خریدنے کے وقت کا کیل یا وزن ہے کیونکہ خریدتے وقت کیل یا وزن کر کے آپ خریدیں گے تو بیع معلوم جائے گی اور نزاع کا خطرہ نہیں ہو گا، تو بیع بے غبار طور پر صحیح ہو جائے گی شریعت کے مطابق بیع ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ جو چیز شریعت کے مطابق خریدو گے اس مین برکت ہو گی اور اگر تول کر نہیں لیتے ویسے اندازے سے لے لیتے ہیں تو بیع وزن کی بنیاد پر ہوئی لیکن وزن نہیں کیا یا بیع ہوئی ہے کیل کی بنیاد پر

(۱) عن عائشة قالت توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما فی بیتی من شی یأکلہ ذو کبد الا شطر شعیر فی رف لی فاکلت منہ حتی طال علی فکلتہ ففنی (صحیح البخاری کتاب الجہاد باب نفقۃ نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاتہ ج ۱/ص ۴۳۷)

لیکن کیل نہیں کیا تو یہ خلاف شریعت ہے۔ البتہ اگر اشارے سے بیع ہوئی ہے کہ یہ گندم کا ڈھیر آپ کو اتنے میں بیچتا ہوں اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے لیکن اگر بیع وزن کی بنیاد پر ہوئی ہے کہ اتنی چیز لیتا ہوں یا اتنے چاول تمہیں بیچتا ہوں جب اس سے لینے لگے تو تولا یا ناپا نہیں ہے تو یہ خلاف شریعت ہے اور ظاہر ہے کہ جب بیع ہی خلاف شریعت ہو گئی تو اس میں برکت کہاں سے آئے گی تو کھانے یا پکانے کے وقت کیل کرنا مراد نہیں ہے بلکہ خریدنے کے وقت کیل کرنا یا وزن کرنا مراد ہے تاکہ یہ بیع شریعت کے مطابق ہو جائے گی۔

لیکن یہ توجیہ بہر حال بعید ہے صحیح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو ہمارے بعض بزرگوں نے ارشاد فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ اصل میں کیل کرنا دو طرح کا ہوتا ہے:

(۱)............ ایک کیل کرنا اس کھانے کی مقدار معلوم کرنے کے لئے جو اس وقت آپ تیار کرنا اور پکانا چاہتے ہیں۔

(۲)............ دوسرا وزن یا کیل کرنا اس کھانے کا جو پیچھے بچا ہوا ہے تاکہ یہ پتہ چلے کہ پیچھے کتنا رہ گیا ہے، پہلا کیل باعث برکت ہے یعنی جو آپ پکانا چاہتے ہیں، جو نکال رہے ہیں اس کی مقدار معلوم کرنے کے لئے آپ وزن وغیرہ کر رہے ہیں تو یہ باعث برکت ہے اس لئے کہ یہ انتظام کی دلیل ہے اس میں کئی فوائد حاصل ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اگر آپ اندازے سے کریں گے تو ہو سکتا ہے کہ کھانے والے تھوڑے ہوں آپ زیادہ پکا لیں تو کھانا ضائع ہو جائے گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کھانے والے زیادہ ہوں اور آپ تھوڑا پکا لیں تو سب کا پیٹ نہیں بھرے گا تو بے انتظامی ہو جائے گی۔

اسی طریقے سے اگر آپ ناپ کر یا تول کر نہیں نکالتے اندازے سے نکال رہے ہیں تو آپ یہ سمجھ رہے ہوں گے کہ میں نے مثلاً آٹا تھوڑا خرچ کیا ہے یا چاول تھوڑے خرچ کئے ہیں لیکن حقیقت میں زیادہ خرچ کر چکے ہیں تو جب ختم ہو جائے گا تو آپ کو یہ احساس ہو گا کہ میں نے تو تھوڑے تھوڑے نکالے تھے ختم کیسے ہو گئے تو کسی نوکر پر کسی ملازم پر شبہ کریں گے یا گھر میں کسی آنے والے پر شبہ کریں گے لیکن جب آپ کیل کریں گے تو اس قسم کی بدگمانی سے بچ جائیں گے لہٰذا جو کھانا آپ نکال رہے ہیں اس کا وزن یا کیل کرنا یہ ایک انتظام کی بات ہے اس لئے اس میں برکت ہے لیکن جو پیچھے بچا ہوا ہے مثلاً آپ نے ایک کلو آٹا نکال لیا یا جتنا نکالنا تھا نکال لیا لیکن اب یہ دیکھ رہے ہیں پیچھے کتنا بچا ہوا ہے یہ دیکھنا خلاف توکل ہے اس لئے اس میں بے برکتی ہو سکتی ہے۔

(۳۷) ----- وعن أبي أمامة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رفع مائدته قال: الحمدُ للهِ حمداً كثيراً أطيباً مباركاً فيهِ غيرَ مَكفي ولا مُودَّعٍ ولا مُستغني عنه ربَّنا۔ (رواه البخاري)

ترجمہ ...... حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کا جب دستر خوان اٹھایا جاتا تو آپ یہ فرماتے: **الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه غير مكفي ولا مودع ولا مستغنى عنه ربنا** ۔ کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، بہت زیادہ تعریفیں، پاکیزہ تعریفیں، ایسی تعریفیں جس میں برکت دی گئی ہو جس پر اکتفا نہ کیا گیا ہو اور جس کی طلب کو چھوڑا نہ گیا ہو اور جس سے استغناء نہ برتا گیا ہو اے ہمارے رب۔

لفظ غیر اور ربّنا کا اعراب:-

یہاں پر اس دعا کی وجہ اعراب میں محدثین نے کافی لمبی چوڑی بحثیں کی ہیں لیکن مختصر سی بات یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں "غیر" پر دو اعراب نقل کئے گئے ہیں رفع بھی اور نصب بھی اسی طریقے سے "ربّنا" اس میں بھی دو اعراب مشہور ہیں ایک رفع اور ایک نصب۔ اگر ربّنا کو مرفوع پڑھیں تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ غیر کو بھی مرفوع پڑھا جائے اس صورت میں آسان کی ترکیب یہ ہے کہ ربّنا مبتداء مؤخر اور **غير مكفي ولا مودع ولا مستغنى عنه**، یہ خبر مقدم ہے۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ ہمارا رب ایسا ہے جس سے اکتفاء نہیں کیا گیا یا جس کو کوئی اور کافی نہیں ہوتا یعنی وہ تو دوسروں کے لئے کافی ہوتا ہے دوسرے اس کے لئے کافی نہیں ہوتے اس لئے کہ اس کو دوسروں کی ضرورت نہیں ہے اور وہ ہمارا رب ایسا ہے جس کی طلب کو ہم نے چھوڑا نہیں ہے، کسی بھی وقت اس کی طلب کو اور اس کی رضا کی طلب کو نہیں چھوڑ سکتے اور وہ ہمارا رب ایسا ہے جس سے ہم کبھی مستغنی نہیں ہو سکتے تمام تعریفیں ایسے رب کے لئے ہیں۔

دوسرا قول زیادہ مشہور اور راجح یہ ہے کہ غیر کو آپ منصوب پڑھیں تو اس صورت میں یہ حال ہو گا کس سے حال ہے اس میں کئی احتمال ہیں:

(۱)......... ایک احتمال یہ ہے کہ یہ حال ہے حمد سے تو معنی ہو گا کہ ایسی حمد جس پر اکتفاء نہیں کیا گیا یعنی ایسا نہیں ہے کہ اب تو ہم نے حمد کر لی اس کو کافی سمجھ لیا بلکہ آئندہ بھی حمد کرتے رہیں گے اور ایسی حمد جس کی طلب کو چھوڑا نہیں گیا بلکہ آئندہ بھی ہم اللہ سے حمد کی توفیق کے طالب ہیں اور ایسی حمد جس سے ہم اپنے آپ کو مستغنی نہیں سمجھتے۔

(۲)......... دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حال ہو لفظ "اللہ" سے اس صورت میں وہی معنی ہو گا جو ربنا کو مبتداء بنانے کی صورت میں تھا۔ اس صورت میں بھی یہ سارے اوصاف اللہ تعالیٰ کے تھے اب بھی یہ سارے اوصاف اللہ تعالیٰ کے ہوں گے۔

(۳)........... تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حال ہے لفظ "طعام" سے اگرچہ طعام پہلے مذکور نہیں ہے لیکن قرینہ مقامیہ سے سمجھ میں آرہا ہے کیونکہ کھانا کھانے کے بعد یہ دعاء پڑھی جارہی ہے، تو مطلب یہ ہے کہ اس کھانے پر ہم اکتفاء نہیں کرتے کہ اور کی ہمیں ضرورت نہیں ہے بلکہ ضرورت ہے اور ہم اس کی طلب کو چھوڑنے والے نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے مزید کے طالب ہیں کہ جیسے اب اپنا فضل فرمایا آئندہ بھی اپنا فضل فرمائیں گے اور اپنے آپ کو ہم اس کھانے سے مستغنی نہیں سمجھتے بلکہ اللہ کی اس نعمت کے محتاج سمجھتے ہیں۔
یہ ساری گفتگو اس وقت ہے جب کہ غیر منصوب ہو تو اس صورت میں ربنا کو بھی منصوب پڑھیں تو بہتر ہوگا۔
یہ منصوب کیوں ہے اس میں سب سے آسان بات یہ ہے کہ یہ منصوب علی النداء ہے یعنی منادی ہونے کی وجہ سے منصوب "یاربنا" اے ہمارے رب۔

(۳۸)-----وعن أنس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ الله تعالىٰ ليرضى عن العبد أن يأكل الأ كلة فيحمده عليها، أو يشرب الشربة فيحمده عليها۔ (رواه مسلم)

وسنذكر حديثي عائشة وأبي هريرة: ما شبع آل محمد، وخرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا في باب فضل الفقراء إن شاء الله تعالىٰ۔

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے سے اس بات کی وجہ سے راضی ہو جاتے ہیں کہ وہ کوئی ایک دفعہ کا کھانا کھاتا ہے یا لقمہ کھاتا ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہے یا ایک مرتبہ کوئی چیز پیتا ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتا ہے:

أن يأكل الاكله ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہو تو اس کا معنی ہے ایک دفعہ کا کھانا اور اگر "اُکلة" ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ تو اس کا معنی ہوگا ایک لقمہ۔

(۳۹)-----عن أبي أيوب، قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقرب طعام فلم أر طعامًا كان أعظم بركة منه أولَ ما أكلنا، ولا أقلَّ بركة في آخره، قلنا: يا رسول الله! كيف هذا؟ قال: إنَّا ذكرنا اسم الله عليهِ حين أكلنا، ثمَّ قعد من أكل ولم يسم الله فاكل معه الشطان۔ (رواه في شرح السنه)

ترجمہ ...... حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ کھانا آپ کے قریب کیا گیا تو میں نے کوئی

کھانا ایسا نہیں دیکھا جو اس سے زیادہ برکت والا ہو اس وقت جب کہ ہم نے شروع شروع میں کھایا اور نہ ہی اس سے کم برکت والا کوئی کھانا دیکھا، اس کے آخر میں تو ہم نے عرض کیا، یارسول اللہ! یہ کیسے ہو گیا؟ تو آپ نے فرمایا کہ ہم نے جس وقت کھانا شروع کیا تھا ہم نے اس پر اللہ کا نام لیا تھا پھر ایسا شخص آکر بیٹھ گیا جس نے کھایا اور اللہ کا نام نہیں لیا تو اس کے ساتھ شیطان بھی کھانے لگ گیا۔

(٤٠)-----وعن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أكل أحد كم فنسي أن يذكر الله على طعامه، فليقل: بسم الله أوَّله و آخره۔ (رواه الترمذی و أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آدمی کھانا کھائے اور اپنے کھانے پر اللہ کا نام لینا بھول جائے تو اس کو چاہیے کہ وہ یوں کہے: بسم اللہ اوّلہ و آخرہ۔

کھانے کے درمیان کی دعا:-

اگر کھانے کے شروع میں اللہ کا نام لینا یاد نہیں رہا لیکن کھانے کے درمیان میں اللہ کا نام لینا یاد آ گیا تو اب اس وقت اللہ کا نام لے لینا چاہیے اور ان الفاظ میں لینا چاہیے: بسم اللہ اولہ و آخرہ۔

اوّلہ و آخرہ سے مراد یہ ہے کہ میں اس کے تمام اجزاء پر اللہ کا نام لیتا ہوں وہ اجزاء جو کھائے جا چکے ہیں ان پر بھی اور جو اجزاء کھائے جائیں گے ان پر بھی اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ جو اجزاء اب کھانے ہیں ان میں بھی برکت آجائے گی اور جو اجزاء کھائے جا چکے ہیں ان کی بے برکتی بھی دور ہو جائے گی۔

(٤١)-----وعن أمية بن مخشي، قال: كان رجل يأكل فلم يسم حتى لم يبق من طعامه إلا لقمة، فلمَّا رفعها إلى فيه قال: بسم الله أوَّله و آخره، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم ثمَّ قال: ما زال الشيطان يأكل معه، فلمَّا ذكر اسم الله استقاء ما في بطنه۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت امیہ بن مخشی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی کھانا کھا رہا تھا اور اس نے اللہ کا نام نہیں لیا یہاں تک کہ اس کے کھانے میں سے ایک لقمہ باقی بچ گیا پھر جب اس نے اپنے لقمے کو اپنے منہ کی طرف اٹھایا تو کہا: بسم اللہ اولہ و آخرہ تو نبی

کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے پھر فرمایا کہ شیطان اس شخص کے ساتھ کھاتا رہا ہے جب اس نے اللہ کا نام لیا تو اس نے اس چیز کی قے کر دی جو اس کے پیٹ میں تھی۔

تشریح ...... قے کرنے کا مطلب میں پہلے بتا چکا ہوں کہ اگر شیطان کے کھانے سے مراد حقیقتاً اس کا کھانا ہے تو قے کرنے سے مراد بھی حقیقتاً قے کرنا ہوگا اور اگر شیطان کے کھانے سے مراد ہے برکت زائل کرنا تو قے کرنے سے مراد یہ ہوگا کہ جو برکت اس نے چھین لی تھی وہ واپس آ گئی ہے۔

(۴۲)----وعن أبی سعید الخدری، قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من طعامہ قال: الحمد للہ الذی أطعمنا وسقانا وجعلنا مسلمین۔ (رواہ الترمذی وأبو داؤد وابن ماجہ)

ترجمہ ...... حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے کھانے سے فارغ ہوتے تو یوں فرماتے: الحمد للہ الذی اطعمنا وسقانا وجعلنا من المسلمین۔

تشریح ...... اس میں اصل تو اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے، کھانے اور پینے پر کیونکہ اس کا موقع ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسلام کا بھی ذکر کر دیا اس طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کی جو جسمانی نعمتیں ہیں یہ بھی بہت بڑی نعمتیں ہیں اس پر شکر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی روحانی نعمتیں اسلام اور ایمان وغیرہ ان سے بھی زیادہ اہم اور ان سے بھی زیادہ قابل شکر ہیں۔

(۴۳)----وعن أبی ھریرۃ، قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الطاعم الشاکر کالصائم الصابر۔ (رواہ الترمذی وابن ماجہ والدارمی عن سنان بن سنۃ عن ابیہ)

ترجمہ ...... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کھانا کھا کر شکر ادا کرنے والا روزہ رکھ کر صبر کرنے والے کی طرح ہے۔

تشریح ...... مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی روزہ رکھتا ہے تو ظاہر ہے روزے میں صبر بھی کرنا پڑے گا، اس کو روزے کا ثواب بھی ملے گا اور دوسرا آدمی روزہ نہیں رکھتا بلکہ سارا دن کھاتا پیتا ہے لیکن جو چیز بھی کھاتا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو دیکھنے میں یہ شخص عبادت گزار نہیں ہے، اس نے روزہ نہیں رکھا لیکن اللہ تعالیٰ کی نظر میں ثواب کے اندر یہ اس روزہ دار کی طرح ہے کہ روزہ دار صبر کا ثواب حاصل کر رہا ہے اور یہ شکر کا، اس طرح دونوں برابر ہو گئے۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس اجر میں دونوں شریک ہیں اس بات میں دونوں شریک ہیں کہ اجر ملے گا لیکن کسی کو زیادہ ملے گا کسی کو کم یا برابر ملے گا اس سے بحث کرنا مقصود نہیں۔

(٤٤)-----وعن أبی أیوب، قال: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم إذا أکل أوشرب قال: الحمدُ لله الذی أطعم وسقی، وسوَّغه، وجعل له مخرجاً۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت ابو ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ کھاتے یا پیتے تو یوں فرماتے: **الحمدُ لله الذی أطعم وسقی، وسوَّغه، وجعل له مخرجاً** کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے کھلایا اور پلایا اور اسے خوشگوار بنایا اور اس کے لئے نکلنے کا راستہ بنایا۔

جو چیز بھی انسان کھاتا اور پیتا ہے دیکھنے میں لگ رہا ہے کہ یہ ایک نعمت ہے لیکن درحقیقت اس میں دو نعمتیں ہیں: ایک نعمت یہ ہے کہ کھانے یا پینے کی چیز آسانی سے حلق سے نیچے اترتی ہے اگر خدانخواستہ وہ حلق میں پھنس جائے یا پانی کا گھونٹ گلے میں پھنس جائے یا کسی غلط نالی کے اندر چلا جائے معمولی سا قطرہ بھی پھنس جائے تو انسان کے لئے وبال بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے کہ اس نے حلق کے اندر ایسا نظام بنایا ہوا ہے کہ انسانی جسم خود فیصلہ کرتا ہے کہ کون سی چیز کو کدھر لے کے جانا ہے وہاں سانس کی نالی بھی ہے اور دوسری نالیاں بھی ہیں لیکن جب کھاتے یا پیتے ہیں تو وہ چیز اپنی اصل جگہ ہی جاتی ہے اور وہاں سے کھانے اور پینے کی چیز آسانی سے معدے کے اندر چلی جاتی ہے، تو اس طریقے سے آسانی سے حلق سے نیچے اتر جانا یہ اللہ کی بہت بڑی نعمت ہے اور پھر اس کا فضلات کی شکل میں پیشاب اور پاخانے کی صورت میں بآسانی خارج ہو جانا یہ اللہ کی دوسری بڑی نعمت ہے، پانی پی رہا ہے لیکن اگر خدانخواستہ پیشاب بند ہو جائے تو آدمی کی جان پہ بن جاتی ہے، اسی طریقے سے کھا رہا ہے لیکن فضلات نکلنا مشکل ہو جائے تو آدمی کے لئے بہت تکالیف کا باعث بنتی ہے۔

(٤٥)-----وعن سلمان، قال: قرأت فی التوراة أن برکة الطعام الوضوء بعده فذکرتُ ذلك للنبی صلی الله علیه وسلم فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: برکة الطعام الوضوء قبله والوضوءُ بعده۔ (رواه الترمذی وأبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے تورات میں پڑھا کہ کھانے کی برکت اس کے بعد منہ ہاتھ دھونا ہے تو میں نے حضور ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ کھانے کی برکت اس سے پہلے ہاتھ دھونا ہے اور اس کے بعد۔

(٤٦)-----وعن ابن عباس، أن النبی ﷺ خرج من الخلاء، فقدم إليه طعام، فقالوا: ألا نأتيك بوضوء قال: إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة۔

(رواه الترمذی وأبو داؤد والنسائی ورواه ابن ماجة، عن ابی هریرہ)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اس للہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلے تو آپ کے سامنے کھانا پیش کیا گیا تو صحابہ نے عرض کیا کہ کیا ہم آپ کے لئے وضو کا پانی نہ لائیں تو آپ کے فرمایا کہ مجھے وضو کا حکم صرف اس وقت دیا گیا ہے جب کہ میں نماز کے لئے کھڑا ہوں۔

تشریح...... یہاں دو مسئلے ہیں: پہلا مسئلہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا ہے اور دوسرا مسئلہ کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کا۔

کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا:-

کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا سنت ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا سنت نہیں چنانچہ امام مالک اور امام شافعی سے اس طرح نقل کیا گیا ہے، اسی طرح امام ترمذی نے سفیان ثوری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کو ناپسند سمجھتے تھے۔[1] اور دوسرا قول یہ ہے کہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا کھانے کے آداب میں سے ہے۔

پہلے قول والوں کے دلائل...... ان کی ایک دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ بیت الخلاء سے واپس تشریف لائے تو صحابہ نے عرض کیا کہ ہم وضو کا پانی لائیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے وضو کا حکم صرف اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ میں نماز کے لئے کھڑا ہوں، کھانے کے وقت مجھے وضو کا حکم نہیں دیا گیا۔ تو وہ حضرات کہتے ہیں کہ وضو کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ایک لغوی معنی اور ایک شرعی معنی، لغوی معنی کے اعتبار سے وضو ہاتھ دھونے کو کہتے ہیں لہٰذا یہاں معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں فرمایا یعنی ہاتھ نہیں دھوئے بلکہ بغیر ہاتھ دھونے کے آپ نے کھانا تناول فرمایا۔

دوسری دلیل...... دوسری بات یہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کے سنت یا مستحب یا آداب میں سے ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا دلیل صحیح سے ثابت نہیں اس لئے کہ

(۱) جامع الترمذی کتاب الاطعمة تحت باب فی ترک الوضوء قبل الطعام ج ۲/ص ٦

اس میں صرف حضرت سلمان فارسی کی حدیث ہے کہ میں نے تورات میں یہ پڑھا کھانے کی برکت یہ ہے کہ کھانے کے بعد ہاتھ دھولئے جائیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں بلکہ کھانے کی برکت یہ ہے کہ اس سے پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور اس کے بعد بھی۔ یہ حدیث سنداً صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کے ایک راوی "قیس بن ربیع" ہیں ان پر محدثین نے جرح کی ہے اور انہیں ضعیف قرار دیا ہے، جب یہ حدیث ضعیف ہوئی تو معلوم ہوا کہ کھانے سے قبل ہاتھ دھونا دلیل صحیح سے ثابت نہیں اور جو چیز دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو اس کو سنت یا مستحب سمجھنا بھی درست نہیں اس لئے کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کو سنت یا مستحب کہنا بھی ٹھیک نہیں۔

دوسرے قول والوں کے دلائل ...... جو حضرات کہتے ہیں کہ کھانے سے قبل ہاتھ دھونا آداب میں سے ہے، ان کی ایک دلیل حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **برکۃ الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده**۔[1] کہ کھانے کی برکت یہ ہے کہ اس سے پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور اس کے بعد بھی ہاتھ دھوئے جائیں۔

باقی رہی یہ بات کہ یہ حدیث سنداً ضعیف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث پر قیس بن ربیع کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اور قیس بن ربیع کو واقعی محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن سب محدثین نے اس کو ضعیف قرار نہیں دیا بلکہ بعض نے توثیق بھی کی ہے۔

دوسرا یہ کہ جن حضرات نے قیس کو ضعیف قرار دیا ہے انہوں نے ان کی عدالت پر کسی اعتراض کی وجہ سے ضعیف قرار نہیں دیا بلکہ حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے اور جو راوی عادل ہو لیکن اس کی حفظ اور یادداشت میں کمی ہو تو اس کی حدیث حسن ہوتی ہے لہٰذا یہ حسن ہے اور جس طرح حدیث صحیح قابل استدلال ہوتی ہے اسی طرح حدیث حسن بھی قابل استدلال ہوتی ہے۔

اسی طرح اس حدیث اور اس مضمون کی تائید دوسری بہت ساری احادیث سے ہوتی ہے۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن مجموعی طور پر حضرت سلمان فارسی کی اس حدیث کے لئے مؤید ضرور ہیں۔

(۱) ...... مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **من احب ان یکثر خیر بیته فلیتوضأ اذا حضر غداءه واذا رفع**۔[2] یعنی جو آدمی یہ چاہئے کہ اس کے گھر میں خیر کثرت سے ہو جائے اس کو چاہئے کہ جب اس کا کھانا لایا جائے اس وقت بھی وہ ہاتھ دھوئے اور جب اس کا کھانا اٹھایا جائے اس وقت بھی ہاتھ دھوئے۔

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب الاطعمۃ الفصل الثانی / ص ۳۶۶: ج ۲...... (۲) سنن ابن ماجه فی الاطعمه باب الوضوء عند الطعام / ص ۲۳۴

اس حدیث کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اس کی سند البتہ ضعیف ہے بلکہ آگے بھی روایتیں ضعیف پیش کر رہے ہیں ان میں سے اکثر کی سندیں ضعیف ہیں چند ایک ہیں جن کی سند قابل قبول ہے لیکن یہ روایتیں اس لئے پیش کر رہے ہیں کہ ان سے استدلال کرنا مقصود نہیں بلکہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی تائید مقصود ہے۔

(۲)...... حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم۔(۱)

کہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا فقر کو دور کرتا ہے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونا بیماری یا جنوں کو دور کرتا ہے۔

لمم کے دونوں معنی ہو سکتے ہیں بیماری یا جنوں یہ حدیث ابن قدامہ نے المغنی میں ذکر کی ہے لیکن اس کی کوئی سند ذکر نہیں کی۔

(۳)...... کنز العمال میں طبرانی کے حوالے سے حضرت عائشہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الوضوء قبل الطعام حسنة وبعد الطعام حسنتان۔(۲)

کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا ایک نیکی ہے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونا دو نیکیاں ہیں۔

(۴)...... کنز العمال میں طبرانی کے حوالے سے حضرت ابن عباس کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **الوضوء قبل الطعام وبعده ينفي الفقر وهو من سنن المرسلين۔**(۳)

(۵)...... حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت کنز العمال میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **سعة الرزقه وردع سنة الشيطن الوضوء قبل الطعام وبعده۔**(۴)

کہ رزق کی وسعت اور شیطان کے طریقے کو دور کرنے کا ذریعہ کھانے سے پہلے اور کھانے کے بعد ہاتھ دھونا ہے۔

(۶)...... ابن ماجہ اور بیہقی کی شعب الایمان میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث ہے کہ ایک دفعہ ہم پانی کے ایک تالاب کے پاس سے گزرے تو ہم براہ راست تالاب کو منہ لگا کر پانی پینے لگے یہ بھی عربوں کے ہاں ایک طریقہ چلتا تھا اس کو کرع کہتے ہیں۔ آگے باب الاشربہ میں اس کا حکم ان شاء اللہ آجائے گا، تو ہم

---

(۱) المغنی لابن قدامہ کتاب الولیمہ فصل فی آداب الطعام / ص ۲۱۱: ج ۱۰

(۲) کنز العمال کتاب المعیشہ الفصل الاول فی آداب الاکل / ص ۲۴۲: ج ۱۵ حدیث نمبر ۴۰۷۶۰ و ۴۰۷۶۱

(۳) ایضاً ...... (۴) ایضاً

کرع کے طور پر پانی پینے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تکرعوا ولکن اغسلوا ایدیکم ثم اشربوا فیھا فانہ لیس اناء اطیب من الید۔(۱)

ترجمہ ...... براہ راست منہ لگا کر پانی نہ پیو بلکہ اپنے ہاتھوں کو دھولو پھر اپنے ہاتھوں کے اندر پانی پیؤ اس لئے کہ ہاتھوں سے زیادہ پاکیزہ برتن کوئی اور نہیں۔

تو اگر گلاس وغیرہ نہیں ہے پیالہ نہیں ہے تو ہاتھ اچھا خاصہ پیالہ ہے یہاں دیکھئے ایک تو حضور ﷺ نے اپنے ہاتھوں سے پانی پینے کا حکم فرمایا اور براہ راست منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا اور دوسرے یہ فرمایا کہ پانی پینے سے پہلے ہاتھ دھولو وجہ اس کی یہ ہے کہ ہاتھوں کے بارے میں احتمال ہے کہ شاید ان میں نظافت نہ ہو وہ صاف ستھرے نہ ہوں اگر برتن کے اندر پانی پینا ہو تا پھر تو پانی ہاتھوں کو لگ کر منہ میں نہیں جانا تھا لیکن اس صورت میں جب کہ پانی ہاتھوں کے ساتھ پی رہے ہو پانی ہاتھوں کو لگ کر منہ میں جائے گا اس لئے آپ نے فرمایا: ہاتھوں کو دھو لینا چاہئے اور یہی وجہ کھانے کے اندر بھی پائی جاتی ہے جب کہ ہاتھ کے ساتھ کھائے گا تو وہ کھانا ہاتھوں کو لگ کر منہ میں جائے گا، تو اگر آدمی بغیر ہاتھ دھوئے کھانا کھائے تو ممکن ہے کہ ہاتھ صاف نہ ہوں اور ان پر نامناسب چیز لگی ہو اور وہ کھانا جو منہ کے اندر جائے گا وہ غیر نظیف اور ایسا کھانا ہو گا جو صفائی والا نہیں ہو گا لہٰذا اس حدیث سے جیسے پینے سے پہلے ہاتھ دھونا ثابت ہو رہا ہے اسی طرح کھانے سے پہلے بھی ہاتھ دھونا ثابت ہو رہا ہے۔

یہ جتنی بھی روایتیں ہیں یہ ساری کی ساری حضرت سلمان والی حدیث کی تائید کرتی ہیں۔

(۷)...... اس کے علاوہ اس کی تائید ایک اور حدیث سے ہوتی ہے جو سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے اور وضوء وغیرہ کرنے لگے تو اس کو چاہئے کہ ہاتھوں کو براہ راست پانی میں نہ ڈالے بلکہ پانی میں ڈالنے سے پہلے انہیں دھوئے پھر پانی میں ڈالے۔(۲) شارحین حدیث نے اس کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس زمانے میں استنجاء بالماء کا رواج بہت کم تھا اس لئے کہ پانی کی قلت بہت ہوتی تھی اس لئے زیادہ تر ڈھیلوں سے استنجاء کیا جاتا تھا اور رات کے وقت جب سوتے تھے تو جسم پر پسینہ آجاتا تھا جس میں اس نجاست کے پھیلنے کا امکان ہوتا تھا جو ڈھیلے کی وجہ سے کم تو ہو گئی لیکن بالکل زائل نہیں ہوئی اور یہ بھی احتمال تھا کہ رات کو سوتے وقت نجاست والی جگہ پر ہاتھ لگ گیا اور آدمی کا ہاتھ بھی ناپاک ہو گیا ہو اس

(۱) سنن ابن ماجہ کتاب الاشربہ الشرب بالاکف والکرع/ص ۲۴۵ ایضاً بیہقی شعب الایمان فی المطاعم والمشارب الشرب بالید الخ/ص ۱۱۹:۵

(۲) مشکاۃ المصابیح کتاب الطہارۃ الفصل الاول باب سنن الوضوء/ص ۴۵ ج ۱

کا حاصل یہ ہے کہ اس کا تعلق طہارت کے ساتھ ہے۔

دوسری علت اس کی یہ بیان کی گئی ہے اور یہ بظاہر راجح معلوم ہوتی ہے کہ محض طہارت کے ساتھ اس کا تعلق نہیں بلکہ نظافت کے ساتھ بھی ہے اگرچہ استنجاء بالماء بھی کیا ہوا ہو یا ناپاکی والی جگہ میں ہاتھ لگنے کا امکان نہ بھی ہو تب بھی یہ امکان تو ضرور ہے کہ رات کو ہاتھ ایسی جگہوں پر لگتا رہا ہو جو اگرچہ ناپاک نہیں لیکن نظیف بھی نہیں ہے مثلاً پسینے کی جگہوں پر ہاتھ لگتا ہو، بغلوں میں رات کو خارش کرتا رہا ہو، سوتے وقت ناک میں انگلیاں ڈالتا رہا ہو تو یہ جگہیں ناپاک تو نہیں لیکن خلاف نظافت ہیں جب اسی طرح کا ہاتھ کم پانی میں براہ راست ڈالو گے تو وہ پانی بھی نظیف نہیں رہے گا تو محض اس احتمال پر کہ کوئی خلاف نظافت چیز ہاتھ پر لگ گئی ہو گی آپ نے دھونے کا حکم فرمایا یعنی پہلے ہاتھ دھولو پھر برتن میں ڈالو جس میں سے تم نے وضو کرنا ہے حالانکہ جب وضو کرنا ہے تو اس میں پانی زیادہ تر باہر استعمال ہونا ہے اندر نہیں جب کہ کھانے اور پینے میں جو کچھ ہوتا ہے وہ جسم کے اندر جاتا ہے۔ جب جسم سے باہر استعمال ہونے والے پانی میں نظافت کا اتنا اہتمام ہے تو جو چیز انسان کے منہ میں اور پیٹ میں جائے گی اس میں شریعت کے مزاج میں نظافت کا کتنا اہتمام ہو گا اس کا اندازہ آپ خود لگا سکتے ہیں۔ تو جب وہاں خلاف نظافت کے احتمال کی وجہ سے ہاتھ دھونے کا حکم ہے تو یہاں بھی خلاف نظافت کے احتمال کی وجہ سے ہاتھ دھونے کا حکم ہو گا اس لئے کہ آدمی دن بھر کی مصروفیت میں مختلف جگہوں پر ہاتھ لگاتا رہتا ہے، کبھی تو ایسی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے جو اتنی صاف نہیں ہوتی، اس کے علاوہ اپنے جسم کے بھی ایسے حصوں پر ہاتھ لگ سکتا ہے جس میں پسینہ وغیرہ ہو یا جسم کے کسی حصے میں خارش ہے تو خارش والے حصے پر ہاتھ مل رہا ہے تو صرف پسینے کی گندگی نہیں بلکہ خارش کی بیماری یا اسی بیماری کے جراثیم ہاتھ کو لگ جائیں گے۔ ہو سکتا ہے اسی ہاتھ سے اس نے اپنے ناک کے اندر صفائی کی ہو، اس ہاتھ سے اسی انگلی سے اس نے کان میں خارش کی ہو، یہی ہاتھ اس نے سر کے بالوں میں بالوں کو ٹھیک کرنے کیلئے ڈالے ہوں۔ یہ ساری کی ساری چیزیں ایسی ہیں جن کو انسان کی فطرت اپنے اندر گوارا نہیں کرتی، اس لئے یہ حکم دیا گیا کہ اگرچہ ہاتھوں کو کوئی خلاف نظافت چیز لگی ہوئی نظر نہیں آرہی لیکن خلاف نظافت کا احتمال قوی ضرور موجود ہے۔ لہٰذا شریعت جس نظافت اور ستھرائی کا تقاضا کرتی ہے اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ کھانے سے قبل ہاتھ دھولئے جائیں، یہ حدیث صحیح ہے کہ صبح کو اٹھو تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل ہاتھ دھولو، اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ کھانے سے پہلے بھی ہاتھ دھولئے جائیں۔

کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا امر تعبدی نہیں:۔

البتہ اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونا امر تعبدی نہیں ہے کہ بہر حال

ہاتھ دھو لینے مطلوب ہوں ہاتھوں کی نظافت کا یقین ہی ہو بلکہ ایسا ادب ہے جو در حقیقت ایک خاص علت کی وجہ سے ہے وہ یہ کہ امکان موجود ہے کہ ہاتھوں کوئی نامناسب چیز لگی ہو، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ہاتھوں کی نظافت کا یقین ہو تو پھر ہاتھوں کو دھونے کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اس صورت میں ہاتھ دھونا کھانے کے آداب میں سے نہیں ہوگا مثلاً ابھی تھوڑی دیر پہلے ہی وضو کر کے آیا ہے، غسل کر کے آیا ہے اور یہ یقین ہے کہ اتنے عرصہ میں کسی ایسی چیز پر ہاتھ نہیں لگا، اس صورت میں ہاتھ دھونے کی ضرورت نہیں چنانچہ علامہ قرطبی رحمہ اللہ نے اپنی تفسیر کے اندر سورہ اعراف کی تفسیر میں امام مالک کا یہی قول نقل کیا ہے۔ عام طور پر تو امام مالک کا یہی قول نقل کیا جاتا ہے، وہ ہاتھ دھونے کو ناپسند کرتے تھے، لیکن قرطبی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اگر ہاتھ صاف ستھرا ہے تو اس کے دھونے کو امام مالک ناپسند سمجھتے تھے کیونکہ جب ہاتھوں کی نظافت کا یقین ہے تو پھر ہاتھ دھونا محض ایک تکلف ہے، بظاہر امام مالک کی یہ بات کافی قوی اور مضبوط معلوم ہوتی ہے۔ (۱)

پہلے قول والوں کے دلائل کے جواب......

پہلا جواب ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے استدلال کے جواب میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ اس حدیث میں وضوء سے مراد وضوء لغوی نہیں بلکہ وضوء شرعی مراد ہے کیونکہ آپ نے یوں فرمایا کہ مجھے وضو کا حکم صرف اس وقت دیا گیا ہے جب میں نماز کے لئے کھڑا ہوں اور نماز کے لئے وضو محض ہاتھ دھونا نہیں ہوتا بلکہ باقاعدہ شرعی وضو ہوتا ہے لہٰذا اس حدیث سے وضو شرعی کی نفی ہو رہی ہے، وضو لغوی یعنی ہاتھ دھونے کی نفی نہیں ہو رہی لیکن اگر تھوڑا سا غور کریں تو بظاہر اس سے وضو لغوی کی بھی نفی ہو رہی ہے مراد اگرچہ وضو شرعی ہے لیکن وضو لغوی کی بھی نفی ہو رہی ہے۔ کیونکہ اگر تھوڑی دیر کے لئے مان بھی لیں کہ انہوں نے وضو شرعی کے لئے پانی لانے کا کہا ہو تب بھی اتنی بات واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی لانے سے منع فرمایا تھا۔ بظاہر یہی ہے کہ لایا ہی نہیں گیا جب پانی لایا ہی نہیں گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ بھی نہیں دھوئے لہٰذا یہ جواب اتنا مضبوط نہیں ہے۔

دوسرا جواب ...... البتہ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہاتھ دھونا کھانے کے آداب میں سے ہے، کوئی واجبات یا سنن مؤکدہ میں سے نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح کے آداب میں زیادہ تکلف نہیں فرماتے تھے اور دوسرا یہ کہ بعض اوقات بیان جواز کے لئے اس چیز کو چھوڑنا بھی جائز ہے، آپ اس ادب

---

(۱) الجامع لاحکام القرآن للقرطبی، سورۃ اعراف، پ۸ آیت یٰبَنِیٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ (۱۳) تحت المسئلہ السادسۃ ج۷/ص۱۹۴ المکتبہ العربیۃ القاھرۃ

کو ترک فرمادیا کرتے تھے لہٰذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ہاتھ دھونا کھانے کے آداب میں سے ہی نہیں۔

دوسری دلیل کا جواب...... ان کا دوسرا استدلال اس سے تھا کہ حضرت سلمان فارسی والی حدیث ضعیف ہے تو اس کا جواب ہو گیا کہ یہ حدیث ضعیف نہیں بلکہ حسن ہے اور پھر اس کی تائید اور بہت ساری احادیث سے ہو رہی ہے۔ اب تک جو ہم نے گفتگو کی ہے اس سے ایک اور چیز کا جواب بھی ہو گیا وہ یہ کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ ہاتھ دھونا آداب میں سے نہیں انہوں نے بعض صحابہ کے آثار سے بھی استدلال کیا ہے مثلاً ابن ابی شیبہ نے اپنی "مصنف" میں حضرت عمر کا اثر نقل کیا ہے کہ حضرت عمر خود قضائے حاجت سے فارغ ہو کر آئے، کھانا پیش کیا گیا تو کسی نے عرض کیا کہ ہاتھ دھونے کے لئے پانی لاؤں؟ تو حضرت عمر نے فرمایا کہ میں نے استنجا بائیں ہاتھ سے کیا اور کھانا دائیں ہاتھ سے کھاؤں گا اس لئے ہاتھ دھونے کی ضرورت نہیں۔[1]

اسی طرح حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے سامنے بھی اسی طرح کا واقعہ پیش آیا کہ کسی آدمی کو کھانے کے لئے کہا گیا، اس نے کہا میں تو ابھی پیشاب کر کے آیا مطلب یہ کہ ہاتھ دھونے ہیں۔ تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا: تم نے پیشاب اپنے ہاتھ پر تو نہیں کیا، یہ بھی ابن ابی شیبہ ہی نے روایت نقل کی ہے۔[2] اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن مسعود اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے یہ اس وجہ سے کہا کہ یہاں ہاتھ کے صاف ہونے کا یقین تھا زیادہ سے زیادہ بات استنجاء کی ہے تو استنجاء کے لئے بایاں ہاتھ استعمال کیا ہے اور دایاں ہاتھ صاف ہے، اس لئے فرمایا کہ دھونے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اگر غور کریں تو انہیں دو اثروں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عہد صحابہ میں بہر حال کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا تصور ضرور پایا جاتا تھا تبھی تو یہ سوال پیدا ہوا۔ اگر اس زمانے میں ہاتھ دھونے کا تصور ہی نہیں تھا تو یہاں سوال ہی پیدا نہ ہوتا البتہ ان اثروں سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ صحابہ اکرام اس طرح کے آداب میں زیادہ تکلف اور تعمق سے کام نہیں لیا کرتے تھے۔

کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کا حکم:-

کھانے کے بعد ہاتھ دھونا کئی احادیث سے ثابت ہے ان میں سے کچھ حدیثیں تو پچھلے مسئلہ کے ضمن میں گزر چکی ہیں مثلاً حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کہ کھانے کی برکت یہ ہے کہ اس سے پہلے بھی ہاتھ دھوئے جائیں اور بعد میں بھی۔

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ فی الاطعمہ فی الرجل یخرج من المخرج فیاکل قبل ان یتوضأ ج۵/ص۵۵۸ ایضاً شعب الایمان للبیهقی الفصل الرابع ج۵/ص۶۹

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ / ص۵۵۸: ج۵

اس طرح اس کی تائید میں جو روایات ہم نے ذکر کی ہیں ان میں سے بھی بعض کے اندر کھانے سے پہلے بھی ہاتھ دھونے کا ذکر ہے اور بعد میں بھی، اس کے علاوہ کچھ اور روایتیں بھی ہیں جن سے کھانے کے بعد ہاتھ دھونے کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً اسی فصل کے اندر آگے چل کر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

من بات وفی یدہ غمر لم یغسله فاصابه شئ فلا یلومن الانفسه۔

کہ جس آدمی نے اس حالت میں رات گزاری کہ اس کے ہاتھ میں کوئی نامناسب چیز کوئی چکنائی لگی ہوئی تھی اور اس نے اس چکنائی کو دھویا نہیں اس وجہ سے اس کو کوئی نقصان پہنچ گیا یعنی اس کی چکنائی کی وجہ سے کسی چیز نے کاٹ لیا تو وہ اپنے آپ کو ہی ملامت کرے۔ یعنی جو اسے تکلیف پہنچی ہے یہ اس کی اپنی غلطی کا نتیجہ ہے اسے چاہئے تھا کہ چکنائی والے ہاتھوں کو دھو کر سوتا، یہاں چکنائی سے دھونے کا حکم اس لئے دیا ہے کہ اگر چکنائی دھوئے گا نہیں تو نقصان کا خطرہ ہے، رات کو سوتے وقت بھی نقصان کا خطرہ ہے لیکن کسی درجہ میں نقصان کا خطرہ جاگتے ہوئے بھی ہے کہ کھانا کھانے کے اجزاء ہاتھ کو بھی لگے ہوئے تھے چکنائی، مرچیں، نمک وغیرہ اور اسی ہاتھ سے آنکھوں میں خارش کرلی تو آنکھوں میں تکلیف ہو جائے گی وغیرہ وغیرہ۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الاطعمہ میں **المضمضة بعد الاطعام** [1] باب قائم کیا ہے اور اس میں حضرت سوید بن نعمان رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کھانے کے بعد کلی کرلینی چاہئے تو جب منہ کے اندر کھانے کے اجزاء لگے ہوئے ہیں جو کہ کھانے کا اصل محل ہے اور ہاتھ تو کھانے کا اصل محل بھی نہیں اسے صاف کرنا بطریق اولیٰ مطلوب ہوگا۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دودھ پینے کے بعد کلی ضرور کرلینی چاہئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پینے کے بعد کلی فرمائی اور یہ فرمایا: **ان له دسما** کہ کلی میں نے اس لئے کی کہ دودھ میں چکناہٹ ہوتی ہے اور وہ چکناہٹ منہ کے اندر باقی رہے گی۔

اسی طرح صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ایک انصاری نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی، جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھانا کھا چکے اور ہاتھ بھی دھو لئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دعا پڑھی جو کافی لمبی دعا ہے، روایت میں یہ الفاظ ہیں:

فلما طعم وغسل یدهٗ قال: الحمد لله الذی اطعم من الطعام وسقی من الشراب وکسی من العری وهدی من الضلالة وبصر من العمی وفضل علی کثیر ممن خلق تفضیلا

---

(۱) صحیح البخاری کتاب الاطعمۃ / ص ۸۲۰: ج ۲

الحمد للہ رب العلمین۔(۱)

یہاں دیکھئے کھانا کھانے کے بعد ہاتھ دھونا صراحۃً ثابت ہے، اس کو حاکم نے بھی اپنی صحیح کے اندر روایت کیا ہے اور اسے صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی حاکم کے اس فیصلے میں موافقت کی ہے۔

کنزالعمال میں ابن عدی کے حوالے سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **اذا اکل احدکم طعاما فلیغسل یدہ من وضر اللحم۔**(۲) کہ جب تم میں سے کوئی آدمی کھانا کھالے تو اسے چاہئے کہ گوشت کی چکنائی سے اپنے ہاتھوں کو دھولے یعنی اپنے ہاتھوں سے گوشت کی چکنائی کو زائل کردے۔

البتہ اس میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ بعض صحابہ فرماتے ہیں کہ جب ہم کھانا کھاتے تھے تو صرف ہم اتنا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھوں کو کنکریوں کے ساتھ صاف کر لیتے تھے۔

اسی طریقے سے فصل اول میں حدیث گزری ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ہاتھوں کو پونچھنے سے پہلے انگلیوں کو چاٹ لینا چاہئے، اس میں بھی ہاتھوں کے پونچھنے کا ذکر ہے دھونے کا ذکر نہیں۔

(۱)......... اس کا ایک جواب یہ ہے کہ دھونا تب مطلوب ہے جب کہ پانی مہیا ہو وہاں خاص طور پر جب مسجد میں بیٹھ کر کھانا کھاتے تو وہاں ظاہر ہے کہ قریب میں پانی مہیا نہیں ہوتا تھا، اس لئے ہاتھوں کو پونچھنا ہی پڑتا تھا۔

(۲)......... دوسرے مقصود ہاتھوں سے چکنائی وغیرہ سے صاف کرنا ہے اس کا کامل طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ دھولئے جائیں لیکن فی الجملہ مقصود تولیئے یا کسی اور کپڑے وغیرہ سے صاف کر لینے میں حاصل ہو جاتا ہے، یہ مقصود حاصل کرنے کا ادنیٰ طریقہ ہے اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو دھو لیا جائے۔ آج کل ایک خاص قسم کے ٹشو پیپر چلتے ہیں جن کو Wet tissue کہتے ہیں۔ ان سے اگر ہاتھ صاف کر لئے جائیں تو چکنائی اتر جاتی ہے، ہاتھ بالکل صاف ہو جاتے ہیں اور ہوائی جہاز وغیرہ میں بعض اوقات یہ ذرا بڑے سائز کے تولیئے کی شکل میں ہوتے ہیں، تو آیا اس سے سنت پوری ہو جاتی ہے یا نہیں؟ تو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سنت کا جو مقصود اور معنی ہے وہ حاصل ہو جائے گا لیکن سنت کے ظاہر پر عمل کر لینے پر ایک خاص برکت ہوتی ہے اس برکت سے محرومی رہے گی۔ چونکہ ایک درجہ میں عام کپڑے سے پونچھ لینا بھی کافی ہے تو اگر کوئی ایسا کپڑا ہے کہ جس میں ہاتھ صاف کرنے والا مواد لگا ہوا ہے تو بطریق اولیٰ اس سے فی الجملہ سنت ادا ہو جائے گی لیکن سنت کی ظاہری شکل پر بھی عمل ہو جائے تو یہ زیادہ برکت کا باعث ہے۔

---

(۱) صحیح ابن حبان فی الاطعمہ باب آداب الاکل بعنوان ذکر ما لحمد العبد ربہ جل و علا بعد غسلہ یدہٗ من الغمر من طعام اکلہ/ص ۳۲۶: ج۷ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان۔

(۲) کنزالعمال فی آداب الاکل / ص ۲۴۴: ج۱۵ حدیث نمبر ۴۰۷۷۰

(٤٧)-----وعن ابن عباس، عن النبی صلی الله علیه وسلم: أنه أتی بقصعة من ثرید فقال: کُلوا من جوانبها، ولا تأکلوا من وسطها، فإن البرکة تنزل فی وسطها۔ رواہ الترمذی وابن ماجه والدارمی وقال الترمذی: هذا حدیث حسن صحیح وفی روایة أبی داؤد قال: إذا أکل أحدکم طعامًا فلا یأکل من أعلی الصحفة، ولکن یأکل من أسفلها، فإن البرکة تنزل من أعلاها۔

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ثرید کا ایک بڑا برتن لایا گیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے اطراف میں سے کھاؤ اور اس کے درمیان میں سے نہ کھاؤ اس لئے کہ برکت اس کے درمیان میں نازل ہوتی ہے اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی آدمی کھانا کھائے تو وہ برتن کے اوپر والے حصے یعنی درمیان میں سے نہ کھائے بلکہ اس کے نچلے حصے یعنی اس کے اطراف میں سے کھائے اس لئے کہ برکت درمیان والے حصہ میں نازل ہوتی ہے۔

(٤٨)-----وعن عبد الله بن عمرو، قال: مارئی رسول الله صلی الله علیه وسلم یأکل متکئاً قط ولا یطأعقبه رجلان۔ (رواہ ابوداؤد)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی بھی ٹیک لگا کر کھاتے ہوئے نہیں دیکھا گیا اور نہ ہی آپ کے نشان کے قدم پر دو آدمی چلتے تھے۔

ٹیک لگا کر کھانے کی بحث تو پیچھے گزر چکی ہے دوسری بات یہ آئی ''ولا یطاعقبہ رجلان'' کہ آپ کے پیچھے پیچھے کبھی دو آدمی نہیں چلا کرتے تھے اس کا کیا مطلب؟ تو بعض نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم قافلے یا لشکر وغیرہ میں روانہ ہوتے تھے تو قافلے اور لشکر کے آگے نہیں چلتے تھے کہ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے چلیں بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عام طور پر پیچھے رہتے تھے تاکہ کمزور وغیرہ کا خیال بھی رکھیں تو دو آدمی آپ کے پیچھے نہیں چلتے تھے۔

لیکن زیادہ صحیح مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تواضع بیان کرنا مقصود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بادشاہوں کی طرح ٹھاٹھ باٹھ کے ساتھ چلنے کے عادی نہیں تھے کہ ہر وقت جب بھی کہیں جا رہے ہوں تو پیچھے نوکر خادم وغیرہ ساتھ ساتھ ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چلنے کا انداز یہ نہیں تھا

بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تواضع کے طریقے سے چلتے تھے۔ بادشاہوں اور سرداروں کے ہاں اس طرح کی چیزوں کا جو اہتمام ہوتا ہے وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں نہیں تھا۔

رجلان تثنیہ کا صیغہ ذکر کرنے کی وجہ:۔

یہاں تثنیہ کا صیغہ لائے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی بطور خادم کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو جائے تو اس کے منافی نہیں کہ ایک آدمی کی بہر حال ضرورت ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جب ایک ساتھ چلے گا تو تھوڑا سا پیچھے ہٹ کر ہی چلے گا۔

(٤٩)-----وعن عبد الله بن الحارث بن جزء قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبز ولحم وهو في المسجد، فأكل وأكلنا معه ثم قام فصلى، وصلينا معه ولم نزد على أن مسحسنا أيدينا بالحصباء۔ (رواه ابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روٹی اور گوشت لایا گیا اس حال میں کہ آپ مسجد میں تھے تو آپ نے اسے تناول فرمایا تو ہم نے بھی آپ ﷺ کے ساتھ کھایا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اٹھے اور آپ نے نماز پڑھائی اور ہم نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور ہم نے اس سے زیادہ نہیں کیا کہ اپنے ہاتھوں کو کنکریوں کے ساتھ پونچھ لیں۔

آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء کا حکم:۔

اس سے یہ بات تو سمجھ میں آئی کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضوء نہیں ٹوٹتا۔

مسجد میں کھانا کھانے کا حکم:۔

دوسرا مسئلہ مسجد میں کھانا کھانے کا حکم کیا ہے؟ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے اندر کھانا تناول فرمایا اس میں مسئلہ یہ ہے کہ معتکف کے لئے مسجد میں کھانا کھانا جائز ہے۔

غیر معتکف کے لئے مسجد میں کھانے کا حکم:۔

لیکن غیر معتکف کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی مسجد میں جاتا ہی کھانا کھانے کے لئے

ہے مسجد میں داخل ہی کھانا کھانے کے لئے ہوتا ہے یہ ناجائز ہے البتہ اگر مسجد میں عبادت وغیرہ کے لئے گیا ہے مثلاً نماز، ذکر، تلاوت وغیرہ کے لئے لیکن اتفاقاً وہاں کوئی کھانے کی چیز آگئی اس کا کھانا جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کی تلویث کا خطرہ نہ ہو یعنی اس کے خراب ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

(۵۰)-----وعن أبی هريرة، قال: أتی رسول الله صلی الله عليه وسلم بلحم، فرفع إليه الذراع وكانت وتعجبه فهس منها۔ (رواه الترمذی و ابن ماجه)

ترجمہ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوشت لایا گیا تو آپ کی طرف دستی بڑھائی گئی کیونکہ آپ کو دستی پسند تھی آپ نے اس سے نوچ نوچ کر کھایا۔

(۵۱)-----وعن عائشة، قال: قال رسول الله صلی الله عليه وسلم: لا تقطعوا اللحم بالسكين، فإنه من صنع الأعاجم وانهسوهُ فإنه اهنأ وأمرأ۔ (رواه أبو داؤد والبيهقی فی شعب الإيمان وقالا: ليس هو بالقوی)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گوشت کو چاقو کے ساتھ نہ کاٹو اس لئے کہ یہ عجمیوں کے طریقے میں سے ہے اور اسے نوچ کر کھاؤ اس لئے کہ یہ زیادہ لذت کا باعث ہے اور زیادہ ہضم کا ذریعہ ہے۔

(۵۲)-----وعن أم المنذر، قالت: دخل علیّ رسول الله صلی الله عليه وسلم ومعه علی ولنا دوال معلقةٌ، فجعل رسول الله صلی الله عليه وسلم يأكل وعلی معه يأكلُ، فقال رسول الله صلی الله عليه وسلم لعلی: مه ياعلی! فإنك ناقةٌ قالت: فجعلت لهم سلقاً وشعيراً، فقال النبی صلی الله عليه وسلم: ياعلی! من هذا فأصب فإنه أوفق لك۔ (رواه أحمد والترمذی وابن ماجه)

ترجمہ...... حضرت ام المنذر سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے ہاں تشریف لائے آپ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی تھے اور ہمارے ہاں کچھ خوشے لٹکے ہوئے تھے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کھانے لگے حضرت علی بھی ساتھ کھانے لگے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے علی! رک جاؤ اس لئے کہ تم بیماری سے نئے نئے اٹھے ہو، حضرت ام منذر فرماتی ہیں کہ میں نے چقندر اور جو تیار کئے تو آپ نے فرمایا: اے علی! اس میں سے لے لو اس لئے کہ یہ تمہارے زیادہ موافق ہے۔

تشریح ...... ناقہ یہ نقاہت سے مشتق ہے، نقاہت کا معنی ہے ایسی حالت کہ جس میں آدمی بیمار تو نہ ہو لیکن بیماری سے نیانیا اٹھا ہو یعنی بیماری تو زائل ہو چکی ہو لیکن اس کے کمزوری وغیرہ کے آثار باقی ہوں جیسے بیماری کی حالت میں پرہیز کی ضرورت ہوتی ہے ایسے ہی کمزوری میں بھی پرہیز کی ضرورت ہوتی ہے کہ کہیں بیماری دوبارہ نہ لوٹ آئے۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نقاہت کی حالت میں تھے آپ کی بیماری واضح نہیں ہے کہ کون سی بیماری تھی کہ کھجوریں اس کے موافق نہ تھیں اس لئے آپ نے کھجوریں کھانے سے منع فرمادیا البتہ جب دوسری چیز آئی یعنی چقندر اور جو کا مجموعہ تو آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کھانے کا حکم فرمایا، پرہیز کرنے سے معلوم ہوا کہ مریض اور نقاہت والے کے لئے پرہیز اچھی چیز ہے بلکہ کہا جاتا ہے کہ پرہیز علاج سے بہتر ہوتا ہے۔

(۵۳)-----وعن أنس، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجبه الثفلُ۔ (رواه الترمذی والبیهقی فی شعب الایمان)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھرچن پسند تھی۔

تشریح ...... ثفل کھانے کے اس حصے کو کہتے ہیں جو نیچے ہوتا ہے اور عام طور پر برتن کے ساتھ لگ جاتا ہے خاص طور پر چاول وغیرہ میں۔ بعض نے کھرچن پسند ہونے کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ آپ کی تواضع اور قناعت اس کا باعث تھی کہ کھانے کا نیچے کا لگا ہوا حصہ عام طور پر گھٹیا اور معمولی سمجھا جاتا ہے اور لوگ اسے صاف بھی نہیں کرتے بلکہ دھو کر پھینک دیتے ہیں تو آپ اس کو شوق سے تناول فرماتے تھے۔

دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے اور بظاہر معلوم بھی یہی ہوتا ہے کہ آپ کو کھرچن لذیذ ہونے کی وجہ سے پسند تھی۔

(۵٤)-----وعن نبيشة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: من أكل في قصعة فلحسها استغفرت له القصعة۔ (رواه احمد والترمذی وابن ماجه والدارمی وقال الترمذی: هذا حديث غريب)

ترجمہ ...... حضرت نبیشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی کسی برتن میں کھانا کھائے اور اسے چاٹ لے یعنی صاف کر دے تو وہ برتن اس کے لئے استغفار کرتا ہے۔

(۵۵)-----وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من بات وفي يده غمر لم يغسله فأصابه شي فلا يلو منَّ إلَّا نفسه۔ (رواه

الترمذی وأبو داؤد وابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو آدمی اس حال میں رات گزارے کہ اس کے ہاتھ میں چکناہٹ جسے اس نے دھویا نہ ہو اس وجہ سے اسے کوئی چیز تکلیف پہنچادے تو وہ اپنے آپ ہی کو ملامت کرے۔

مطلب یہ ہے کہ جو تکلیف غیر اختیاری طور پر آجائے تو اس پر صبر کرنا چاہئے اور یہ سوچنا چاہئے کہ اجر و ثواب ملے گا اور درجات بلند ہوں گے لیکن جو تکلیف آدمی کسی بے احتیاطی کی وجہ سے اپنے سر لے لیتا ہے تو ایسی تکلیف آنا اچھی بات نہیں یہ آدمی کے لئے باعث عار اور قابل مذمت ہے۔

(۵۶)-----وعن ابن عباس، قال: كان أحب الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الثريد من الخبز والثريد من الحيس۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانوں میں سے سب سے زیادہ پسند روٹی کا ثرید اور کھجوروں وغیرہ کا ثرید تھا یا حلوے کا ثرید۔

ثرید من الخبز:-

اس کا معنی یہ ہے کہ روٹی کے ٹکڑے کر کے کسی شوربے وغیرہ میں بھگو دیئے جائیں اور اچھے طریقے سے گھلا دیئے جائیں، اس زمانے میں عام طور پر پکا بھی لیا جاتا تھا۔

ثرید من الحیس:-

الثرید من الحیس کا معنی یہ ہے کہ کھجوریں، پنیر اور گھی وغیرہ ملا کر ان کا ملغوبہ سا تیار کر لیا جاتا تھا جس طرح روٹی کی چوری بناتے ہیں اسی طریقہ سے کھجور وغیرہ کی چوری بنالی جائے تو اس کو الثرید من الحیس کہتے ہیں۔

(۵۷)-----وعن أبي أسيد الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: كلوا الزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة۔ (رواه الترمذي وابن ماجه والدارمي)

ترجمہ ...... حضرت ابو اسید رضی اللہ عنہ انصاری فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زیتون کا تیل کھانے میں استعمال کرو اور اس کو جسم پر بھی لگاؤ اس لئے کہ یہ بابرکت درخت میں سے ہے۔

زیتون کے تیل کے فوائد:-

زیتون کے تیل کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ اس درخت کو قرآن کریم میں شجر مبارک کہا گیا ہے لہٰذا اس درخت پر لگنے والا پھل بھی بابرکت ہوگا اور اس پھل سے نکلنے والا تیل بھی بابرکت ہوگا اس کے علاوہ طبی طور پر زیتون کے تیل کے بہت سے فوائد مسلّمہ ہیں۔

(۵۸)----وعن أم هانی، قالت: دخل علیّ النبی صلی الله علیه وسلم فقال: أعندك شیٌ قلت: لا إلا خبز یابس وخل فقال: هاتی ما أقفر بیتٌ من أدم فیه خل۔ (رواه الترمذی، وقال: هذا حدیث حسن غریب)

ترجمہ...... حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میرے ہاں تشریف لائے، آپ نے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس کوئی چیز ہے یعنی کھانے کے لئے میں نے کہا کوئی چیز نہیں صرف خشک روٹی اور سرکہ ہے تو آپ نے فرمایا یہی لے آؤ، ایسا گھر سالن سے خالی نہیں سمجھا جاتا جس کے اندر سرکہ موجود ہو۔

(۵۹)---- وعن یوسف بن عبد الله بن سلام،قال: رأیت النبی صلی الله علیه وسلم أخذ کسرة من خبز الشعیر، فوضع علیها تمرة، فقال: هذه إدام هذه وأکل۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جو کی روٹی کا ایک ٹکڑا لیا اور اس پر کھجور رکھی اور فرمایا یہ اس کا سالن ہے اور اسے تناول فرمایا۔

تشریح...... یہاں ہمارے سامنے مشکوٰۃ کے نسخہ میں **وعن یوسف بن عبداللہ ابن سلام قال** ہے لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوں ہونا چاہئے: **عن یوسف بن عبد اللہ ابن سلام عن ابیہ** کہ یوسف بن عبداللہ بن سلام اپنے والد سے یعنی عبداللہ بن سلام سے روایت کرتے ہیں۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کی روٹی لی اور اس پر کھجور رکھی اور فرمایا کہ یہ اس کا سالن ہے یہ مطلب نہیں کہ کھجور واقعتاً سالن ہے یا لغت میں اس کو ادام کہا جا سکتا ہے بلکہ قناعت کی ترغیب دینا مقصود ہے، اگر سالن مل جائے تو ٹھیک اگر نہ ملے تو کوئی بھی چیز مل جائے چٹنی یا کوئی اور چیز اسی کے ساتھ آدمی کو روٹی کھا لینی چاہئے، کھجور کو بھی بطور سالن استعمال کیا جا سکتا ہے اگر دل میں قناعت موجود ہو۔

(٦٠)----وعن سعد، قال: مرضت مرضاً أتانی النبی ﷺ یعودُنی فوضع

يده بين ثديي حتى وجدت بردها على فؤادي، وقال: إنك رجل مفؤود أئت الحارث من كلدة أخا ثقيف فإنّـه رجلٌ يتطبب، فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة، فليجأهنَّ بنو اهنَّ، ثم ليلدك بهنَّ۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس میری بیمار پرسی کے لئے تشریف لائے تو آپ نے اپنا دست مبارک میرے دو پستانوں کے درمیان رکھا یہاں تک کہ میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ کی ٹھنڈک اپنے دل میں محسوس کی تو آپ نے فرمایا کہ تم ایسے شخص ہو جسے دل کی بیماری ہے تم حارث بن کلدہ کے پاس جاؤ جو کہ بنو ثقیف میں سے ہیں اس لئے کہ وہ ایسا شخص ہے کہ جو طب کا کام کرتا ہے اسے چاہئے کہ وہ مدینے کی عجوہ کھجوروں میں سے سات کھجوریں لے آئے اور انہیں گٹھلیوں سمیت کوٹ لے پھر تمہیں منہ کے راستہ سے کھلائے۔

تشریح ...... دوائی استعمال کرنے کے دو طریقے عربوں میں چلتے تھے: ایک طریقہ تھا کہ ناک کے ذریعے دوائی اندر داخل کی جاتی تھی اس کو سعوط کہتے تھے اور دوسرا یہ کہ منہ کے راستہ سے دوائی اندر داخل کی جاتی تھی اسے لدود کہتے تھے، اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ کتاب الطب میں آئے گی تو یہاں حضرت سعد رضی اللہ عنہ بیمار ہوئے آنحضرت ﷺ نے ان کے سینے پر ہاتھ رکھا اور یہ فرمایا کہ تمہیں دل کی تکلیف ہے۔

سینے پر ہاتھ رکھنے کی وجوہ:۔

سینے پر ہاتھ کس لئے رکھا، اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

پہلی وجہ ...... یا تو آپ نے سینے پر ہاتھ رکھا برکت پہنچانے کے لئے۔

دوسری وجہ ...... یا سینے پر ہاتھ رکھا تشخیص کے لئے کہ سینے پر ہاتھ رکھ کر دل کی دھڑکن کا اندازہ وغیرہ لگایا ہوگا۔

مدینے کی عجوہ کھجور کی فضیلت:۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے علاج یہ تجویز کیا کہ مدینے کی سات عجوہ کھجوریں لے آؤ اور انہیں اپنی گٹھلیوں سمیت کوٹ لو اور انہیں کھائیں، اس سے انشاء اللہ ٹھیک ہو جاؤ گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدینے کی عجوہ کھجور میں دل کی بعض امراض کا علاج موجود ہے اب باقی رہی یہ بات کہ کون سے امراض

کا علاج موجود ہے اس کی تفصیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تجربہ پر چھوڑ دی ہے، یہاں ایک اور سوال ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے:

سوال...... جب نسخہ خود نبی کریم ﷺ نے متعین کر دیا اور مقدار بھی متعین کر دی اور نسخہ بنانے کا طریقہ بھی بتا دیا کہ گٹھلیوں سمیت انہیں کوٹنا ہے تو اب طبیب کے پاس بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟

جواب......

پہلی وجہ...... اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ بعض چیزیں بعض امراض میں مفید ہوتی ہیں لیکن کسی عارض کی وجہ سے کسی خاص شخص کے لئے وہ دوائی مفید نہیں ہوتی بلکہ مضر ہو سکتی ہے اور اس کا فیصلہ طبیب ہی کر سکتا ہے وہ مریض کا مزاج اور اس کی مجموعی حالت دیکھ کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ اس مرض میں اس کو یہ دوائی جو عام طور پر اس طرح کے مریضوں کو دی جاتی ہے دینی چاہئے یا نہیں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طبیب کے پاس بھیجا۔

دوسری وجہ...... دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مدینہ منورہ کے ایک کھجور فروش نے مجھے بتایا تھا کہ مدینے کی عجوہ کی جو گٹھلی ہے اس کو کوٹنا بہت مشکل ہے، آسان کام نہیں ہے بلکہ اس کا خاص طریقہ بھی کوئی بتایا تھا کہ اس کو پہلے گرم کرنا چاہئے اور پھر گرم گرم کوٹنا چاہئے۔ تو اگر واقعتاً ایسا ہی ہے تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کو کوٹنا ہر ایک کا کام نہیں بلکہ صحیح طریقے سے کوٹنے کے لئے خاص مہارت کی ضرورت ہے اور ایسی مہارت عام طور پر اطباء کو ہوتی ہے اس لئے آنحضرت ﷺ نے ان کو طبیب کے پاس بھیجا، واللہ اعلم۔

(٦١)-----وعن عائشة، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکلُ البطیخ بالرطب رواہ الترمذی وزاد أبو داؤد: ویقولُ: یکسر حر ھذا ببردِ ھذا، وبرْدُ ھذا بحرّ ھذا وقال الترمذی: ھذا حدیثٌ حسنٌ غریب۔

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خربوزہ تر کھجور کے ساتھ کھایا کرتے تھے اور ابوداؤد کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اس کی گرمی اس کی ٹھنڈک سے دور ہو جائے گی اور اس کی ٹھنڈک اس کی گرمی سے۔

تشریح...... یہاں پر شارحین حدیث میں ایک بحث چلی ہے وہ یہ کہ بطیخ کا لفظ دو معنی میں بولا جاتا ہے:

(۱)............ ایک معنی تربوز جس کو عربی میں بطیخ اُخضر کہا جاسکتا ہے۔

(۲)............ دوسرا معنی اس کا خربوزہ جس کو عربی میں بطیخ اُصفر کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے کہا کہ یہاں پر بطیخ اخضر یعنی تربوز مراد ہے اور قرینہ یہ بیان کیا کہ آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ کھجور کی گرمی بطیخ کی ٹھنڈک سے زائل ہو جاتی ہے اور بطیخ کی گرمی کھجور کی گرمی سے زائل ہو جائے گی اور تاثیر کے اعتبار سے ٹھنڈا تربوز ہوتا ہے، خربوزہ تاثیر کے اعتبار سے ٹھنڈا نہیں بلکہ گرم ہوتا ہے۔

اکثر شارحین کی رائے یہ ہے اور صحیح بھی یہ ہے کہ یہاں بطیخ اصفر یعنی خربوزہ مراد ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عربوں کے ہاں تربوز زیادہ پایا ہی نہیں جاتا تھا، زیادہ تر خربوزہ ہی پایا جاتا تھا اس لئے جب بطیخ کا لفظ بولا جاتا تھا تو اس سے عموماً خربوزہ ہی مراد لیا جاتا تھا اس لئے یہاں پر خربوزہ ہی مراد لیا جائے گا۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ نسائی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں: **كان يجمع بين الرطب والخربز۔** خربز بہرحال خربوزے ہی کو کہتے ہیں تربوز کو خربز نہیں کہا جاتا، اس لئے راجح یہی ہے کہ یہاں خربوزہ ہی مراد ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ خربوزہ تو تاثیر کے اعتبار سے گرم ہوتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیسے فرمادیا کہ کھجور کی گرمی اس کی ٹھنڈک سے دور ہو جائے گی؟

پہلا جواب ...... اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ خربوزہ اگرچہ گرم ہوتا ہے لیکن اس کی حرارت کھجور کے مقابلے میں بہت کم ہے لہذا کھجور کے مقابلے میں یہ ٹھنڈا ہے۔

دوسرا جواب ...... دوسرا جواب جو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ یہاں حرارت اور برودت سے مراد تاثیر کی حرارت اور برودت نہیں بلکہ حسی حرارت اور برودت مراد ہے یعنی کھجور میں چونکہ مٹھاس زیادہ ہوتی ہے اس لئے یہ حسی طور پر گرم محسوس ہوتی ہے اور خربوزے میں چونکہ مٹھاس کم ہوتی ہے اس لئے حسی طور پر تو یہاں کھجور کی حسی حرارت کو خربوزے کے ذریعے کم کرنا مقصود ہے تاثیر کے اعتبار سے حرارت اور برودت مراد نہیں ہے۔ اسی کو آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کھجور کے ذائقے میں تیزی ہوتی ہے جب کہ خربوزہ کے ذائقے میں اس طرح کی تیزی نہیں ہوتی کیونکہ اس میں میٹھا کم ہوتا ہے کھجور کے ذائقے کی تیزی کو حرارت سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کو خربوزے کے ذریعے معتدل کرنا مقصود ہے، جیسا کہ پہلے بھی یہ بات قثاء اور رطب یعنی ککڑی اور تر کھجور کے بارے میں گزر چکی ہے اصل میں ایک چیز کا ذائقہ ذرا تیز ہو تو عام طور پر اس کو ہلکا کرنے کے لئے اس کے ساتھ کوئی چیز ملالی جاتی ہے۔

(٦٢)-----وعن أنس، قال: أتي النبي صلى الله عليه وسلم بتمر عتيق، فجعل يفتشه ويخرج السوس منه۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس پرانی کھجوریں لائی گئیں تو آپ انہیں کھولنے لگے اور اس میں سے کیڑے نکالنے لگے۔

تشریح ...... کھجور جب پرانی ہو جاتی ہے تو اس میں باریک کیڑا اندر کی جانب لگ جاتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ایسی کھجور اگر کھانی ہو تو کھول کر اس کے اندر سے کیڑا نکال کر پھر اسے کھانا چاہئے۔

(٦٣)----وعن ابن عمر، قال: أتي النبي صلى الله عليه وسلم بجبنة في تبوك، فدعا بالسكين، فسمي وقطع۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس غزوہ تبوک کے موقع پر پنیر کا ایک ٹکڑا لایا گیا تو آپ نے چاقو منگوایا اور اللہ کا نام لیا اور اسے کاٹا۔

(٦٤)----وعن سلمان، قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السَّمن والجُبنِ والفراءِ، فقال: الحلال ماأحَلَّ الله في كتابه، والحرامُ ماحرَّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه۔ (رواه ابن ماجه والترمذي وقال: هذا حديث غريبٌ وموقوفٌ على الأصح)

ترجمہ ...... حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا گھی اور پنیر اور حمار وحشی یعنی نیل گائے کے بارے میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حلال وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال کر دیا اور حرام وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے اور جن کے بارے میں کتاب اللہ خاموش ہے وہ ان چیزوں میں سے ہے جنہیں معاف کر دیا گیا ہے۔

تشریح ...... لفظ فراء: اس کے بارے میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ ف کے فتح (زبر) کے ساتھ ہے تو اس صورت میں اس کا معنی حمار وحشی یعنی نیل گائے ہوگا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ف کے کسرہ (زیر) کے ساتھ ہو اس صورت میں یہ فرو کی جمع ہو گی جس کا معنی پوستین ہے۔

(٦٥)----وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وددتُ انَّ عندي خبزة بيضاء من بُرَّةٍ سمراء ملبقة بسمن ولبن فقام رجلٌ من القوم فاتخذه، فجاء به، فقال: في أي شي كان هذا؟ قال: في عكة ضب قال: أرفعه۔ (رواه أبو داؤد وابن ماجه وقال أبو داؤد: هذا حديثٌ منكرٌ)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری یہ خواہش ہے کہ میرے پاس سفید رنگ کی روٹی ہو جو کہ گندم کے آٹے سے بنی ہوئی ہو جسے گھی اور دودھ میں تر کیا گیا ہو تو ان لوگوں میں سے ایک

آدمی اٹھا اور اس نے اس طرح کی روٹی تیار کی اور آپ کے پاس لے کر آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ یہ گھی کس چیز میں تھا تو اس نے کہا گوہ کی کپی میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے اٹھالو۔

تشریح ...... عکہ ضب، کسی جانور کی کھال وغیرہ سے عام طور پر ایک کپی سی بنالیا کرتے تھے جس کے اندر گھی ڈالا کرتے تھے اور اس کو عکہ کہتے ہیں تو یہ کپی جس میں گھی تھا یہ گوہ کی کھال کی بنی ہوئی تھی، گوہ حلال ہے یا حرام اس میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن اتنی بات طے شدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہیں تھی۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خواہش ظاہر فرمائی کہ اس طرح کی روٹی مل جائے جو گندم کی بنی ہوئی ہو اور سفید ہو، برۃ یعنی گندم اس کے ساتھ صفت بیان کی گئی ہے، سمراء یعنی گندمی رنگ والی ایسا رنگ جس میں کسی قدر سیاہی موجود ہو جو کہ عام طور پر گندم کا رنگ ہوتا ہے، خاکی سا رنگ اور روٹی کی سفیدی بیان کی گئی ہے کہ وہ سفید ہو تو بظاہر گندم کے ایسے آٹے کی روٹی جو چھنا ہوا ہو یا گندم کے میدے کی روٹی اور روٹی بھی ایسی ہو جو گھی اور دودھ کے ساتھ تل دی گئی ہو یعنی پراٹھا قسم کی روٹی اس کی حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خواہش کی اور کوئی آدمی اس طرح کی روٹی تیار کر کے بھی لے آیا لیکن جب آپ کو پتہ چلا کہ جس گھی سے یہ پراٹھا تیار کیا گیا ہے وہ گوہ کی کپی میں تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کھانے سے انکار کر دیا اور اسے کھانے کو آپ کا دل نہیں چاہا۔

مذکورہ حدیث کی سند میں اختلاف:۔

بعض حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔ منکر کا یہاں اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے کہ ایک ضعیف راوی ثقہ راویوں کے مخالف روایت کرتا ہو بلکہ منکر سے مراد یہ ہے کہ حدیث صحیح اور قابل استدلال نہیں ہے اور بعض محدثین نے اس حدیث کو قابل استدلال سمجھا ہے کم از کم حسن ضرور ہے۔ 86

البتہ بعض حضرات نے معنی کے اعتبار سے اس حدیث کو رد کر دیا ہے وہ اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اچھے اور تنعم والے کھانوں کی خواہش فرمانا آپ کے مزاج کے خلاف ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مل جاتا تھا وہ تناول فرما لیتے تھے۔ کھانے میں نہ عیب بیان کرتے اور نہ اس کی خوبی بیان کرتے تھے، اس لئے کہ کھانے پینے کی طرف آپ کی توجہ نہیں تھی، تو آپ کا اس طریقے سے خواہش کرنا بظاہر آپ کی اس عادت کے خلاف تھا اور دوسرے اس خواہش کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس میں دوسرے لوگوں کے

سامنے ظاہر فرمایا جو درحقیقت ایک قسم کا سوال بن جاتا ہے تو یہ آپ کے عادت مبارکہ کے خلاف تھا اس لئے یہ حدیث صحیح معلوم نہیں ہوتی۔

لیکن اس بنیاد پر اس حدیث کو رد کرنا درست نہیں اس لئے کہ عام طور پر آپ صلی اللہ علیہ کی عادت اگرچہ اچھے کھانوں کی خواہش کرنا نہیں تھی لیکن کبھی کبھار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے ایسی خواہش کا اظہار کر دیا ہو تو وہ اس عام عادت کے خلاف نہیں۔

باقی رہی سوال کی بات تو واقعتاً سوال کرنا چاہئے دلالۃً ہو چاہئے صراحۃً ہو یہ اچھی بات نہیں ہے لیکن جہاں بے تکلفی ہو اور ماحول بالکل بے تکلف ہو وہاں اپنی کوئی پسندیدہ چیز ظاہر کر دی جائے کہ مجھے یہ چیز پسند ہے اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے چنانچہ آگے باب الضیافہ میں واقعہ آئے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی انصاری کے باغ میں تشریف لے گئے اور آپ ﷺ نے ان سے یہ فرمایا کہ ہمیں بسر کھلاؤ: یعنی ایسی کھجور کھلاؤ جو آدھی کچی اور آدھی پکی ہوئی ہوتی ہے تو چونکہ ان کے ساتھ بے تکلفی تھی اس لئے وہاں جا کر اپنی پسندیدہ چیز ظاہر کر دی کہ ہم یہ کھانا چاہتے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ یہاں پر بھی جن لوگوں کے سامنے خواہش ظاہر فرمائی تھی ان کے ساتھ بے تکلفی ہو، وہ آپ کے بے تکلف صحابہ میں سے ہوں۔

اس حدیث سے ایک اور بھی بات معلوم ہوئی کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے نیک بندوں سے معاملہ ہوتا ہے کہ ان کی خواہش کو پورا نہیں کیا جاتا اور اللہ تعالیٰ کے جو ناپسندیدہ لوگ ہوتے ہیں ان کی خواہش پوری ہو جاتی ہے اس لئے کہ ان کے لئے آخرت میں کچھ بھی نہیں ہوگا، اس لئے انہوں نے جو تھوڑا بہت اچھا کام کیا ہوتا ہے اس کا بدلہ دنیا ہی میں دے دیا جاتا ہے لیکن جو اللہ کے نیک بندے ہوتے ہیں ان کے لئے اصل آخرت ہے اس دنیا میں بعض اوقات ان کی خواہشیں پوری نہیں ہوتیں چنانچہ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اسی حدیث کے ذیل میں ایک واقعہ لکھا ہے۔

واقعہ...... ایک دفعہ آسمان سے کسی کام کے لئے کوئی فرشتہ اتر رہا تھا اور دوسرا فرشتہ کوئی کام کر کے واپس جا رہا تھا، راستہ میں ملاقات ہوگئی اس نے پوچھا: تم کیسے آئے تھے؟ اس نے پوچھا کہ تم کس کام کے لئے آئے تھے؟ ایک نے بتایا کہ مجھے اس مقصد کے لئے بھیجا گیا کہ فلاں مرنے کے قریب ہے اس کے دل میں مچھلی کی خواہش پیدا ہوئی ہے اور مجھے حکم دیا گیا کہ اس کے گھر کے قریب جو تالاب ہے اس میں مچھلی پیدا کر دوں تاکہ اس کی خواہش پوری ہو جائے اور اللہ کی طرف اس کا کوئی حساب باقی نہ رہے، دنیا میں اسے مل جائے جو کچھ ملنا ہے۔ دوسرے نے بتایا: مجھے اس لئے بھیجا گیا کہ فلاں اللہ کا نیک بندہ ہے اس کے دل میں دودھ کا شوق پیدا ہوا ہے اور اس نے دودھ منگوا بھی لیا ہے اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ جا کر اس کے دودھ کا گلاس گرا

دوں تاکہ اس کی خواہش پوری نہ ہو اور آخرت میں اس کے لئے ذخیرہ بن جائے۔[1]

(٦٦)-----وعن علی رضی الله عنه، قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن أكل الثوم إلّا مطبوخاً۔ (رواه الترمذی وأبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لہسن کھانے سے منع فرمایا مگر یہ کہ وہ پکا ہوا ہو۔

(٦٧)-----وعن أبی زیاد، قال: سُئلت عائشة عن البصل فقالت: إنَّ آخرَ طعام أكله رسولُ الله ﷺ طعامٌ فيهِ بصل۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت ابوزیاد سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پیاز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ آخری کھانا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھایا وہ ایسا کھانا تھا جس میں پیاز تھا۔

(٦٨)-----وعن ابنی بسر السلميَّين، قالا: دخلَ علينا رسولُ الله ﷺ فقدَّ منا زُبداً وتمراً وكان يحب الزبد والتمر۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت عطیہ بن بسر سلمی اور حضرت عبداللہ بن بسر سلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں تشریف لائے تو ہم نے آپ کے سامنے مکھن اور کھجور پیش کی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکھن اور کھجور کو پسند فرمایا کرتے تھے۔

(٦٩)----- وعن عكراش بن ذؤيب، قال: أتينا بجفنةٍ كثيرَةِ الثريدِ والوَذرِ، فخبطتُ بيدی فی نواحيها وأكلَ رسول الله صلی الله عليه وسلم من بين يديه، فقبض بيده اليُسرى على يدی اليمنى ثمَّ قال: ياعكراش! كُل من موضعٍ واحدٍ، فإنَّه طعامٌ واحدٌ ثم أتينا بطبق فيه ألوان التمر، فجعلت آكل من بين يدی، وجالت يد رسول الله صلی الله عليه وسلم فی الطبق، فقال: ياعكراش! كل من حيث شئت، فإنَّه غير لون واحد ثمَّ أتينا بماءٍ فغسل رسول الله صلی الله عليه وسلم يديه ومسح ببلل كفَّيهِ وجهه وذراعَيهِ ورأسَه، وقال: ياعكراش! هذا الوضوء ممَّا غيرت النار۔ (رواه الترمذی)

(۱) "مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح" فی الاطعمہ الفصل الثانی ج۸/ ص ۱۹۴

ترجمہ ...... حضرت عکراش بن ذویب سے رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک بڑا برتن لایا گیا جس میں بہت ثرید اور گوشت کی بوٹیاں تھیں میں اس کے اطراف میں سے اپنے ہاتھ کو مارنے لگا اور رسول اللہ ﷺ اپنے سامنے سے تناول فرمانے لگے تو آپ نے اپنے بائیں ہاتھ کے ساتھ میرے دائیں ہاتھ کو پکڑ لیا اور فرمایا: اے عکراش! ایک ہی جگہ سے کھاؤ اس لئے کہ سارا کھانا ایک ہے پھر ہمارے پاس ایک طباق لایا گیا جس میں مختلف قسم کی کھجوریں تھیں میں اپنے سامنے سے کھانے لگا اور رسول اللہ ﷺ کا ہاتھ اس طباق میں گھومتا رہا آپ ﷺ نے فرمایا: اے عکراش! جہاں سے چاہو کھاؤ اس لئے کہ یہ ایک قسم نہیں ہے، پھر ہمارے پاس پانی لایا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھویا اور اپنی ہتھیلیوں کی تری کے ساتھ اپنے چہرے اور اپنی کلائیوں کو اور اپنے سر کو پونچھا اور فرمایا کہ اے عکراش! یہ وضو ہے اس چیز سے جس کو آگ نے تبدیل کر دیا ہو۔

یعنی آگ پر پکی ہوئی چیز کھا کر جو اصطلاحی وضو ہے وہ واجب نہیں ہے بلکہ منہ ہاتھ دھولینا ہی کافی ہے۔
مسئلہ تو پہلے گزر چکا کہ سامنے سے کھانا یا ادھر ادھر سے کھانا اس کا کیا حکم ہے۔

اس حدیث سے حضرت عکراش رضی اللہ عنہ کی اطاعت بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ جب ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ثرید کے بارے میں یہ فرمایا کہ سامنے سے کھاؤ اس کے بعد جب دوسری قسم کا کھانا آیا تو بھی حضرت عکراش اپنے سامنے سے کھاتے رہے اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادھر ادھر سے کھا رہے تھے لیکن چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے امر فرما دیا تھا کہ اپنے سامنے سے کھاؤ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادھر ادھر سے کھاتے دیکھ کر انہوں نے ادھر ادھر سے کھانا شروع نہیں کیا یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود انہیں کہا کہ جہاں سے چاہو کھاؤ ایک تو اطاعت شعاری کہ مجھے تو یہی حکم دیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، باقی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ادھر ادھر سے کھا رہے ہیں تو ہو سکتا ہے کہ آپ کی خصوصیت ہو یا کوئی اور وجہ ہو مجھے تو وہی کرنا جس کا مجھے حکم دیا گیا ہے۔

ایک نوعیت کے کھانے کو اپنے سامنے کھانا:-

دوسرا اس سے ایک اور مسئلہ سمجھ میں آیا وہ یہ ہے کہ ایک ہی جگہ سے کھانا جب کہ کھانا ایک ہی نوعیت کا ہو کھانے کے آداب میں سے ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ادب بیان فرمادیا ہے اور ادھر ادھر سے کھانا ناپسندیدہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بیان فرمائی، اس پر قیاس کر کے حضرت

عکراش نے کھجور کا بھی یہی حکم سمجھا کہ ایک ہی طرف سے کھانا چاہیے اگرچہ مختلف قسم کی کھجوریں ہوں۔

ظاہر ہے کہ اپنے سامنے سے کھانا کوئی ناجائز تو نہیں تھا حضرت عکراش رضی اللہ عنہ اپنے سامنے سے کھا رہے ہیں تو شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں تھا تو حضرت عکراش کو بظاہر ٹوکنے کی، مسئلہ بتانے کی ضرورت محسوس نہیں ہونی چاہیئے تھی لیکن چونکہ حضرت عکراش رضی اللہ عنہ سمجھ رہے تھے کہ سامنے سے ہی کھانا چاہیئے یہ ادب ہے ان کے ذہن میں مسئلہ غلط بیٹھا ہوا تھا اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسئلہ بتانا ضروری سمجھا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایسا کام جو شرعاً ناپسندیدہ نہ ہو، مکروہ نہ ہو کوئی آدمی اسے مکروہ سمجھ رہا ہو تو اسے اس کا جواز بتادینا چاہیئے یہ نہیں سوچنا چاہیئے کہ اگر یہ اس کام سے بچے گا تو بچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ ٹھیک ہے کہ اس کام سے بچنے میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں ہے لیکن یہ سمجھنا کہ شرعاً اس سے بچنا چاہیئے یہ حرج کی بات ہے۔

(۷۰)----وعن عائشة، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أخذَ أهلَه الوعك أمر بالحساءِ فصُنعَ، ثمَّ أمرهم فحسوا منه، وكان يقولُ: إنَّه ليرتو فؤاد الحزين، ويَسرو عن فؤاد السقيم كما تسرو إحدا كنَّ الوَسَخَ بالماءِ عن وجهِها۔ (رواه الترمذي، وقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب آپ کے گھر والوں کو بخار ہوتا تو آپ حریرہ بنانے کا حکم دیتے تو وہ تیار کیا جاتا پھر آپ انہیں حکم دیتے تو وہ اس میں سے پیتے اور نبی کریم ﷺ فرماتے تھے کہ یہ غمگین آدمی کے دل کو مضبوط کرتا اور بیمار کے باطن کو صاف کرتا ہے جیسا کہ تم میں سے کوئی عورت پانی کے ساتھ اپنے چہرے کے میل کچیل کو صاف کرتی ہے۔

تشریح...... اس حدیث میں حساء کا ذکر ہے، حساء کہتے ہیں اس چیز کو جسے گھونٹ گھونٹ کر کے پیا جائے، **حسا یحسو** کا معنی ہے کسی چیز کو تھوڑا تھوڑا کر کے پینا بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جسے گھونٹ گھونٹ کر کے پیا جاتا ہے جیسا کہ چائے اور سوپ وغیرہ۔ تو ایسی چیزوں کو اس طرح پینے کو عربی میں حسو کہتے ہیں، حساء کا معنی ہے تھوڑی تھوڑی کر کے پی جانے والی چیز یہاں اس سے مراد بظاہر تلبینہ ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے[1] یعنی جو کا دلیہ یا جو کا پانی جس کے اندر شہد اور دودھ وغیرہ ملا لیا جاتا ہے اور بعض دفعہ کھجوریں

---

(۱) عن عائشه قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول التلبينة مجمة لفواد المريض الحديث مشكاة المصابيح كتاب الاطعمة الفصل الاول۔ ج۲: ص ۳۶۴

بھی ملائی جاتی ہیں اس لئے کہ یہاں جو حساء کے فوائد بیان کئے جارہے ہیں، یہ تقریباً وہی ہے جو پہلے تلبینہ کے گزر چکے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہاں حساء سے مراد تلبینہ ہے یہاں دو فائدے بیان کئے گئے ہیں:

حساء کے فوائد:-

پہلا فائدہ...... ایک فائدہ تو یہ ہے کہ اس سے غمگین آدمی کا دل مضبوط ہو جاتا ہے اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ **التلبینة مجمة لفوائد المریض تذهب ببعض الحزن**۔[1] کہ تلبینہ سے بیمار کا دل مضبوط ہوتا ہے، جب دل مضبوط ہوگا تو غم کا مقابلہ کرنا بھی آسان ہوگا۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ جب کسی کے ہاں ان کے عزیزوں میں سے کسی کے گھر میں انتقال ہو جاتا اور تعزیت کرنے کے لئے جو مہمان آئے ہوئے ہوتے تھے وہ واپس جاتے تھے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حکم دیتیں کہ حریرہ تیار کیا جائے وہ تیار کیا جاتا اور سب کو پینے کا حکم دیا جاتا تاکہ اس کا غم زائل ہو جائے۔

دوسرا فائدہ...... دوسرا فائدہ اس کا اس حدیث میں یہ بیان کیا گیا کہ **یسرو عن فؤاد السقیم** کہ سقیم کے فواد کو یہ صاف کرتا ہے۔ یہاں فؤاد سے کیا مراد ہے؟ تو بعض نے فؤاد سے مراد یہاں دل لیا ہے اور صاف کرنے سے مراد غم کو دور کرنا ہے، تو اس صورت میں اس جملے کا وہی مطلب ہوگا جو پچھلے جملے کا تھا تو گویا یہ جملہ اسی کی تاکید ہے لیکن بعض شارحین نے کہا ہے کہ یہاں فؤاد سے مراد دل نہیں ہے بلکہ معدہ ہے معدہ کو عربی زبان میں بعض اوقات فؤاد کہہ دیتے ہیں تو اس صورت میں ایک نیا فائدہ ہے کہ اس کا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس سے انسان کا معدہ صاف ہو جاتا ہے، معدہ کا تنقیہ ہوتا ہے۔

(۷۱)-----وعن أبی هریرة، قال: قال رسول الله ﷺ: العجوة من الجنةِ، وفیها شفاءُ من السَم والکمأةُ من المن وماؤها شفاءٌ للعین - (رواه الترمذی)

ترجمہ...... حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عجوہ کھجور جنت میں سے ہے اور اس میں زہر سے شفاء ہے اور کھمبی من میں سے ہے اور اس کا پانی آنکھوں کے لئے شفاء ہے۔

تشریح...... کھمبی کے بارے میں بات ہو چکی اس طرح عجوہ کھجور کے بارے میں بھی پہلے بات ہو چکی ہے البتہ یہاں ایک نئی بات عجوہ کھجور کے بارے میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ جنت میں سے ہے اس کا کیا مطلب ہے؟

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب الاطعمۃ الفصل الاول ج ۲/ ص ۳۶۴

العجوہ من الجنة کا مطلب:-

ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جنت میں سے ہے یعنی جنت کے میووں کے مشابہ ہے، اللہ تعالیٰ کی خصوصی نعمتوں میں سے ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا جائے کہ واقعتاً جنت میں سے ہے۔ حضرت آدم اور حضرت حوا جب آسمان سے اترے ہیں تو ان کے ساتھ بہر حال جنت کے کچھ پتے بھی ساتھ آئے تھے انہوں نے جنت کے پتے اپنے اوپر لپیٹ لئے تھے، جب وہ ننگے ہو چکے تھے۔ بَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ۔[1] تو ممکن ہے کہ اس موقع پر یا کسی اور موقع پر کوئی پھل جنت سے آ گیا ہو اور اسی طرح اس کی نسل آگے بڑھ گئی ہو۔

الفصل الثالث

(۷۲)----عن المغيرة بن شعبة، قال: ضفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلةٍ، فأمر بجنب فشوِى، ثمَّ أخذ الشَّفرة فجعل يحُزُّ لي بها منه، فجاء بلال يؤذنه بالصلاة، فألقى الشفرة، فقال: ماله تربت يداه قال: وكان شاربه وفاء فقال لي: أقصه على سواكٍ أو قصه على سواكٍ۔ (رواه الترمذى)

ترجمہ ...... حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رات مہمان ہوا تو آپ نے ایک دستی کے بارے میں حکم دیا تو اسے بھونا گیا پھر آپ نے چھری لی اور اس کے ساتھ مجھے اس دستی میں سے کاٹ کاٹ کر دینے لگے پھر حضرت بلال رضی اللہ عنہ آپ کو نماز کی اطلاع کرنے کے لئے آ گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چھری کو رکھ دیا اور فرمایا کہ اس بلال کو کیا ہو گیا ہے، اس کے ہاتھ خاک میں ملیں۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ فرماتے ہیں: ان کی یعنی مغیرہ بن شعبہ کی مونچھیں بڑی ہوئی تھیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ میں تمہاری مونچھوں کو مسواک رکھ کر کاٹ دیتا ہوں۔

تشریح ...... اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ فرمایا ہے: ماله تربت يداه ۔ اس میں تربت یداہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے تو بد دعا ہے کہ اس کے ہاتھ خاک میں ملیں یعنی یہ شخص خاک میں ملے لیکن عام طور پر محاورات عرب میں یہ جملہ بد دعا کے لئے استعمال

(۱) سورۃ الاعراف آیت نمبر ۲۲ رکوع نمبر ۲

نہیں ہوتا بلکہ پیار کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نماز کی اطلاع کے لئے آئے تھے یہ تو کوئی بری بات نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے اس طرز عمل پر اظہار ناپسندیدگی کیا کہ مالہ تربت یداہ کہ اس کو کیا ہو گیا کہ ہم اچھے خاصے بیٹھے کھانا کھا رہے تھے درمیان میں اس نے آکر نماز کی بات کر دی، تو بات اصل میں یہ ہے کہ نماز کے وقت میں ابھی گنجائش تھی۔ وقت تھا، حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے احتیاط کے طور پر آپ کو اطلاع دی چونکہ مناسب یہ تھا کہ آپ کو جب کھانا کھاتے دیکھ لیا ہے تو انتظار کر لیتے، جب آپ کھانے سے فارغ ہو جاتے پھر آپ کو نماز کا کہتے یہ آخر میں مونچھوں کی بات ہے اس کا مسئلہ ان شاء اللہ آگے کتاب اللباس میں آجائے گا۔

(۷۳)-----وعن حذيفة، قال: كنّا إذا حضر نامع النبی صلی الله عليه وسلم لم نضع أيدينا حتى يبدأ رسول الله صلی الله عليه وسلم فيضع يده، وإنّا حضرنا معه مرةً طعامًا، فجاءت جاريةٌ كأنّها تدفع، فذهبت لتضع يدها فی الطعام، فأخذ رسول الله صلی الله عليه وسلم بيدها، ثم جاء أعرابی كأنّما يدفع، فأخذه بيده فقال رسول الله صلی الله عليه وسلم: إن الشيطان يستحل الطعام أن لايُذكر اسم اللهِ عليهِ، وأنّه جاء بهذه الجارية ليستحل بها، فأخذت بيدها، فجاء بهذا الأعرابی ليستحل به، فأخذت بيده والذی نفسی بيده، إنّ يده فی يدی مع يدها زاد فی رواية: ثمّ ذكر اسم الله وأكل۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسی کھانے میں شریک ہوتے تھے تو اپنے ہاتھ کھانے میں نہیں ڈالتے تھے یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء فرمالیں اور ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک مرتبہ کھانے میں شریک تھے تو ایک لڑکی آئی (یا ایک باندی آئی) ایسا لگتا تھا جیسا کہ اسے دھکا دیا جا رہا ہے (بڑی تیزی سے بھاگتی ہوئی آئی) اور وہ آگے بڑھی تاکہ وہ اپنا ہاتھ کھانے میں ڈالے، تو رسول اللہ ﷺ نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا، پھر ایک بدو آیا جیسا کہ اسے دھکا دیا جا رہا ہے تو آنحضرت ﷺ نے اس کا ہاتھ بھی پکڑ لیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شیطان کھانے کو حلال سمجھتا ہے اس وجہ سے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا اور وہ اس لڑکی کو لے کر آیا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے وہ اپنے لئے کھانا حلال کر لے تو میں نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا، پھر وہ اس

بدو کو لے کر آیا تا کہ وہ اس کے ذریعے سے کھانے کو حلال سمجھ لے، تو میں نے اس کا ہاتھ بھی پکڑ لیا اور قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ بے شک اس کا ہاتھ یعنی شیطان کا ہاتھ میرے ہاتھ میں ہے اس باندی کے ہاتھ کے ساتھ اور ایک روایت میں ہے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کا نام لیا اور کھانا شروع کر دیا۔

تشریح ...... ایک تو اس حدیث سے اجتماعی کھانے کا یہ ادب معلوم ہوا کہ اگر کھانے کے موقع پر کوئی بڑا اور معزز آدمی موجود ہو، قابل احترام شخص موجود ہو تو جب تک وہ کھانا شروع نہ کرے اس وقت تک باقیوں کو بھی کھانا نہیں چاہئے۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھانے میں شریک ہوتے تھے تو جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھانے کی طرف ہاتھ نہیں بڑھاتے تھے ہم بھی ہاتھ نہیں بڑھاتے تھے۔ لیکن یہ جو لڑکی آئی ہے، اس کو ایسے آداب کی خبر نہیں تھی، اسی طرح سے جو بدو آیا ہے اس کو اس طرح کے آداب کی خبر نہیں تھی، اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی کھانا شروع کرنا چاہا لیکن خطرہ یہ تھا کہ وہ کھانا شروع کریں گے اللہ کا نام لئے بغیر جس سے کھانے میں بے برکتی پیدا ہو جاتی اور شیطان کا اثر کھانے کے اندر آجاتا۔ اسی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے تعبیر کیا کہ ان کو شیطان لے کر آیا ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سچ مچ لے کر آیا ہو یعنی شیطان نے ان کے دل میں داعیہ پیدا کیا ہو یہاں پر آنے کا اور بغیر بسم اللہ کے کھانا شروع کرنے کا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شیطان کی طرف ان کو لانے کی نسبت مجازاً کر دی گئی ہو کہ ان کے اس طرح آنے پر شیطان خوش ہوا ہے کہ اگر یہ نہ آتے تو سارے کے سارے اللہ کا نام لے کر کھانا شروع کرتے تو اس میں میرا کوئی حصہ نہ ہوتا، اب یہ کھانا اللہ کا نام لئے بغیر شروع کریں گے تو جب تک کوئی اور اللہ کا نام نہیں لے گا اس وقت تک کم از کم مجھے کھانے کا موقع مل جائے گا۔

آخر میں جملہ ہے ...... **والذی نفسی بیدہ ان یدہ فی یدی مع یدھا**۔ یہاں دو روایتیں ہیں بعض روایتوں میں ہے **مع یدھما** یعنی تثنیہ کی ضمیر ہے اس پر کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بدو کا ہاتھ بھی پکڑا تھا اور اس لڑکی کا ہاتھ بھی پکڑا تھا اس لئے تثنیہ کی ضمیر ہونی چاہئے، باقی ید مفرد ہے تو اس کا اطلاق جنس پر ہوتا ہے، ایک پر بھی ہو سکتا ہے، دو پر بھی ہو سکتا ہے، دو سے زیادہ پر بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمارے سامنے جو نسخہ ہے اس میں یہ لفظ ہے: **مع یدھا** یعنی واحد مؤنث کی ضمیر ہے یعنی میرے ہاتھ میں شیطان کا ہاتھ ہے اس لڑکی کے ہاتھ کے ساتھ، اس پر بظاہر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہاتھ دونوں کا پکڑا تھا یعنی باندی کا بھی اور بدو کا بھی اس لئے **یدھما** ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ہو تو پھر یہ کہیں گے کہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باندی کو ایک ہاتھ سے پکڑا ہو بظاہر ایسا ہی ہے اور بدو کا ہاتھ دوسرے ہاتھ سے پکڑا ہو اور جس ہاتھ سے باندی کا ہاتھ پکڑا تھا یا لڑکی کا ہاتھ پکڑا تھا اس ہاتھ سے شیطان کا ہاتھ پکڑا ہو تو اگرچہ بدو کا ہاتھ بھی پکڑا ہو لیکن جس ہاتھ میں شیطان کا ہاتھ ہے اس ہاتھ میں دونوں کے ہاتھ نہیں ہیں بلکہ اس میں صرف لڑکی کا ہاتھ ہے اس لئے مع یدھا کہ دیا گیا۔

(۷۴) ----وعن عاعشة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يشترى غلاماً، فألقى بين يديه تمراً فأكل الغلام، فأكثر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ كثرة الأكل شؤمٌ وأمر برده ـ (رواه البيهقى فى شعب الايمان)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام خریدنے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سامنے کچھ کھجوریں رکھ دیں تو اس غلام نے وہ کھجوریں کھائیں اور خوب کھائیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زیادہ کھانا نحوست ہے اور اس غلام کو واپس کرنے کا حکم دے دیا۔

تشریح ...... یہ مطلب نہیں کہ غلام خرید چکے تھے اور کثرت اکل اس کا عیب تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیار عیب کی وجہ سے واپس کیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خریدا نہیں تھا بلکہ خریدنے کا ارادہ کیا تھا اور اس کو دیکھنے کے لئے، جانچنے کے لئے اپنے پاس بلایا تھا اور جانچنے کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ اس کے سامنے کھانا رکھ دیا اس زمانہ کا کھانا کھجوریں ہی تھیں تو کھجوریں اس کے سامنے رکھ دیں، اس نے بہت زیادہ کھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ گئے کہ یہ کثرت اکل کا عادی ہے اور جو زیادہ کھانے کا عادی ہوتا ہے وہ کسی کام کا نہیں ہوتا۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے واپس کرنے کا حکم دے دیا۔ زیادہ کھانے سے مراد یہ ہے کہ اعتدال سے زیادہ کھانا جتنا جس طرح کی جسامت والے آدمی کو کھانا چاہئے اس نے اس سے زیادہ کھایا۔

(۷۵) ----وعن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: سيد إدامكم الملح ـ (رواه ابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے کھانوں کا سردار نمک ہے۔

تشریح ...... بعض روایتوں میں آتا ہے کہ تمہارے کھانوں کا سردار دنیا اور آخرت میں گوشت ہے اور بعض میں گوشت کے ساتھ چاول کا بھی ذکر ہے، کنزالعمال میں بھی کافی احادیث ہیں جن میں گوشت کو کھانے کا سردار کہا گیا ہے۔[1] جب کہ یہاں نمک کو کھانے کا سردار کہا گیا ہے تو اگر یہ حدیث صحیح ہو تو پھر جواب یہ ہوگا کہ گوشت کا سردار ہونا اور نمک کا سردار ہونا الگ الگ اعتبار سے ہے۔

گوشت کا سردار ہونا یہ اس کی غذائیت وغیرہ کے اعتبار سے ہے اور نمک کا سردار ہونا اصلاح طعام کے اعتبار سے ہے یا قناعت کے اعتبار سے ہے کہ اگر نمک روٹی بھی مل جائے تو قناعت شعار شخص کے لئے یہ بھی بڑا کھانا ہے۔

(۷۶)-----وعن، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا وضع الطعام فاخلعوا نعالكم فإنّه أروح لا قدامكم۔

ترجمہ ...... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کھانا رکھا جائے تو جوتے اتار لیا کرو اس لئے کہ تمہارے قدموں کے لئے یہ زیادہ راحت کا باعث ہے۔

تشریح ...... جوتے اتارنے کا جو حکم دیا ہے وہ اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ آدمی کھانا اطمینان سے کھائے اور آرام کے ساتھ بیٹھ کر کھائے اگر جوتے سمیت بیٹھ کر کھائے گا تو ظاہر ہے کہ بیٹھنے میں وہ اطمینان اور سکون نہیں ہوگا۔

(۷۷)-----وعن أسماء بنت أبی بکر: أنّها كانت إذا أتيت بثريد أمرت به فغطى حتى تذهب فورة دخانه، وتقول: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: هو أعظم للبركة رواهما الدرمی۔

ترجمہ ...... حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کے پاس جب ثرید لایا جاتا تو آپ رضی اللہ عنہا اس کے بارے میں حکم دیتیں تو اسے ڈھانپ دیا جاتا یہاں تک کہ اس کی بھاپ کی شدت ختم ہو جاتی اور یہ فرماتیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ یہ زیادہ برکت کا باعث ہے۔

تشریح ...... یعنی کھانے کو اتنا ٹھنڈا کر لینا کہ اس کی جو شدید بھاپ ہے وہ ختم ہو جائے یہ زیادہ برکت کا باعث ہے، اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کھانا ٹھنڈا کھانا چاہئے بلکہ بہت سے کھانے ایسے ہیں جو کھائے ہی گرم جاتے ہیں اور اچھے ہی گرم لگتے ہیں۔ یہاں مراد یہ ہے کہ کھانے کے اترنے کے وقت اس کا جو

---

(۱) "سيد الإدام فی الدنيا و الاخرة اللحم" کنزالعمال کتاب المعیشۃ فی آداب الاکل عنوان اللحم ج۱۵/ ص۲۸۰ حدیث نمبر ۴۱۰۰۱

ابال ہو تا ہے یا بہت زیادہ گرمی ہوتی ہے وہ ختم ہو جائے چنانچہ لفظ ہیں: **حتی تذهب فوره دخانه۔**
یہ بھی نہیں کہا کہ اس کی بھاپ ختم ہو جائے بلکہ کہا کہ اس کی بھاپ کی شدت ختم ہو جائے یعنی اگر بھاپ موجود ہے لیکن بہت زیادہ بھاپ نہیں ہے تو اس کا کھانا بھی برکت میں قلت کا باعث نہیں ہے۔

(۷۸)-----وعن نبيشة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل في قصعة ثمّ لحسها، تقول له القصعة: أعتقك الله من النّار كما أعتقتني من الشيطان رواه رزين۔

ترجمہ ...... حضرت نبیشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی کسی برتن کے اندر کھانا کھاتا ہے پھر اسے صاف کر دیتا ہے تو وہ برتن اس کے بارے میں کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہیں دوزخ سے آزاد کرے جیسا کہ تو نے مجھے شیطان سے بچایا ہے۔

باب الضیافة

الفصل الاوّل

(۱)-----عن أبی هریرة، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم ضیفه ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یؤذ جاره ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیقل خیراً أو لیصمت وفی روایة: بدل الجار: ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیصل رحمه۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو اس کو چاہئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے اور جو آدمی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو اسے چاہئے کہ اپنے پڑوسی کو ایذاء نہ پہنچائے اور جو آدمی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہئے کہ اچھی بات کہے یا پھر خاموش رہے اور ایک روایت میں پڑوس کے بجائے یہ جملہ ہے کہ اور جو آدمی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنے رشتہ داری کو جوڑے (صلہ رحمی کرے)۔

(۲)-----وعن أبی شریح الکعبی، أنَّ رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم ضیفه، جائزته یومٌ ولیلةٌ، والضیافة ثلاثة أیام، فما بعد ذلك فهو صدقةٌ، ولا یحل له أن یثوی عنده حتی یحرجه۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت ابوشریح کعبی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو اسے چاہئے کہ وہ اپنے مہمان کا اکرام کرے، اس کا خصوصی اکرام ایک دن اور ایک رات ہوتا ہے اور ضیافت تین دن ہوتی ہے، وہ جو اس کے بعد ہوتا ہے وہ صدقہ ہوتا ہے اور مہمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے پاس ٹھہرا رہے یہاں تک اس کو تنگی اور حرج میں ڈال دے۔

(۳)-----وعن عقبة بن عامر، قال: قلت للنبی صلی الله علیه وسلم: إنَّك

تبعثنا فننزل بقوم لا يقروننا، فما ترى؟ فقال لنا: إن نزلتم بقوم فأمروا لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حقَّ الضيف الذى ينبغي لهم۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ ہمیں بھیجتے ہیں اور ہم کسی قوم کے پاس پڑاؤ ڈالتے ہیں لیکن وہ ہماری مہمانی نہیں کرتے، تو آپ کا کیا حکم ہے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ اگر تم کسی قوم کے پاس پڑاؤ ڈالو اور وہ تمہیں وہ چیز دیں جو مہمان کو دینے کے مناسب ہے تو تم اس کو قبول کر لو اور اگر وہ تمہاری مہمانی نہ کریں تو تم ان سے مہمان کا وہ حق لے سکتے ہو جو ایک مہمان کے مناسب ہے۔

اس باب میں سب سے پہلا مسئلہ یہ قابل ذکر ہے کہ ضیافت کا حکم کیا ہے؟

ضیافت کا حکم:-

بعض فقہاء کے نزدیک...... تو بعض فقہاء کے نزدیک ضیافت واجب ہے چنانچہ لیث ابن سعد وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ...... امام احمدؒ کے نزدیک اہل بدو پر ضیافت واجب ہے اور اہل قریٰ پر ضیافت واجب نہیں یعنی جو لوگ آبادیوں میں یا قصبات میں یا شہروں میں یا بڑے دیہاتوں میں رہتے ہیں ان پر ضیافت واجب نہیں ہے اور جو لوگ دور دراز جنگلوں میں رہتے ہیں ان پر ضیافت واجب ہے۔

حنفیہ اور اکثر فقہاء...... لیکن حنفیہؒ اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے تو ضیافت واجب نہیں ہے بلکہ مکارم اخلاق میں سے ہے اور زیادہ سے زیادہ اسے سنت مؤکدہ کہہ سکتے ہیں البتہ اگر کوئی شخص مضطر ہو تو اس کی ضیافت واجب ہے یعنی کوئی ایسا شخص مہمان بن جائے جس کے پاس کھانے کے لئے کچھ موجود نہیں اور کہیں اور سے بھی اس کو کھانے کے لئے کچھ ملنے کا امکان نہ ہو اور وہ شدید بھوک کا شکار ہے تو ایسے شخص کی ضیافت کرنا واجب ہے البتہ غیر مضطر کی ضیافت واجب نہیں ہے البتہ اگر آنے والا اسی سے ملنے اور اس کے ہاں رہنے کے لئے آیا، اسے بھی کھانا پیش نہ کرنا پرلے درجے کا بخل ہونے کی وجہ سے انتہائی مذموم ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے قول کا حاصل بھی یہی ہے کیوں کہ جمہور نے فرق کیا ہے

مضطر اور غیر مضطر کا کہ مضطر کی ضیافت واجب اور غیر مضطر کی غیر واجب اور امام احمدؒ نے فرق کیا ہے اہل بدو اور اہل قریٰ کا، اس فرق کی وجہ بھی بظاہر یہی ہے کہ شہروں میں عام طور پر آدمی مضطر نہیں ہوتا بلکہ اس کو کہیں نہ کہیں کھانا ملنے کا امکان ہوتا ہے یا تو کہیں سے خرید سکتا ہے جیسے آج کل ہوٹل وغیرہ ہوتے ہیں یا آبادی بڑی ہے تو اگر ایک نہیں دیتا تو دوسرے اسے دے ہی دیں گے جب کہ قریہ میں عام طور پر لوگ مضطر ہوتے ہیں لہٰذا جمہور اور امام احمدؒ کے مذہب میں کوئی خاص فرق نہیں رہا۔ تو اب بنیادی قول دو ہی ہو گئے: ایک یہ کہ ضیافت واجب ہے یہ لیث ابن سعد وغیرہ کا قول ہے اور دوسرا کہ ضیافت واجب نہیں ہے مگر مضطر کے لئے اور یہ اکثر فقہاء کا قول ہے۔

وجوب والوں کے دلائل...... جو حضرات کہتے ہیں کہ ضیافت واجب ہے ان کی دلیل حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث ہے جو اس باب میں تیسرے نمبر پر آرہی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آپ ہمیں بھیجتے ہیں اور کسی قوم کے پاس ہم پڑاؤ ڈالتے ہیں لیکن وہ ہماری مہمانی نہیں کرتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تو وہ تمہیں خود مہمانی دے دیں جو مہمان کو دینی چاہئے پھر تو ٹھیک ہے اور اگر وہ تمہاری مہمانی نہ کریں تو پھر مہمان کا جو حق بنتا ہے وہ ان سے زبردستی لے لو زبردستی لینا اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ ان پر مہمانی کرنا واجب ہو۔ اسی طرح الفصل الثانی میں حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ایما مسلمٍ ضاف قوما فاصبح الضیف محرومًا کان حقاً علی کل مسلمٍ نصره حتی یأخذله بقراه من ماله وزرعه۔ (رواه الدارمی وابو داؤد)

اس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایسا مسلمان جو کسی قوم کا مہمان بنے لیکن وہاں پر وہ محروم رہے یعنی وہ اسے کچھ کھانے کے لئے نہ دیں تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ وہ اس مہمان کی مدد کرے اور اس میزبان سے اس کی مہمانی کروائے، اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضیافت واجب ہے۔

جمہور کی دلیل...... جمہور کی دلیل یہ ہے کہ عام احادیث کا سیاق ترغیبی انداز کا ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضیافت واجب نہیں بلکہ مکارم اخلاق میں سے ہے۔

جواب...... عقبہ بن عامر اور مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہما کی حدیثوں کا کئی طرح سے جمہور کی طرف سے جواب دیا گیا ہے مثلاً بعض نے یہ جواب دیا کہ مہمان کے بارے میں یہ جو کہا گیا ہے کہ **حتّٰی یاخذله بقراه** کہ وہ اپنی مہمانی کے بدلے میں لے سکتا ہے تو یہاں لینے سے مراد اس کی عزت

میں سے لینا ہے یعنی مہمان کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اس بخیل اور کنجوس پر جس نے اسے روٹی تک نہیں پوچھی اس پر تنقید کرے اور اس کی برائی کا لوگوں کے سامنے ذکر کرے، اس سے مال لینا مراد نہیں ہے۔ لیکن یہ توجیہ انتہائی بعید ہے اور خود حدیث کے الفاظ اس کی تردید کر رہے ہیں اس لئے کہ دارمی وغیرہ کی روایت کے لفظ جو الفصل الثانی میں آرہے ہیں وہ یہ ہیں: **حتّٰی یاخذلہ بقراہ من مالہ وزرعہ**، یہ الفاظ صراحتاً اس توجیہ کی تردید کر رہے ہیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیثیں ابتدائے اسلام پر محمول ہیں، ابتدائے اسلام میں ضیافت واجب تھی بعد میں یہ وجوب منسوخ ہو گیا۔ یہ جواب امام طحاوی رحمہ اللہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے لیکن بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر یہ قول نسخ والا اختیار کرنا ہی ہو تو نسخ کی تعبیر کی بجائے یوں کہنا چاہئے کہ یہاں حکم کی علت مرتفع ہونے کی وجہ سے حکم مرتفع ہو گیا۔

دو چیزیں ہوتی ہیں ایک نسخ ہے کوئی حکم منسوخ ہو گیا تو منسوخ ہونے کا تقاضا ہوتا ہے کہ اب وہ حکم کسی بھی حالت میں لاگو نہیں ہوتا اور دوسرے **انتہاء الحکم بانتہاء العلۃ** ہے کہ کوئی حکم اس وجہ سے مرتفع ہو گیا کہ اس کی علت مرتفع ہو گئی تو اس صورت میں وہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ختم نہیں ہوتا بلکہ اسی طرح کی حالت اگر دوبارہ پیدا ہو جائے تو وہ حکم بھی لوٹ آئے گا۔

اس کی مثال جمعہ کے دن کا غسل ہے ابتدائے اسلام میں واجب تھا بعد میں یہ وجوب باقی نہیں رہا لیکن یہ وجوب ختم ہونا نسخ نہیں ہے بلکہ **انتہاء الحکم بانتہاء العلۃ** ہے یعنی ابتداء میں جو جمعہ کے غسل کو واجب قرار دیا گیا تھا وہ ایک خاص علت کی وجہ سے تھا کہ مسلمانوں کو اپنے کام کاج خود کرنے پڑتے تھے اور کپڑے زیادہ نہیں ہوتے تھے اور جو ہوتے تھے وہ عموماً اون کے ہوتے تھے موٹے ہوتے تھے، پسینہ بہت زیادہ آتا تھا اور مسجد نبوی کی چھت زیادہ اونچی نہیں تھی اور جمعہ کے دن مجمع زیادہ ہو جاتا تھا یہ ساری باتیں مل کر پسینے کی وجہ سے ایک دوسرے کو شدید تکلیف ہوتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تکلیف سے بچانے کے لئے فرمایا کہ جب جمعہ پڑھنے آؤ تو غسل کر کے آیا کرو لیکن جب مسلمانوں کے حالات ذرا اچھے ہوئے کام کاج کے لئے غلام بھی ملنے لگے اور اس طرح کی صورت حال باقی نہ رہی تو وجوب ختم ہو گیا، یہ نسخ نہیں ہے اگر نسخ کہیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا اب جمعہ کا غسل کبھی واجب نہیں ہو گا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ نسخ نہیں بلکہ **انتہاء الحکم بانتہاءِ العلۃ** ہے لہٰذا اب بھی اگر اسی طرح کے حالات کسی جگہ پر پیدا ہو جائیں تو وہاں پر وہی حکم لوٹ آئے گا اور جمعہ کے دن کا غسل واجب ہو گا۔

اسی طریقے سے اگر امام طحاوی رحمۃ اللہ کا یہ قول نسخ والا اختیار کر بھی لیں تو نسخ کی بجائے یوں کہنا

چاہئے کہ پہلے جو مہمانی واجب تھی وہ خاص علت کی وجہ سے تھی اور وہ علت یہ تھی کہ اس زمانے میں اکثر مہمان مضطر ہوا کرتے تھے، اس لئے مہمانی علی الاطلاق واجب کر دی گئی لیکن جب حالات اچھے ہو گئے خوشحالی آگئی تو اب زیادہ تر لوگ مضطر نہیں ہوتے تھے اس لئے مہمانی کا وجوب ختم کر دیا گیا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ حکم بالکل ختم ہو گیا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ علت باقی نہ رہی لیکن جہاں جہاں اب بھی علت اضطرار موجود ہو گی وہاں پر یہی حکم ہو گا۔

تیسرا جواب ...... تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حدیثیں مضطر پر محمول ہیں اور پچھلی جو بات تھی اس کا حاصل بھی یہی نکلا تھا مضطر کی ضیافت واجب ہے اور اگر کوئی شخص مضطر کی ضیافت نہیں کرتا کھانے کے لئے نہیں دیتا تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی جان بچانے کے لئے زبردستی اس سے کھانے کے لئے کچھ لے لے یا اس کی اجازت کے بغیر کچھ لے لے۔

بغیر اجازت چیز لینے کی صورت میں ضمان کا حکم:-

ہاں البتہ اس صورت میں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ بعد میں اس کا ضمان واجب ہو گا یا نہیں۔

حنفیہ اور جمہور کا مذہب ...... اضطرار کے وقت اس کے لئے بغیر اجازت کھانا جائز ہے لیکن بعد میں جب اضطرار ختم ہو جائے گا اور اس کے پاس گنجائش ہو گی تو اس پر اس کی ضمان واجب ہو گی اِلّا یہ کہ باپ اپنے بیٹے کے مال میں سے اس کی اجازت کے بغیر کھائے۔ باپ اگر بیٹے کے مال میں سے حالت اضطرار میں اس کی اجازت کے بغیر لے لے تو اس کا ضمان والد پر واجب نہیں ہوتا۔

امام احمد رحمہ اللہ ...... امام احمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ مضطر پر کسی بھی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا بہرحال اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مضطر کے لئے اس وقت اس مالک کی اجازت کے بغیر لینا جائز ہے۔

چوتھا جواب ...... یہ حدیثیں عاملین زکوٰۃ پر محمول ہیں وہ لوگ زکوٰۃ وغیرہ لینے جاتے تھے تو ظاہر ہے کہ ان کو کھانے پینے کی بھی ضرورت ہوتی تھی ابتدائے اسلام میں بیت المال میں وسعت نہیں ہوتی تھی اس لئے ان کا سفر خرچ بیت المال سے دینا مشکل تھا، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم دے رکھا تھا کہ جن جن قبائل کے پاس عاملین زکوٰۃ آئیں تو ان کا نفقہ اور خرچہ ان کے ذمہ ہے کھانا وغیرہ ان قبائل کے ذمہ ہے تو چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لازم قرار دے دیا تھا اس لئے ان پر واجب ہو گیا اور ان عاملین کے لئے ان سے زبردستی لینا بھی جائز ہو گیا لیکن بعد میں جب بیت المال کے اندر وسعت پیدا ہو گئی اور ان عمال کو زاد راہ بیت المال سے ملنے لگ گیا تو سابقہ حکم ختم ہو گیا۔

پانچواں جواب...... سب سے بہتر اور صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیثیں ذمیوں پر محمول ہیں، جزیے کے باب میں یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرو غیرہ نے کچھ لوگوں پر جب جزیہ مقرر کیا تو ان کے جزیہ میں کچھ تو درہم و دنانیر سالانہ شامل تھے یا کچھ اور چیزیں شامل تھیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی شامل تھی کہ ہمارے لوگ ہمارے لشکر یا ہمارے عاملین اس علاقے میں آئیں گے تو ان کی مہمانی بھی تمہارے ذمہ ہوگی یہ مہمانی جزیے کا باقاعدہ حصہ تھی اور اس کے بدلے میں جو سالانہ جزیہ تھا اس میں تخفیف کی جاتی تھی مثلاً اگر سالانہ بارہ درہم لینے ہیں تو جن پر مہمانی واجب کی گئی ہے ان سے بارہ درہم کی بجائے دس درہم لئے جاتے تھے یا ایک دینار لیا جاتا تھا جب کہ وہاں تفصیل سے گزر چکا ہے یہ حدیث اس طرح کے ذمیوں پر محمول ہے، تو چونکہ مہمانی ان کے جزیے کے اندر شامل ہے اس لئے ان پر اس کی ادائیگی لازم ہے اور اگر وہ انہیں دیتے تو زبردستی بھی ان سے لیا جاسکتا ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک ان احادیث سے ضیافت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ وہ ضیف مضطر ہو۔ (1)

جائزہ کا معنی اور اس میں وسعت:۔

دوسری بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضیافت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

جائزتہٗ یوم ولیلة والضیافة ثلثة ایام۔

اس میں جائزہ مشتق ہے جاز یجوز سے، جس کا معنی گزرنا ہے جائزۃ یا جِیزۃً اصل میں کھانے کی اسی مقدار کو کہا جاتا ہے جو ایک منزل سے دوسری منزل تک کافی ہو جائے یا پانی کی اتنی مقدار جو ایک منزل سے دوسری منزل تک کافی ہو جائے یعنی جس کے ذریعے سے سفر کیا جاسکے، سفر میں گزارا کیا جاسکے۔ بعد میں جائزہ کا اطلاق اس چیز پر ہونے لگا جو کسی مہمان کو رخصت ہوتے وقت زادِ راہ کے طور پر دے دی جاتی ہے کہ راستے میں کھانے پینے کا انتظام ہو جائے، اس کو جائزہ بھی کہتے ہیں اور جیزہ بھی کہتے ہیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے انتقال سے پہلے جو وصیتیں فرمائیں ان میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ **اجیزوا الوفد بنحو ما کنتُ اجیزھم**۔ کہ جس طرح میں وفد کو جائزۃ یا جیزہ دیا کرتا تھا تم بھی ان کو جائزۃ یا جیزہ دیا کرنا۔ اس کے بعد جائزے کا اطلاق مطلقاً اعزاز و اکرام پر ہونے لگا کہ اعزاز و اکرام کے طور پر کسی کو کوئی چیز دے دی جائے تو وہ جائزہ ہے اس لئے کہ مہمان کو جو جاتے وقت دیا جاتا تھا کبھی تو اس کو ضرورت کے پیش نظر دیا جاتا تھا اور کبھی محض اعزاز و اکرام کے طور پر اسے کچھ تحفہ دے دیا جاتا تھا پھر اسی سے اسی معنی کو وسعت

---

(1) فیض الباری علی صحیح البخاری کتاب الادب اکرام الضیف ج ۴/ ص ۳۹۶

ہوئی اور شعرا کو قصیدہ پڑھنے کی وجہ سے بادشاہوں اور حکام کی طرف سے جو عطیہ ملتا تھا اس کو جائزہ کہا جانے لگا، پھر کسی بھی اچھے کام پر جو انعام کسی کو دیا جاتا ہے اس کو جائزہ کہا جانے لگا چنانچہ آج کل عربی زبان میں جائزۃ کا اطلاق زیادہ تر انعام پر ہوتا ہے۔

حدیث میں جائزہ سے مراد...... حدیث میں جہاں جائزۃ سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں:

مہمان کو سفر میں کھانے کے لئے دینا:-

ایک احتمال تو یہ ہے کہ مہمان کو رخصت ہوتے وقت سفر میں کچھ کھانے کے لئے بطور زادراہ دے دیا جائے۔

مہمان کے کھانے میں تکلف کرنا:-

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مہمان کے اعزاز و اکرام کے طور پر اس کے لئے کھانے میں تکلف کیا جائے عام معمول کا کھانا اس کے سامنے نہ رکھا جائے۔ یہاں دونوں معنی درست ہیں اس لئے کہ دونوں چیزیں ہی مہمانی کے آداب میں شامل ہیں۔ کم از کم ایک دن مہمان کے لئے کھانے میں اپنی حیثیت کے مطابق تکلف کرنا بھی مہمانی کے آداب میں شامل ہے اگر وہ لمبے سفر پر جارہے تو راستے کا کھانا دے دینا بھی اس کے آداب میں شامل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مہمان دو طرح کے ہوتے ہیں، بعض ٹھہرنے والے ہوتے ہیں، بعض جلدی چلے جانے والے، جو ٹھہرنے والے ہیں ان کے لئے جائزہ سے مراد کھانے میں تکلف کرنا ہے کہ اگر وہ تین دن ٹھہر رہا ہے تو ایک دن کم از کم اسے نسبتاً پر تکلف کھانا کھلایا جائے باقی دو دنوں میں عام معمول کا کھانا کھلا دیا جائے اور جو مہمان ٹھہرنے والا نہیں ہے آتے ہی بس جا رہا ہے تو اس کے لئے جائزہ یہ ہے کہ اسے راستے میں کھانے کے لئے دے دیا جائے اور اگر کسی مہمان میں دونوں باتیں جمع کر دی جائیں کہ ٹھہرنے والا مہمان اس کے لئے ایک دن کے کھانے میں بھی تکلف کر لیا جائے اور جب وہ جائے تو ساتھ دے دیا جائے تو یہ اور بھی اچھی بات ہے۔ ایک سوال شارحین حدیث نے یہاں اٹھایا ہے وہ یہ کہ

حدیث میں تین دن مراد ہیں یا چار دن؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **جائزتہ یوم ولیلۃ والضیافۃ ثلثۃ ایام۔**

کہ ضیافت تین دن ہے اور جائزۃ یعنی پر تکلف کھانا ایک دن ہے، تو یہ ضیافت کے تین دن جائزے والے دن کے علاوہ ہیں یا اس کو شامل کر کے ہیں اگر اس کے علاوہ ہوں تو چار دن بن جائیں گے

اور اگر اس کو ملا کر ہوں تو کل تین دن ہی رہے تو کون سا معنی مراد ہے احتمال دونوں کا ہے حتمی طور پر کسی معنی کی تعیین نہیں ہے۔

تین دن کے بعد کھانا صدقہ ہے:۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ ضیافت تو تین دن ہے اور اس کے بعد اگر مہمان ٹھہرا ہوا ہے تو جو کچھ اسے کھلایا جا رہا ہے وہ صدقہ ہے وہ صدقہ کیوں ہے؟

صدقہ اس لئے کہا کہ کسی شخص کو کچھ کھلایا جا رہا ہے یا دیا جا رہا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک صورت یہ کہ آپ کے اس کو دینے یا کھلانے سے اس کی حاجت روائی مقصود نہیں بلکہ اس کے ساتھ محبت کا اظہار اور اس کا اعزاز و اکرام مقصود ہے چنانچہ ہدیہ میں یہی بات ہوتی ہے کہ ہدیہ جس کو دیا جاتا ہے اس کے ساتھ محبت کی وجہ سے دیا جاتا ہے اس کو حاجت مند سمجھ کر نہیں دیا جاتا اگرچہ وہ فی نفسہ حاجت مند ہو بھی سہی لیکن دینے کا منشاء اس کے ساتھ محبت اور اس کا اعزاز و اکرام کرنا ہوتا ہے نہ کہ اس کا حاجت مند ہونا اور جو صدقہ ہوتا ہے وہ کسی کی حاجت کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ تو ابتدائی تین دن میزبان جو اسے کھلا رہا ہے وہ بظاہر دل کی خوشی سے اور محبت کے ساتھ کھلا رہا ہے اس لئے ضیافت ہدیے کی قبیل سے ہے لیکن تین دن کے بعد میزبان تنگ ہونا شروع ہو جائے گا اب وہ عزت افزائی کے طور پر یا اس کے ساتھ محبت کے طور پر نہیں کھلائے گا بلکہ اس لئے کھلا رہا ہے کہ یہ یہاں ٹھہرا ہوا ہے اگر اس کو نہیں کھلائے گا تو بھوکا مر جائے گا اس لئے کھلانا ہی پڑے گا۔ اس لئے اس کی مشابہت صدقے کے ساتھ زیادہ ہے یہ بات کہہ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میزبان اور مہمان کو ایک بات سمجھانا چاہتے ہیں۔

میزبان کو تعلیم کہ تین دن کے بعد بھی دل تنگ نہ کرے:۔

میزبان کو یہ سمجھانا مقصود ہے کہ اگر کوئی مہمان ڈھیٹ بن جائے، تین دن سے زیادہ بھی پڑا رہے اور اسے کھانا کھلانا ہی پڑ رہا ہے تو دل کو تنگ نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ جو کچھ کھلا رہے ہو محبت کی وجہ سے نہیں کھلا رہے، ضیافت نہیں ہے تو کم از کم صدقہ ضرور ہے، تو تنگ ہونے کی بجائے اس کی چغلیاں اور غیبت کرنے کی بجائے یہ سوچ لو کہ صدقہ کر رہا ہوں اجر و ثواب ملے گا۔

دوسری بات مہمان کو عار دلانا مقصود ہے کہ پہلے تو تم ضیافت کھا رہے تھے اور اب صدقہ کی روٹیاں کھا رہے ہو اس لئے اب ذرا شرم کرو اور یہاں سے رخصت ہو جاؤ۔ اس لئے فرمایا: **فما بعد ذالك فهو صدقة۔**

تو اس میں در حقیقت ایک سبق مہمان کے لئے ہے اور ایک میزبان کے لئے اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ولا یحل له ان یثوی عنده حتّٰی یحرجه ۔ کہ مہمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اتنی دیر ٹھہرے کہ اس کو حرج میں ڈال دے۔ تحریج کے دو معنی ہیں:

تحریج کا معنی......

(۱) تنگی میں مبتلا کرنا۔ (۲) گناہ میں مبتلا کرنا۔

گناہ میں مبتلا کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے مہمان کی اپنی بیوی وغیرہ کے سامنے غیبت کرے گا، اس کے سامنے تو اسے کچھ نہ کہے لیکن آگے پیچھے اسے برا بھلا کہے تو اس حد تک اسے وہاں نہیں ٹھہرنا چاہئے۔ یہاں ضیافت کو تین دن تک منحصر کیا ہے، اس کی اصل علت یہ ہے کہ زیادہ دن ٹھہرنے سے میزبان تنگی اور گناہ میں مبتلا ہو جائے گا اس لئے تین دن سے زیادہ ٹھہرنا مناسب نہیں لیکن اگر یہ علت موجود نہ ہو اور یہ یقین ہو کہ میرے زیادہ ٹھہرنے سے میزبان کو تنگی نہیں ہوگی اور وہ گناہ میں مبتلا نہ ہوگا تو زیادہ ٹھہرنے میں بھی حرج نہیں۔

(٤)-----وعن أبی هريرةَ، قال: خرجَ رسولُ الله صلی الله عليه وسلم ذَات يوم أو ليلة، فإذا هو بأبی بكر وعمر فقال: ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة، قال: الجوعُ قال: وأنا والذی نفسی بيده لأخرَ جَنی الذی أخرَجَكُما، قوموا، فقاموا معه فأتی رجلاً من الأنصار، فإذا هو ليس فی بيتِه، فلما رأته المرأةُ قالت: مرحبًا وأهلاً فقال لها رسول الله صلی الله عليه وسلم: أينَ فلان؟ قالت: ذهبَ يستعذبُ لنا من الماءِ إذ جاءَ الأنصاری فنظرَ إلی رسول الله صلی الله عليه وسلم وصاحبيه، ثمَّ قال: الحمد لله، ماأحدٌ اليومَ أكرمَ أضيافًا منی قال: فانطَلَقَ فجاء هم بعِذقٍ فيه بُسر وتمر ورطب، فقال: كلوا من هذه، وأخذَ المُدية، فقال له رسول الله صلی الله عليه وسلم: إيَّاكَ والحَلوبَ، فذبح لهم، فأكلوا من الشاةِ ومن ذلك العذق، وشربوا، فلما أن شبعُوا ورووا قال رسول الله صلی الله عليه وسلم لأبی بكرٍ وعمر: والذی نفسی بيده لتُسألُنَّ عن هذا النعيم يومَ القيامةِ، أخرجَكم من بيوتِكم الجوعُ، ثمَّ لم ترجِعُوا حتی أصابَكم هذا النعيمُ رواه مسلم وذكر حديث أبی مسعود: كان رجل من الأنصار فی باب الوليمة۔

ترجمہ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک دن

یا ایک رات گھر سے باہر نکلے تو آپ نے اچانک حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس وقت تمہیں تمہارے گھروں سے کس چیز نے نکالا؟ ان دونوں نے عرض کیا بھوک نے۔ تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے مجھے بھی اسی چیز نے گھر سے نکالا ہے جس چیز نے تمہیں نکالا۔ اٹھو! چنانچہ وہ آپ کے ساتھ اٹھے، تو آنحضرت ﷺ انصار میں سے ایک شخص کے پاس آئے، تو وہ انصاری اپنے گھر میں موجود نہیں تھے، تو جب ان کی بیوی نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا تو اس نے کہا خوش آمدید ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ فلاں شخص کہاں ہے؟ تو اس نے بتایا کہ وہ ہمارے لئے میٹھا پانی لینے گیا ہے، اتنے میں وہ انصاری آگئے انہوں نے آنحضرت ﷺ اور آپ کے دونوں ساتھیوں کی طرف دیکھا تو کہا: **الحمد لله** آج مجھ سے زیادہ معزز مہمانوں والا کوئی نہیں۔ (اور لوگوں کے پاس بھی مہمان آئے ہوں گے لیکن جتنے اونچے مہمان میرے پاس آئے ہیں کسی کے پاس نہیں آئے) حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ وہ انصاری گئے اور ان کے پاس ایک خوشہ لائے جس میں کچی اور پکی کھجوریں بھی تھیں، خشک اور تر کھجوریں بھی تھیں اور یہ عرض کیا کہ اس میں سے کھاؤ اور خود اس نے چھری پکڑلی۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ تم دودھ دینے والی بکری سے بچنا۔ (یعنی دودھ دینے والی بکری ذبح نہ کرنا اس میں تمہارا نقصان زیادہ ہوگا) چنانچہ اس انصاری نے ان کے لئے بکری ذبح کی تو انہوں نے بکری کا گوشت کھایا اور اس خوشے میں سے کھجوریں کھائیں اور پانی پیا، جب سیر ہوگئے اور سیراب ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے کہا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے قیامت کے دن تم سے اس نعمت کے بارے میں بھی سوال کیا جائے گا تمہیں تمہارے گھروں سے بھوک نے نکالا تھا پھر تم گھروں کو واپس نہیں لوٹے یہاں تک کہ یہ نعمت تمہیں حاصل ہوگئی۔

حدیث میں بیان کردہ واقعہ سے مستنبط احکام:-

(۱) حضور ﷺ اور شیخین رضی اللہ عنہما کے حالات اور مزاج میں یکسانیت ......

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے حالات میں بہت زیادہ

یکسانیت ہوتی تھی، حالات ایک ہی رہتے تھے جس کی وجہ سے جس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھوک کا شکار ہوئے اسی وقت حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھوک کا شکار ہوئے اور مزاج بھی ایک جیسا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی بھوک کی وجہ سے باہر نکل آئے اور حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بھی بھوک کی وجہ سے گھر سے باہر نکل آئے تو گویا ایک ہی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔

(۲) مشکل میں ابتلاء کی صورت میں ممکنہ حد تک ضرور کوشش کرنی چاہئے ......

اگر آدمی کسی مشکل میں مبتلا ہو یا کسی ضرورت کا شکار ہو تو اگرچہ اسے اسباب نظر نہ آرہے ہوں یا اسباب کے نتائج نظر نہ آرہے ہوں لیکن جتنی حد تک ممکن ہو اتنی حد تک ہاتھ پاؤں ضرور مار لینے چاہییں۔ حضرت ابو بکر وحضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سامنے کچھ بھی نہیں تھا کہ کیا ملے گا؟ کہاں سے ملے گا؟ لیکن بہر حال گھر سے نکل پڑے، گھر میں آرام سے نہیں بیٹھے رہے اور اللہ تعالیٰ نے کوئی نہ کوئی بندوبست کر ہی دیا۔

(۳) حاجت کے وقت بے تکلف احباب کے پاس کھانے پینے کے لئے جانا......

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ضرورت اور حاجت وغیرہ کے موقع پر کھانے پینے کے لئے اگر آدمی اپنے بے تکلف احباب کے پاس چلا جائے اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں۔

(۴) خوف فتنہ نہ ہونے کی صورت میں عورت سے بات کرنا اور مرد کی عدم موجودگی میں عورت کے لئے مہمان کو ٹھہرانا اور بٹھانا...... اس حدیث سے شارحین نے یہ مسئلہ بھی نکالا ہے کہ اگر فتنے کا خوف نہ ہو تو کسی عورت سے بات کرنا بھی جائز ہے اور کسی عورت کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ کسی مہمان وغیرہ کو مرد کی عدم موجودگی میں اپنے گھر کے اندر ٹھہرائے اور بٹھائے۔[۱]

(۵) مہمانی کا ایک لطیف ادب ...... اس حدیث سے میزبانی کا ایک بڑا لطیف ادب سمجھ میں آرہا ہے اور اس انصاری صحابی کی دانائی اور سمجھ داری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اصل میں تو بکری ذبح کر کے کھلانی تھی لیکن اس میں ظاہر ہے کہ کچھ نہ کچھ وقت لگ جانا تھا اس لئے انہوں نے فوری طور پر جو چیز پیش کی جاسکتی تھی پیش کر دی کہ کھجوروں کا خوشہ پیش کر دیا تاکہ تھوڑا بہت یہ کھانا شروع کر دیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مہمان کے آتے ہی اس کے سامنے تھوڑی بہت چیز پیش کر دی جائے اصل کھانا بعد میں آجائے یہ بھی ایک اچھی بات ہے بشرطیکہ وہ ایسی چیز نہ ہو جس کے بعد کھانا کھانا مشکل ہو جائے۔[۲]

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح باب الضیافۃ تحت حدیث ابی ہریرۃ ج ۸ / ص ۲۰۴...... (۲) المرجع السابق

(۶) مہمان کی آمد پر زبان سے بھی خوشی کا اظہار کرنا...... اس حدیث سے مہمانی کا ایک ادب یہ سمجھ میں آیا کہ میزبان کو چاہئے کہ وہ مہمان کی آمد پر اپنی زبان سے بھی خوشی کا اظہار کرے عمل سے تو خوشی کا اظہار ہوتا ہی ہے لیکن زبان سے خوشی کا اظہار کرے گا تو تعلقات میں بھی استحکام پیدا ہو گا، مہمان کا دل بھی زیادہ خوش ہو جائے گا اور مہمان کو یہ یقین ہو جائے گا کہ ہم اس کے پاس آکر اس پر بوجھ نہیں بنے بلکہ ہمارے آنے کی وجہ سے خوش ہوا ہے۔(۱)

(۷) مہمان کا کھانے پینے کے سلسلے میں میزبان کو مشورہ دینا...... اور اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی مہمان میزبان کو مہمانی کے سلسلے میں کوئی مشورہ دے دے کہ یہ چیز تیار کرو اور یہ چیز تیار نہ کرو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مشورہ دیا کہ ہمارے لئے بکری بے شک ذبح کرو لیکن دودھ دینے والی بکری ذبح نہ کرنا اس لئے کہ اس میں تمہاری بکری بھی جائے گی اور دودھ کا سلسلہ بھی بند ہو جائے گا اس لئے بہتر ہے کہ ایسی بکری ذبح کرو جو آج کل دودھ نہ دے رہی ہو۔

(۸) ہر نعمت پر شکر ادا کرنا...... آخری بات یہ کہ اللہ جل شانہٗ جو بھی نعمت عطا فرمائیں جیسی بھی نعمت عطا فرمائیں اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہئے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے توجہ دلائی کہ دیکھو تم کس حالت میں گھر سے نکلے تھے اور اب کس حالت میں واپس جا رہے ہو، صرف یہ نہیں کہ کھا کر جا رہے ہو بلکہ اچھا کھا کر جا رہے ہو تو اللہ تعالیٰ کی اس نعمت پر شکر ادا کرنا چاہئے اس لئے کہ قیامت کے دن سوال ہو گا کہ میری اس نعمت کا کیا شکر ادا کیا۔(۲)

(۵)-----عن المقدام بن معدی کرب، سمعَ النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یقول: أیُّما مسلمٍ ضافَ قوماً، فأصبحَ الضیفُ محروماً، کان حقاً علی کل مسلم نصرہُ حتی یأخذَ له بقراہ من ماله وزَرعه۔ (رواہ الدارمی و أبو داؤد)

وفی روایةٍ لـه: أیُّما رجلٍ ضافَ قومًا فلم یقروہ، کان له أن یُعقبهم بمثلِ قراہ۔

ترجمہ ...... حضرت مقدام بن معدیکربؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ہر ایسا مسلمان جو کسی قوم کا مہمان بنے پھر وہ مہمان محروم رہے تو ہر مسلمان پر اس کی مدد کرنا واجب ہے یہاں تک کہ اس کو

---

(۱) المرجع السابق...... (۲) ایضاً

اس کی مہمانی نے کر دے دے اس کے مال اور اس کی کھیتی میں سے اور ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ ہر ایسا شخص جو کسی قوم کا مہمان بنے پھر وہ اس کی مہمانی نہ کریں تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ انہیں بدلہ دے اپنی مہمانی کی مثل کے ساتھ۔

اس دوسری روایت کا مطلب یہ ہے کہ ضیافت میں اس کا جتنا حق بنتا تھا وہ کسی اور طریقے سے لے لے جیسے ہو سکتا ہے لے لے۔

مسئلۃ الظفر (۱) :-

یہاں علماء میں ایک مسئلے کے متعلق بحث چلی ہے وہ یہ ہے کہ ایک آدمی کا دوسرے کے ذمہ کوئی حق ہے مثلاً میں نے کسی شخص کو ہزار روپیہ قرض دیا ہوا ہے اور واپس لینا ہے لیکن وہ میرا حق دیتا نہیں مجھے اس کی کوئی چیز مل جاتی ہے جس کے ذریعے سے میں اس کی اجازت یا اس کے علم کے بغیر اپنا حق وصول کرتا ہوں، تو آیا میرے لئے اس طرح سے حق وصول کرنا جائز ہے یا نہیں، اس کو مسئلہ ظفر یا ظفر بالحق کا مسئلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنا حق پالے تو اس کا کیا حکم ہے۔

مالکیہ کا مذہب ...... مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کیلئے اپنا حق لینا جائز نہیں۔

شافعیہ کا مذہب ...... حضرات شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے مطلقاً اپنا حق لینا جائز ہے چاہے وہ چیز اس کے حق کی جنس میں سے ہو یا غیر جنس میں سے ہو۔ جنس میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس سے ہزار روپیہ لینا تھا یہ کہیں جا رہا تھا اس کی جیب سے ہزار روپیہ گر گیا تو میں نے چپکے سے اٹھا لیا اور اسے دیا نہیں اپنا حق وصول کر لیا یہ تو جنس میں سے ہو گیا۔ غیر جنس میں سے یہ فرض کیجئے کہ یہ غسل کرنے کے لئے گیا اور وہاں سے جب واپس آیا تو اپنی گھڑی وہاں پر بھول آیا جس کی قیمت تقریباً ایک ہزار (۱۰۰۰) روپیہ تھی میں نے وہ گھڑی اٹھا لی اور چپکے سے لے گیا تو یہ غیر جنس میں سے ہے۔ تو شافعیہ کے نزدیک حق جنس میں مل رہا ہو یا غیر جنس سے دونوں صورتوں میں اپنا حق وصول کرنا جائز ہے۔

حنفیہ کا مذہب ...... حنفیہ کے ہاں اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر جنس حق میں سے ہو تو لینا جائز ہے اور اگر غیر جنس میں سے ہو تو پھر لینا جائز نہیں۔

عدم جواز والوں کی دلیل ...... وہ استدلال کرتے ہیں ایک حدیث سے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

لا تخن من خانك ۔ یعنی جو تمہارے ساتھ خیانت کرتا ہے تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو۔

---

(۱) راجع لمسألۃ الظفر تکملہ فتح الملہم شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی مد ظلہ کتاب الاقضیۃ باب قضیۃ ہند ج ۲ / ص ۵۷۸

وہ تمہیں حق نہیں دے رہا خیانت کر رہا ہے، تم اس کی اجازت کے بغیر لے رہے ہو تو تم اس کے ساتھ خیانت کر رہے ہو، تو خیانت کے بدلے میں خیانت کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب...... جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اپنا حق لینا یہ خیانت نہیں ہے لہٰذا **لا تخن من خانك** کے اندر داخل نہیں ہوگا۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فرض کیجئے کہ اس نے میرا ہزار (۱۰۰۰) روپیہ چرالیا بعد میں وہ مجھے مل گیا لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اس نے میرا ہزار (۱۰۰۰) روپیہ چرایا تھا لہٰذا وہ چور ہے اور چور کی چوری کرنا ٹھیک ہے۔ لہٰذا اگر میرے ہاتھ میں اس کا ہزار (۱۰۰۰) روپیہ چڑھتا ہے تو میں لے لیتا ہوں یہ لینا بہر حال خیانت ہے اس وجہ سے کہ اس نے میرے ساتھ خیانت کی تھی اب میں اس کے ساتھ خیانت کروں یہ جائز نہیں۔

جواز والوں کے دلائل...... جو حضرات کہتے ہیں کہ اپنا حق لینا جائز ہے ان کا استدلال ایک تو اس حدیث سے ہے۔

پہلی دلیل...... کہ یہ عاملین زکوٰۃ کی بات ہو یا ذمیوں کی بات ہو۔ (جیسا کہ پہلے تفصیل سے گزرا) بہر حال مہمان کا حق تھا کہ اس کو مہمانی ملے اور اگر وہ حق نہیں دیتے تو جیسے ہو سکتا ہے یہ اپنا حق لے لے، تو معلوم ہوا کہ اپنا حق لینا جائز ہے۔

دوسری دلیل...... دوسرا استدلال حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ ابوسفیان بعض اوقات ہمیں خرچہ نہیں دیتے کنجوسی کرتے ہیں، تو کیا ان کی اجازت کے بغیر ان کے مال میں سے لے سکتے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **خذی ما یکفیك وولدك بالمعروف۔**

کہ قاعدے اور عرف کے مطابق جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو سکتا ہے وہ تم ان کی اجازت کے بغیر لے سکتے ہو یعنی نفقہ تمہارا حق ہے اگر وہ خود نہیں دیتے تو تم چوری چھپے نفقہ لے سکتی ہو۔

البتہ حنفیہ ان حدیثوں کو جنس حق کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیوں کہ جب خلاف جنس کا مسئلہ ہوتا ہے تو وہاں در حقیقت مال کا مال کے بدلے میں تبادلہ ہو رہا ہوتا ہے کہ اصل میں تو اس کے ذمے میرے ہزار روپے واجب ہیں لیکن اس ہزار روپے کے بدلے میں میں اس کی گھڑی لے رہا ہوں، تو صرف اپنا حق لینا نہیں ہے بلکہ مال کا مال کے بدلے میں تبادلہ ہے تو جب مال کا مال کے بدلہ میں تبادلہ ہو تو اس میں اجازت ضروری ہے اور یہاں اجازت نہیں پائی گئی اس لئے یہاں لینا جائز نہیں۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ غیر جنس سے لینا جائز نہیں ہے لیکن متأخرین نے فساد زمان کی وجہ

سے اور جور قضاۃ کی وجہ سے یعنی قاضیوں کے غیر عادل ہونے کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ان کے ذریعہ سے حق حاصل کرنا مشکل ہے۔ فتویٰ شافعیہ کے مذہب پر دیا ہے کہ جنس حق میں سے لینا بھی جائز ہے اور غیر جنس میں سے بھی لینا جائز ہے البتہ اس میں اتنی احتیاط ضرور ہونی چاہئے کہ جب غیر جنس میں سے لیں گے تو اس میں قیمت بہر حال لگانی پڑے گی، یہ دیکھنا پڑے گا کہ گھڑی تقریباً کتنے کی ہے، تو قیمت لگانے میں بہت احتیاط سے کام لینا چاہئے، ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ دو ہزار (۲۰۰۰) کی گھڑی ہے اور آپ ویسے ہی فرضی طور پر یہ خیال کر لیں کہ یہ ہزار کی ہے اور یہ سمجھیں کہ ہزار (۱۰۰۰) کے بدلے میں مجھے ہزار (۱۰۰۰) کی گھڑی مل گئی بلکہ قیمت لگانے میں دیانت داری کے ساتھ پوری احتیاط کرنی چاہئے اگر واقعتاً اتنی قیمت بنتی ہے تو وہ چیز لے لینے میں کوئی حرج نہیں۔

(٦)-----وعن أبی الأحوصِ الجُشَمی، عن أبیهِ، قال: قلت: یا رسولَ اللہ! أرأیتَ إن مررتُ برجلٍ فلم یَـقرِنی ولم یُـضِفنی ثمَّ مرَّبی بعد ذلك، أأقرِیه أم أجزیهِ قال: بل اقرهِ۔ (رواہ الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت ابو الاحوص جشمی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ بتلایئے اگر میں کسی آدمی کے پاس سے گزروں اور وہ مجھے کھانے کے لئے بھی نہ دے اور اپنا مہمان بھی نہ بنائے پھر وہ شخص اس کے بعد میرے پاس سے گزرے تو میں اس کی مہمانی کروں یا اس کو بدلہ دوں۔ (یعنی اس کی مہمانی نہ کروں) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلکہ اس کی مہمانی کرو۔

(٧)-----وعن أنس أو غیرہ أنَّ رسولَ اللهِ صلی اللہ علیه وسلم استأذنَ علی سعدِ بن عبادة فقال: السلام علیکم ورحمة اللہ فقال سعد: وعلیکم السلام ورحمة اللہ، ولم یُسمِع النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم حتی سلم ثلاثـًا، وردَّ علیهِ سعدٌ ثلاثـًا، ولم یُسمعه، فرجعَ النبی صلی اللہ علیه وسلم فاتبـعـه سعد، فقال: یا رسولَ اللہ! بأبی أنتَ وأمی، ماسلَّمتَ تسلیمةً إلا هیَ بأذنی: ولقد رددتُ علیكَ ولم أسمِعك، أحببتُ أن أستکثرَ من سلامِكَ ومن البرکة، ثمَّ دخلوا البیتَ، فقرب له زبیـبـًا، فأکلَ نبی اللهِ صلی اللہعلیه وسلم، فلما فرغَ قال: أکلَ طعامَکم الأ برارُ، وصلَّت علیکم الملائکةُ، وأفطرَ عندکم الصائمون رواہ فی شرح السـنـة۔

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے استیذان کیا اور کہا السلام علیکم ورحمۃ اللہ، تو حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا: وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ سلم کو سنوایا نہیں یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ سلام کیا اور حضرت سعد نے بھی تینوں مرتبہ سلام کا جواب دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا نہیں۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے تشریف لے گئے، حضرت سعد آپ کے پیچھے پیچھے آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں آپ نے جتنی مرتبہ بھی سلام کیا وہ میرے کانوں میں پڑتا رہا ہے اور میں نے آپ کے سلام کا جواب بھی دیا ہے لیکن آپ کو سنوایا نہیں، (یعنی آہستہ آواز سے جواب دیا) میں یہ چاہتا تھا کہ میں آپ کا سلام اور آپ کی برکت زیادہ حاصل کروں۔ پھر یہ لوگ گھر میں داخل ہوئے تو حضرت سعد نے آپ کے لئے کشمش پیش کی، تو اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کھایا جب فارغ ہوئے تو یوں فرمایا:

اکل طعامکم الابرار وصلت علیکم الملائکہ وافطر عندکم الصائمون۔

ترجمہ ...... تمہارا کھانا نیک لوگ کھائیں اور تمہارے لئے فرشتے دعائے رحمت کریں اور تمہارے ہاں روزہ دار افطار کریں۔

تشریح ...... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ سلام کیا، حضرت سعد نے اگرچہ سلام کا جواب دیا لیکن اتنی آہستہ آواز سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سن نہیں سکے اور قاعدہ یہ ہے کہ تین مرتبہ استیذان کے بعد واپس آجانا چاہئے اس لئے حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لائے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس ہوئے تو حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے پیچھے بھاگتے ہوئے آئے دوبارہ آپ کو اپنے گھر لے گئے، یہ عرض کیا کہ میں نے آپ کا سلام سن بھی لیا تھا اور جواب بھی دیا تھا لیکن قصداً آہستہ آہستہ آواز سے جواب دیا تھا کہ آپ کو سنے نہیں اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ آپ کا السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنا میرے لئے سلامتی کا بھی باعث ہے اور آپ کی یہ دعا میرے لئے برکت کا ذریعہ ہے، تو میں نے سوچا کہ محض ایک مرتبہ آپ کی یہ دعا حاصل نہیں کرنی چاہئے بلکہ بار بار حاصل کرنی چاہئے اسی لئے میں نے آہستہ جواب دیا تا کہ آپ دوبارہ سلام کریں۔ حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ جواب بڑا مبارک تھا لیکن بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم کہ اس کو غلبہ حال پر محمول کرنا چاہئے ورنہ اصل قاعدے کا مقتضیٰ

یہ ہے کہ خود برکت حاصل کرنے کی خاطر کسی بڑے کو مشقت، تنگی یا انتظار میں ڈالنا یہ کوئی پسندیدہ بات نہیں ہے، ادب کی بات نہیں ہے لیکن حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اس وقت ایک حالت کا غلبہ تھا۔

غلبہ حال:-

غلبہ حال کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک پہلو ذہن میں اتنا سما جاتا ہے اور اس کی طرف توجہ اتنی زیادہ ہو جاتی ہے کہ دوسرے پہلو کی طرف ذہن جاتا ہی نہیں۔ یہاں دو چیزیں تھیں ایک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اور برکت حاصل کرنا یہ بھی پسندیدہ عمل ہے اور دوسری چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی راحت رسانی اور آپ کو انتظار نہ کروانا یہ اس سے بھی زیادہ اہم چیز ہے۔ لیکن بظاہر حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ سنے تو آپ کی توجہ پہلی چیز کی طرف اتنی زیادہ ہوگئی کہ دوسری بات کی طرف آپ کا دھیان نہیں جاسکا۔

اگر کھانا کسی اور نے کھلایا ہو تو اس کی دعاء...... دوسری بات اس حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ جب آدمی کسی کے ہاں کھانا کھائے تو اسے یہ الفاظ کہنے چاہئیں: **اکل طعامکم الابرار وصلت علیکم الملائکہ وافطر عندکم الصائمون۔**

کلمات دعاء اخبار یا انشاء...... یہ تین جملے ہیں، ان تین جملوں میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ اخبار ہو۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا تو سو فیصد درست تھا اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا کھانا نیک لوگوں نے کھایا ہے اور واقعتاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر نیک کون ہو سکتا ہے لیکن عام لوگوں کے لئے اخبار کیسے ہو یعنی اپنے بارے میں بتایا کہ ہم نیک لوگ ہیں ہم نے آپ کا کھانا کھایا ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ کہنے والے کا یہ مطلب نہیں کہ اس وقت نیک لوگوں نے تمہارا کھانا کھایا ہے بلکہ حسن ظن کا اظہار ہے اور کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تم نیک لوگوں کو کھانا کھلاتے رہتے ہو ہمیں تمہارے بارے میں حسن ظن یہی ہے۔

لیکن زیادہ بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں جملوں کو انشا اور دعا پر محمول کیا جائے کم از کم ہمیں یہ جملے دعا کی نیت سے کہنے چاہئیں کہ تمہارا کھانا نیک لوگ کھائیں اس میں دو باتیں آگئیں:

(۱)......ایک تو یہ کہ تمہارے گھر کے تمام افراد نیک بن جائیں تو نیک لوگ تمہارا کھانا کھا رہے ہیں۔

(۲)......دوسرا یہ کہ تمہارے تعلقات زیادہ نیک لوگوں سے ہوں کیونکہ جس طرح کے لوگوں کے ساتھ تعلقات ہوتے ہیں اسی طرح کے لوگ مہمان بنتے ہیں اور اسی طرح کے لوگ اس کا کھانا کھاتے ہیں، تو تمہیں

نیک صحبت نصیب ہو، اچھے لوگوں کے ساتھ تعلقات نصیب ہوں اور فرشتے تمہارے لئے دعائے رحمت کریں اور روزہ دار تمہارے ہاں روزہ افطار کریں اس میں بھی دو باتیں آگئیں ایک تو یہ کہ تمہیں اور تمہارے گھر والوں کو بکثرت روزے رکھنے کی توفیق ہو دوسرا یہ کہ دوسرے روزہ داروں کو افطار کرانے کی توفیق ہو۔

(۸)----وعن أبی سعید، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَثَلُ المؤمنِ ومَثَلُ الإیمانِ کمَثَلِ الفرسِ فی آخیَّتِہِ یجولُ ثمَّ یرجع إلی آخیَّتِہِ، وإنَّ المؤمنَ یسہو ثمَّ یرجِعُ إلی الایمان، فأطعموا طعامکم الأتقیاء، وأولوا معروفکم المؤمنینَ۔ (رواہ البیہقی فی شعب الایمان وأبو نعیم فی الحلیة)

ترجمہ ...... حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مؤمن کی مثال اور ایمان کی مثال اس گھوڑے کی طرح ہے جو اپنی کنڈی کے اندر بندھا ہوا ہو، وہ گھومتا ہے پھر اپنی کنڈی کی طرف لوٹ آتا ہے اور مؤمن بھی بھول جاتا ہے پھر ایمان کی طرف لوٹ آتا ہے لہٰذا تم اپنا کھانا متقی لوگوں کو کھلاؤ اور اپنا حسن سلوک ایمان والوں کو عطا کرو۔

اس حدیث میں پہلے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤمن کی مثال سمجھائی ہے، مؤمن کی حالت ایک مثال سے سمجھائی ہے کہ جیسے زمین کے اندر کنڈی گاڑی ہوئی ہو اور گھوڑے کو رسی کے ساتھ باندھ کر وہ رسی اس میں باندھ دی جائے تو گھوڑا اس سے دور بھی چلا جائے گا کیونکہ رسی بالکل چھوٹی نہیں بلکہ کچھ لمبی ہے لیکن زیادہ دور نہیں جا سکتا، ایک خاص حد تک دور جائے گا۔ بس یوں ہی سمجھئے کہ مؤمن ایک گھوڑا ہے اور ایمان کنڈی ہے، مؤمن غلطی سے بداعمالیوں کا شکار ہو جاتا ہے اور ایمان کے تقاضوں سے دور نکل جاتا ہے لیکن ایک خاص حد تک جاتا ہے کہیں نہ کہیں جا کر وہ رک جاتا ہے اور ایمانی تقاضوں کی طرف واپس لوٹ آتا ہے اس پر تفریع کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں بیان فرمائیں:

(۱)..........ایک تو یہ کہ تم اپنا کھانا متقی لوگوں کو کھلاؤ۔

(۲)..........ایمان والوں کے ساتھ حسن سلوک کرو۔

یہاں سوال یہ ہے کہ اس بات کا پچھلی بات سے ربط اور تعلق کیا ہے؟ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاء درمیان میں استعمال فرمایا ہے یعنی ان دو باتوں کو پچھلی بات پر مرتب فرما رہے ہیں۔

جواب ...... دراصل پچھلی بات کا تعلق دوسرے حکم کے ساتھ ہے یعنی **أولوا معروفکم المؤمنین** ۔ کہ ایمان والوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو، اس لئے کہ کسی مؤمن کے بارے میں یہ خیال پیدا ہو سکتا

ہے کہ اس کے اعمال تو اچھے نہیں لہٰذا اس کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کرنا چاہئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حسن سلوک کیلئے اس کے دل میں ایمان ہونا کافی ہے، وہ مؤمن ہے تو وہ ایمان کے ساتھ بندھا ہوا ہے اگرچہ ایمان سے ذرا دور ہٹا ہوا ہے لیکن ایک خاص حد تک دور جائے گا اس سے زیادہ نہیں جائے گا۔

آنحضرت ﷺ نے فرمایا: **أطعموا طعامكم الأتقياء** ۔ کہ اپنا کھانا متقی لوگوں کو کھلاؤ، یہی بات ایک اور حدیث میں ان لفظوں کے ساتھ آتی ہے کہ **لا يأكُلُ طعامَكم إلا تَقِيٌّ** ۔[1] کہ تمہارا کھانا متقی آدمی ہی کھائے۔ تو یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ کسی کو کھلانا دو طرح سے ہوتا ہے:

(۱)...... کسی کو اس کی حاجت کی وجہ سے کھانا کھلانا۔

(۲)...... کسی کو اس سے تعلق اور محبت کی وجہ سے کھانا کھلانا۔

جیسے آپ کسی دوست کی دعوت کر دیتے ہیں حالانکہ وہ اپنے گھر میں کھاتا پیتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ جو کھانا آپ اسے کھلا رہے ہیں گھر میں وہ اس سے اچھا ہی کھاتا ہو لیکن آپ کو چونکہ اس کے ساتھ تعلق ہے اور محبت ہے اس لئے آپ اس کی دعوت کرتے ہیں۔

حاجت کی وجہ سے جو کسی کو کھانا کھلانا ہے اس میں متقی اور غیر متقی کا کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ ہر حاجت مند کو کھلانا چاہئے بلکہ اگر حاجت مند کافر ہو تو اس کی مدد کرنا بھی کار ثواب ہے۔ یہاں بات اس کھانے کی ہو رہی ہے جو بطور محبت کے کھلایا جاتا ہے کہ بطور محبت کے کھانا صرف نیک اور متقی لوگوں کو کھلانا چاہئے کیونکہ اس سے ان کے ساتھ تعلق مزید بڑھے گا، اگر برے لوگوں کو اس طریقے سے کھانا کھلاؤ گے تو ان کے ساتھ تمہارا تعلق بڑھے گا تو اس کے برے اثرات بھی تم پر مرتب ہو سکتے ہیں۔

(۹)----عن عبد الله بن بُسر، قال: كانَ للنبي صلى الله عليه وسلم قصعةٌ، يحملها أربعة رجال، يقال لها: الغرَّاءُ، فلمَّا أضحَوا وسجدو الضحى، أتى بتلكَ القصعة وقد ثرد فيها، فالتفوا عليها، فلمَّا كثروا، جثا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم فقال أعرابي: ماهذه الجِلسَةُ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنَّ اللهَ جعلني عبداً كريماً، ولم يجعلني جبَّاراً عنيداً ثمَّ قال: كلُوا من جوانبها، ودَعوا ذِروتها يُبارَكْ فيها۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت عبداللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بڑا برتن تھا جسے چار آدمی اٹھاتے تھے، اسے غراء کہا جاتا تھا، جب چاشت

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ج ۸ / ص ۲۰۸ ایضاً جامع ترمذی ابواب الزہد باب ماجاء فی صحبۃ المومن ج ۲ / ص ۶۵

کا وقت ہوا اور چاشت کی نماز پڑھ لی تو اس برتن کو لایا گیا اس حال میں کہ اس میں ثرید بنایا گیا تھا، صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اس کے اردگرد جمع ہو گئے، جب تعداد میں زیادہ ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھٹنوں کے بل بیٹھ گئے، تو ایک بدو نے کہا یہ بیٹھنا کیسا؟ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے تواضع کرنے والا اور دوسروں کی رعایت کرنے والا بندہ بنایا ہے اور مجھے متکبر اور سرکش نہیں بنایا پھر آپ نے فرمایا کہ اس کے اطراف میں سے کھاؤ اور اس کے درمیان میں جو اوپر والا حصہ ہے اسے چھوڑ دو یعنی بعد میں کھانا اس حصے میں برکت نازل کی جائے گی۔

حاصل یہ ہوا کہ اس بڑے برتن کے اردگرد صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہما جمع ہو گئے، پہلے تو نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کھل کر بیٹھے تھے لیکن جب کھانے والوں کی تعداد زیادہ ہو گئی تو آنحضرت ﷺ سکڑ کر گھٹنوں کے بل بیٹھ گئے تاکہ دوسروں کے لئے گنجائش پیدا ہو جائے۔

تو اس پر ایک بدو کو اشکال ہوا کہ بڑے لوگ تو اس طریقے سے نہیں بیٹھا کرتے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے کریم بنایا ہے یعنی متواضع اور دوسروں کی رعایت کرنے والا بنایا ہے، متکبر نہیں بنایا کہ دوسروں کی رعایت ہی نہ کروں۔

یہ حدیث اس باب میں اس لئے لائے ہیں کہ ضیافت میں بھی عام طور پر اجتماعی کھانا ہوتا ہے اور اس حدیث سے بھی اکٹھے بیٹھ کر کھانے کا ایک ادب سمجھ میں آیا کہ اگر تعداد میں آدمی زیادہ ہو جائیں تو پہلے بیٹھے ہوئے آدمیوں کو چاہئے کہ بعد میں آنے والوں کے لئے گنجائش پیدا کر دیں اور تھوڑا سکڑ کر بیٹھ جائیں۔

(۱۰)----وعن وحشی بن حرب، عن أبيه، عن جدِّه: أنَّ أصحابَ رسولَ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم قالوا: يا رسولَ اللهِ! إنَّا نأكلُ ولا نشبعُ قال: فلعلكم تفترقون قالوا: نعم قال: فاجتمعُوا على طعامِكم، واذكُروا اسمَ اللهِ يُبارك لكم فيه۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت وحشی بن حرب رضی اللہ عنہ اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ: ہم کھاتے ہیں تو سیر نہیں ہوتے، تو آپ نے فرمایا: شاید تم الگ الگ کھاتے ہو، تو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عرض کیا: جی ہاں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے کھانے پر جمع ہو جایا کرو اور اللہ کا نام لیا کرو تمہیں اس کھانے میں برکت دی جائے گی۔

جمع ہونا دو طرح سے ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ ایک ہی جگہ بیٹھ کر کھا رہے ہوں لیکن برتن الگ الگ ہوں یہ جمع ہونے کا ادنیٰ درجہ ہے اور دوسرا یہ ہے کہ برتن بھی ایک ہو اگر نزاع یا طبیعت پر گرانی وغیرہ کا خطرہ نہ ہو تو یہ جمع ہونے کا اعلیٰ درجہ ہے۔ جمع ہو کر کھانے میں ایک حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے (واللہ اعلم) کہ اکھٹے کھانے میں کھانا ضائع نہیں ہوتا بلکہ کم کھانے والے کا زائد حصہ زیادہ کھانے والے کے کام آجاتا ہے اور یہ مقصد اس صورت میں بھی حاصل ہو سکتا ہے جب کہ کھانا ایک بڑے برتن میں ہو اور لوگ چھوٹے برتنوں میں بقدر ضرورت نکال کر کھا رہے ہوں۔

(۱۱)-----عن أبي عَسيب، قال: خرجَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ليلاً، فمرَّبي فدعاني، فخرجتُ إليه، ثمَّ مرَّبأبي بكرٍ فدعاه فخرجَ إليه، ثمَّ مرَّ بعمر فدعاه فخرجَ إليه، فانطلقَ حتى دخلَ حائطاً لبعضِ الأنصار، فقال لصاحبِ الحائط: أطعِمنا بُسراً فجاء بعِذق، فوضعه، فأكلَ رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم وأصحابُه، ثمَّ دعا بماء باردٍ، فشرب فقال: لَتُسألُنَّ عن هذا النعيم يومَ القيامةِ قال: فأخذ عمر العِذقَ فضربَ بهِ الأ رضَ حتى تناثرَالبُسر قِبلَ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثمَّ قال: يارسول الله! إنَّا لمسؤولونَ عن هذا يومَ القيامةِ؟ قال: نعم، إلّا من ثلاثٍ: خرقةٍ لفَّ بها الرجلُ عورتَه، أو كسرةٍ سدَّ بها جَوعَتَه، أو جُحرٍ يتدخَّلُ فيهِ من الحر والقُرَّ- (رواه أحمد والبيهقي في شعب الايمان مرسلاً)

ترجمہ ...... حضرت ابو عسیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک رات نکلے اور میرے پاس سے گزرے تو مجھے بلا لیا تو میں نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف گیا، پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے انہیں بلا لیا تو وہ بھی نکل کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف آئے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے تو انہیں بھی بلا لیا تو وہ بھی نکل کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگئے، یہاں تک کہ کسی انصاری کے باغ میں داخل ہو گئے اور باغ والے سے کہا کہ ہمیں کچی اور پکی کھجوریں کھلاؤ چنانچہ وہ ایک خوشہ لے کر آئے اور اسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھ دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں نے کھایا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹھنڈا پانی منگوایا اور اسے پیا پھر فرمایا کہ اس نعمت کے

8

بارے میں قیامت کے دن تم سے ضرور سوال کیا جائے گا۔ تو روایت کرنے والے کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس خوشے کو زمین پر مارا یہاں تک کہ کھجوریں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بکھر گئیں پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! کیا قیامت کے دن ہم سے اس کے بارے میں بھی سوال ہو گا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جی ہاں، سوائے تین چیزوں کے، ایک کپڑے کا ایسا ٹکڑا جس سے آدمی ستر کو چھپالے یا روٹی کا ایسا ٹکڑا جس سے آدمی اپنی بھوک مٹالے یا ایسی چھوٹی سی رہائش جس میں آدمی گرمی اور سردی کی وجہ سے گھس جائے۔

اسی طرح کا واقعہ پہلے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی گزر چکا ہے، اس پر بحث چلی ہے کہ دونوں روایتوں میں ایک ہی واقعہ ہے یا الگ الگ ہے۔ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی روایت میں جس انصاری کا واقعہ ہے ان کا نام ابوالہیثم ہے، اس روایت میں بھی ابوالہیثم ہی کا واقعہ ہے یا کوئی اور ہے، صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ الگ ہے اور وہ واقعہ الگ ہے کیونکہ دونوں کا سیاق الگ الگ ہے اور دونوں میں کئی فرق ہیں:

(۱)......... مثلاً پہلی روایت میں یہ تھا کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما خود اپنے گھروں سے نکلے ہوئے تھے اور اس میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلایا ہے۔

(۲)......... وہاں وہ انصاری خود نہیں ملا تھا بلکہ ابتداء میں اس کی بیوی ملی، یہاں پر براہ راست ابتداء ہی میں اس باغ والے سے ملاقات ہو گئی ہے۔

(۳)......... اور وہاں کھجوریں کھانے کا بھی ذکر تھا اور بکری کا گوشت کھانے کا بھی لیکن یہاں صرف کھجوروں کا ذکر ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس سے الگ ہے۔[۱] اس واقعے سے کئی باتیں سمجھ میں آئیں۔

حدیث سے مستنبط مسائل:-

ہر نعمت کے بارے میں سوال ہو گا ...... حضور اقدس صلی ﷺ نے فرمایا کہ تم نے جو کھجوریں کھائی ہیں اور پانی پیا ہے اس نعمت کے بارے میں بھی تم سے سوال ہو گا یعنی ایک تو یہ سوال ہو گا کہ یہ نعمت جائز طریقے سے حاصل کی یا ناجائز طریقے سے اور دوسرے یہ سوال ہو گا کہ اس کا شکر ادا کیا یا نہیں۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ خوشہ اٹھا کر زمین پر مارا اور پوچھا کہ کیا اس کے بارے میں بھی سوال ہو گا۔

---

(۱) اوجز المسالک الی موطا الامام مالک جامع ماجاء فی الطعام والشراب ج ۱۴/ ص ۳۲۵

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس خوشہ کو زمین پر اس طرح مارنا یا تو شدت خوف کی وجہ سے تھا کہ اس اللہ تعالیٰ کے سامنے مسؤلیت کا خوف اتنا ہوا کہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکے یا اس طرح کرنا حیرت کی وجہ سے تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حیرت ہوئی کہ یہ بظاہر معمولی سی چیز ہے اس کے بارے میں بھی سوال ہوگا۔(۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس نعمت میں کسی درجے میں بھی تلذذ کا معنی پایا جاتا ہے اس کے بارے میں سوال ہوگا ہاں البتہ وہ نعمتیں جن میں حاجت پوری کرنے کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں پایا جاتا اس سے صرف حاجت ہی پوری ہوتی ہے مثلاً یہ کہ کپڑا بس اتنا ہے کہ اس سے ستر چھپ جائے، اس میں زینت وغیرہ کا کوئی پہلو نہیں ہے یا کھانے کی اتنی مقدار ہے اور ایسی نوعیت ہے کہ اس سے صرف بھوک مٹتی ہے کوئی لذت وغیرہ اس سے حاصل نہیں ہوتی یا رہائش اتنی معمولی ہے کہ اس سے صرف سردی اور گرمی سے بچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کسی قسم کی سہولت نہیں ہے۔ تو یہ چونکہ انسان کی بہت ہی بنیادی ضرورتیں ہیں اس سے زائد جو بھی ملا چاہے وہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو اس کے بارے میں قیامت کے دن سوال ہوگا جس کو زیادہ ملا اس سے زیادہ سوال ہوگا اور جس کو تھوڑا ملا اس سے تھوڑا سوال ہوگا۔

بے تکلف احباب سے اپنی پسند کی چیز مانگنے میں حرج نہیں...... اس حدیث سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ اپنے بے تکلف احباب کے پاس جا کر اگر از خود اپنی پسند کی چیز مانگ لی جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ان سے یہ کہا: أطعِمنا بُسراً کہ ہمیں بسر کھلاؤ، یہ اس وقت ہے جب دوسرے پر گرانی کا خطرہ نہ ہو اور یہاں أطعِمنا بُسراً کہنے کا یہ مقصد بھی ہو سکتا ہے کہ صرف کھجوریں کھلانے پر اکتفا کرو ہمارے لئے بکری وغیرہ ذبح نہ کرنا یا کسی اور کھانے کا بندوبست نہ کرنا۔

اگر کھانا نہ کھانا ہو تو میزبان کو پہلے اطلاع کر دینی چاہئے...... اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ اگر آدمی نے کھانا وغیرہ نہ کھانا ہو اور یہ احتمال ہو کہ میزبان تیار کرلے گا تو چاہئے کہ آدمی پہلے ہی بتادے ایسا نہ ہو کہ وہ تیار کرلے بعد میں آپ کھانے سے انکار کر دیں۔

(۱۲)----وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا وضعت المائدة فلا يقوم رجل حتى ترفع المائدة ولا يرفع يده وإن شبع حتى يفرغ القوم وليعذر فإن ذلك يخجل جليسه، فيقبض يده، وعسى أن يكون له في الطعام حاجة۔ (رواه ابن ماجه والبيهقي في شعب الايمان)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

(۳) شرح الطیبی کتاب الاطعمہ باب الضیافۃ الفصل الثالث ج ۸/ ص ۱۷۹

وسلم نے فرمایا کہ جب دستر خوان رکھا جائے تو کوئی آدمی نہ اٹھے یہاں تک کہ دستر خوان اٹھالیا جائے اور کوئی آدمی کھانے سے اپنا ہاتھ بھی پیچھے نہ ہٹائے اگرچہ وہ سیر ہو چکا ہو یہاں تک کہ سارے لوگ فارغ ہو جائیں اور اسے چاہئے کہ معذرت کرلے اس لئے کہ یہ بات اس کے ہم نشین کو شرمندہ کرے گی اور وہ اپنا ہاتھ پیچھے ہٹالے گا حالانکہ ہو سکتا ہے کہ اسے بھی کھانے کی حاجت ہو۔

اس حدیث میں دو آداب بیان فرمائے ہیں:

دسترخوان اٹھانے سے پہلے اٹھنا:-

پہلا ادب یہ بیان کیا ہے: **فلا يقوم رجلٌ حتى يرفع المائدة** ۔کہ کوئی آدمی اس وقت تک نہ اٹھے یہاں تک کہ دستر خوان اٹھالیا جائے۔ (مائدہ) اصل میں کھانے کی میز یا تپائی کو کہتے ہیں لیکن بظاہر یہاں پر مطلقاً دستر خوان مراد ہے اور دستر خوان سے مراد دستر خوان پہ رکھا ہوا کھانا اور برتن ہیں۔

رفع مائدہ کے معانی...... رفع مائدہ کے یہاں دو معنی ہو سکتے ہیں:

(۱)........ ایک تو یہی کہ رکھا ہوا کھانا اور برتن وغیرہ مراد ہے تو مطلب یہ ہوا کہ جب تک برتن نہ اٹھالئے جائیں اس وقت تک دستر خوان سے نہیں اٹھنا چاہئے اس لئے کہ ابھی برتن اور کھانا سامنے رکھا ہوا ہے اور آدمی وہاں سے اٹھ جاتا ہے تو یہ کھانے سے اعراض کی ایک صورت ہے اور یہ مناسب نہیں ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ کوئی حاجت یا عذر نہ ہو اگر کوئی عذر ہو مثلاً کھانا یا برتن اٹھانے والے ذرا دیر سے اٹھائیں گے اور اس کو کسی وجہ سے جلدی ہے تو پہلے اٹھ جانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ بیٹھے رہنا یہ آداب میں سے ہے اور آداب میں معمولی عوارض کی وجہ سے بھی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے (واللہ اعلم) کہ برتن اٹھانے یا کھانا اٹھانے سے مراد یہ ہے کہ برتن اٹھنے کا سلسلہ شروع ہو جائے، پورے برتن اٹھائے جانا مراد نہیں جب برتن پہلے جانا شروع ہو گئے تو اس کا اٹھنا اعراض کی صورت نہیں بنتا۔

(۲)........ رفع مائدہ کا دوسرا معنی کھانے سے فارغ ہونا ہے چنانچہ صحیح بخاری کی ایک حدیث ہے مشکوٰۃ کے صفحہ نمبر ۳۶۵ پر ہے:

أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا رفع مائدتہٗ قال الحمد للہ حمداً کثیراً ۔

تو یہاں رفع مائدہ سے مراد ہے کھانے سے فارغ ہونا۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس حدیث پر

یہی ترجمہ قائم کیا ہے کہ باب **ما یقول اذا فرغ من طعامه**۔[1] اسی طریقے سے اس زیر بحث حضرت عمر رضی اللہ عنہ والی حدیث میں بھی رفع مائدہ سے مراد کھانے سے فارغ ہونا ہو سکتا ہے۔ تو اب مطلب یہ ہوگا کہ جب تک باقی لوگ کھانے سے فارغ نہیں ہوتے اس وقت تک کوئی آدمی نہ اٹھے نہ اٹھنے کی وجہ وہی ہوگی جو اگلے ادب کی وجہ ہے کہ باقی لوگ ابھی کھانے سے فارغ نہیں ہوئے بلکہ کھا رہے ہیں یہ پہلے ہی اٹھ جاتا ہے تو باقی لوگوں کو احساس ہوگا کہ شاید ہم زیادہ کھا رہے ہیں ہو سکتا ہے وہ شرمندگی کا شکار ہو جائیں۔

اجتماعی کھانے میں جلدی فارغ ہونے والے کے لئے آداب...... دوسرا ادب یہ بیان فرمایا کہ اگر کچھ لوگ اجتماعی کھانا کھا رہے ہوں ایک آدمی پہلے سیر ہو چکا ہو خاص طور پر میزبان تو اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ دوسروں کے فارغ ہونے تک تھوڑا تھوڑا کر کے کھاتا رہے اور اپنا ہاتھ نہ کھینچے اس لئے کہ اگر اس نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا اور فارغ ہو کر بیٹھ گیا تو دوسرے لوگ یہ سمجھیں گے کہ شاید ہم زیادہ کھا رہے ہیں یا انہیں احساس ہوگا کہ اگر ہم کھاتے رہے تو ہمارے بارے میں یہ تاثر ہوگا کہ یہ زیادہ کھا رہے ہیں اور اس وجہ سے وہ کھانے سے ہاتھ کھینچ لیں گے حالانکہ وہ سکتا ہے کہ ان کا پیٹ ابھی نہ بھرا ہو۔ اس علت سے معلوم ہوا کہ جہاں پر یہ بات نہ پائی جاتی ہو یعنی دوسرے شرکاء کا کسی شرمندگی یا ندامت میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو مثلاً کھانے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے ایک آدمی فارغ ہوا ہے لیکن باقی اکثر ابھی کھا رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ باقی سوچیں گے کہ اگر ایک فارغ ہو گیا ہے تو ہماری طرح کے کھانے والے ابھی بہت سارے ہیں اسے شرمندگی نہیں ہوگی، تو اس صورت میں پیچھے ہٹ جانے میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے اور اگر شرمندگی کا امکان ہے لیکن کسی وجہ سے اسے پیچھے ہٹنا پڑ رہا ہے مثلاً اتنا سیر ہو گیا ہے کہ تھوڑے لقمے کھانے کی گنجائش بھی نہیں ہے تو پھر اس کو چاہئے کہ وہ صراحتاً معذرت کر دے مثلاً یہ کہہ دے کہ میرا معدہ ٹھیک نہیں ہے اس لئے میں کھا نہیں سکتا یا میں پہلے کھا چکا تھا اس لئے اب کھا نہیں سکتا اس لئے میں ہٹ گیا ہوں جب ایسی معذرت کرے گا تو دوسرا ہم نشین شرمندہ نہیں ہوگا۔

(۱۳)------وعن جعفر بن محمّد، عن أبيهِ، قال: كانَ رسولُ اللهِ ﷺ إذا أكلَ معَ قومٍ كانَ آخرَهم أكلاً۔ (رواه البيهقي في شعب الايمان مرسلاً)

ترجمہ ...... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب کچھ لوگوں کے سامنے کھاتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے آخر میں کھانے والے ہوتے تھے۔

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

---

(۱) صحیح البخاری کتاب الاطعمہ باب مایقول اذا فرغ من طعامہ ج ۲ / ص ۸۲۰

(۱) پہلے دوسروں کو کھلانا پھر خود کھانا......ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے دوسروں کو کھلا کر پھر کھاتے تھے چنانچہ کئی موقعوں پر ایسا ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دوسروں کو کھانا تقسیم کیا اور کھلایا پھر خود کھایا۔

(۲) رفقاء کے ساتھ آخر تک کھاتے رہنا......دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جب دوسروں کے ساتھ کھانا کھاتے تھے تو آخر تک کھاتے رہتے تھے تاکہ آپ کے ہاتھ کھینچ لینے کی وجہ سے دوسرے بھی شرمندہ ہو کر ہاتھ نہ کھینچ لیں۔

(۱٤)----وعن أسماء بنتِ يزيد، قالت: أتي النبي صلى الله عليه وسلم بطعامٍ فعرَض علينا، فقلنا: لا نشتهيه قال: لا تجتمعن جوعًا وكذبًا۔ (رواه ابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کھانا لایا گیا تو آپ نے ہمیں بھی کھانا پیش کیا تو ہم نے کہا کہ ہمیں کھانے کی خواہش نہیں ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بھوک اور جھوٹ کو جمع نہ کرو۔

دو نقصان ہوں گے ایک دنیا کا نقصان اور ایک آخرت کا، دنیا کا نقصان تو یہ ہے کہ حقیقت میں بھوک لگی ہوئی تھی اور بھوک مٹانے کا موقع مل رہا تھا لیکن اس سے فائدہ نہیں اٹھایا، آخرت کا نقصان یہ ہے کہ جھوٹ بولا ہے جو کہ گناہ کا کام ہے۔

اس حدیث کا یہ مطلب نہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ واقعتاً انہوں نے جھوٹ بولا ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم حتمی طور پر کہنا چاہتے ہوں کہ تم جھوٹ بول رہی ہو بلکہ فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ اگر واقعتاً بھوک لگی ہوئی ہے پھر ایسا نہیں کہنا چاہئے کہ **لا نشتهيه** کیوں کہ اس میں بھوک بھی برقرار رہے گی اور اس کے ساتھ آخرت کا گناہ بھی ہوگا۔

(۱٥)----وعن عمر بن الخطاب، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلُوا جميعًا ولا تفرَّقُوا، فانَّ البركةَ مَعَ الجماعةِ۔ (رواه ابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اکٹھے کھایا کرو اور الگ الگ ہو کر نہ کھایا کرو اس لئے کہ برکت جماعت کے ساتھ ہوتی ہے۔

(۱۶)----وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من السُنَّةِ أن يخرُجَ الرجلُ مع ضيفهِ إلى بابِ الدَّار۔ (رواه ابن ماجه)

ورواه البيهقي في شعب الايمان عنه وعن ابن عباس وقال: في إسناده ضعفٌ۔

ترجمہ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ آدمی اپنے مہمان کے ساتھ گھر کے دروازے تک جائے۔

(۱۷)----وعن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الخيرُ أسرعُ إلى البيتِ الذي يؤكلُ فيه من الشفرةِ إلى سنامِ البعير۔ (رواه ابن ماجه)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بھلائی اس گھر کی طرف جس میں کھایا جاتا ہے اس چھری سے بھی جلدی جاتی ہے جو اونٹ کی کوہان کی طرف بڑھتی ہے۔

مطلب یہ کہ عربوں میں اونٹ کی کوہان بہت پسند کی جاتی تھی اس لئے جب اونٹ ذبح کیا جاتا تھا تو سب سے پہلے اس کی کوہان کا گوشت کاٹ کر کھایا جاتا تھا، تو چھری اونٹ کی کوہان کی طرف بہت جلدی سے جاتی تھی۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس تیزی کے ساتھ چھری اونٹ کی کوہان کی طرف جاتی ہے اس سے زیادہ تیزی کے ساتھ برکت اور خیر اس گھر کی طرف جاتی ہے جس گھر میں کھانا کھایا جاتا ہے یعنی جس میں مہمان کھاتے ہیں، ویسے کھایا تو ہر گھر میں جاتا ہے یہاں مراد ہے جس میں مہمان کھاتے ہیں البتہ الفاظ حدیث کے عموم کی وجہ سے استطاعت وحیثیت کے مطابق اہل خانہ پر فراخی کو بھی اس میں داخل کیا جاسکتا ہے۔

(۱)----عن الفُجَيح العامري، أنّه أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: مايحل لنَا من المِيتةِ؟ قال: ماطعامُكم قُلنا: نَغتَبِقُ ونصطَبِحُ قال أبو نعيم: فسّره لي عُقبةُ: قدحٌ غُدوَةً، وقدَحٌ عشيَّةً قال: ذاكَ وأبي الجوعُ فأحلَّ لهمُ الميتةَ على هذهِ الحال۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت فجیع عامری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ ہمارے لئے مردار میں سے کتنا حلال ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ تمہارا کھانا کیا ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ صبح کے وقت بھی دودھ پیتے

ہیں اور شام کو بھی، ابو نعیم کہتے ہیں کہ حدیث کے راوی عقبہ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ ایک پیالہ صبح کے وقت اور ایک پیالہ شام کے وقت تو آپ نے فرمایا کہ میرے باپ کی قسم یہ تو بھوک ہے، پھر آپ نے اس حالت پر ان کے لئے مردار کو حلال قرار دیا۔

غیر اللہ کی قسم پر اشکال اور جواب:-

اس حدیث میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **ذاك و أبی الجوع** کہ میرے باپ کی قسم یہ تو بھوک ہے، یہ غیر اللہ کی قسم کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کی قسم کھانا جائز نہیں ہے، اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں:

(۱)............ یہ اس زمانے کی بات ہوگی جب غیر اللہ کی قسم کھانے کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی۔

(۲)............ قسم کھانا دو طرح سے ہوتا ہے کبھی قسم کھائی جاتی ہے مقسم بہ کے احترام اور اس کی تعظیم کی وجہ سے اور کبھی عربوں کے ہاں محاورۃً قسم کھالی جاتی ہے صرف کلام کی تاکید کے لئے اور اس میں مقسم بہ مقصود نہیں ہوتا چنانچہ بعض عرب شعراء نے اپنے یا اپنی محبوبہ کے دشمن کی قسم کھائی ہے، اس طریقے سے بعض شعراء نے چغل خوروں کے باپ کی قسم کھائی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اس کی تعظیم مقصود نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات صرف کلام کی تاکید کے لئے قسم کھائی جاتی ہے اور مقسم بہ کی تعظیم مقصود نہیں ہوتی غیر اللہ کی قسم کھانا جو ناجائز اور حرام ہے وہ در حقیقت پہلی قسم ہے دوسری قسم کی قسم کھانا حرام نہیں ہے اگرچہ خلاف اولیٰ ہے لیکن آنحضرت ﷺ بعض اوقات بیان جواز کے لئے خلاف اولیٰ کا ارتکاب بھی فرمایا کرتے تھے۔

یہاں پر دو طرح کی روایتیں ہیں، یہاں مشکوٰۃ کی روایت کے لفظ ہیں:

ما یحل لنا من المیتة کہ میتہ کتنا حلال ہے جب کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے: **ما یحل لنا المیتة** کہ کون سی چیز ہمارے لئے میتہ کو حلال کر دیتی ہے یعنی میتہ کھانا کس حالت میں جائز ہے۔ دوسری روایت پر تو کوئی اشکال نہیں کیوں کہ سوال کہ میتہ کس حالت میں جائز ہے اس کے جواب میں آنحضرت ﷺ نے یہی فرمایا کہ تمہاری حالت چونکہ بھوک والی ہے اس لئے تمہارے لئے میتہ حلال ہے یعنی حالت جوع میں میتہ حلال ہے۔ تو جواب سوال پر منطبق ہو رہا ہے لیکن ہمارے پیش نظر روایت پر اشکال وارد ہوتا ہے۔

اشکال...... یہاں سوال اور جواب میں مطابقت نہیں اس لئے کہ سوال یہ نہیں کہ میتہ کب کھانا حلال ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ جب میتہ کھانا حلال ہو جائے تو کتنا کھایا جا سکتا ہے، مقدار کے بارے میں سوال ہے۔ جب کہ جواب میں اس چیز کا کوئی ذکر نہیں، جواب میں آپ نے پوچھا کہ تمہاری حالت کیا ہے تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ بھوک کی حالت ہے اس لئے میتہ کھانا حلال ہے تو سوال مقدار کے بارے میں ہے اور جواب اس حالت کے بارے میں ہے کہ جس حالت میں میتہ کھانا حلال ہوتا ہے تو سوال اور جواب ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے۔

جواب...... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطابقت ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات فرمائی اس کا حاصل یہ ہے کہ بھوک کی حالت میں میتہ کھانا جائز ہے تو میتہ کے حلال ہونے کی علت بھوک ہے اس لئے یہ بھی سمجھ میں آیا کہ اتنی مقدار میں کھایا جاسکتا ہے کہ جس سے بھوک مٹ جائے اس سے زیادہ کھانا جائز نہیں کیوں کہ جب بھوک مٹ گئی تو جواز میتہ کی علت ختم ہوگئی، حلت کی علت بھی باقی نہ رہی اور جب علت نہ رہی تو حلت بھی نہ رہی۔

(۲) ----- وعن أبي واقد الليثي، أنَّ رجلاً قال: يا رسولَ الله! إنَّا نكونُ بأرضٍ فتُصيبُنا بها المخمصَةُ، فمتى يحل لنا الميتةُ؟ قال: مالم تصطبِحوا وتغتبِقوا أو تحتفِئوا بها بقلاً، فشانكم بها معناه: إذا لم تجدوا صَبوحاً أو غَبوقاً ولم تجِدوا بقلَةً تأكلونَها حلَّت لكم الميتةُ۔ (رواه الدارمي)

ترجمہ...... حضرت ابو واقد لیثی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم ایسی زمین میں ہوتے ہیں کہ وہاں ہمیں شدید بھوک لاحق ہوتی ہے تو میتہ ہمارے لئے کب حلال ہوگا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تک تم صبح کے وقت کی خوراک دودھ نہ پاؤ یا شام کے وقت کا دودھ نہ پاؤ یا تم اس زمین میں سبزہ کھانے کے لئے نہ پاؤ تو پھر تم اس میتہ کو لازم پکڑ سکتے ہو۔ راوی نے اس کا معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہا کہ جب تم صبح کا دودھ نہ پاؤ یا شام کا دودھ نہ پاؤ اور تم ایسی چیز سبزی نہ پاؤ کہ تم اس کو کھاسکو تو تمہارے لئے میتہ حلال ہو جائے گا۔

یہاں پر تین چیزوں کا ذکر ہے: کہ تم اصطباح نہ پاؤ یعنی صبح کے وقت پینے کے لئے دودھ نہ پاؤ، کہ اغتباق نہ پاؤ یعنی شام کے وقت کا دودھ نہ پاؤ۔

تیسرے احتفاء کا ذکر کیا ہے احتفاء کے اصل معنی چارہ چرنے کے ہیں یہاں مراد ہے کہ کوئی سبزی یا ترکاری یا کھانے کے قابل پتے وغیرہ نہ پاؤ۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر ان میں سے کوئی چیز بھی تم نہ پاؤ تو تمہارے لئے میتہ کھانا حلال ہو جائے گا، اب یہاں پر دو مسئلے ہیں:

پہلا مسئلہ: میتہ کب حلال ہوتا ہے...... حنفیہ اور اکثر فقہاء کا مذہب ہے کہ حالت

اضطرار اور حالت مخمصہ میں میتہ کھانا حلال ہوتا ہے یعنی ایسی حالت میں کہ نہ کھانے کی صورت میں جان کے جانے کا خطرہ ہو محض بھوک سے میتہ کھانا حلال نہیں ہوتا بلکہ شدید بھوک ہو تو میتہ کھانا حلال ہوتا ہے جب کہ بعض حضرات کے نزدیک محض بھوک کی وجہ سے میتہ کھانا حلال ہو جاتا ہے جب کہ کوئی اور چیز کھانے کے لئے نہ ہو۔(۱)

دوسرا مسئلہ ...... میتہ کتنی مقدار میں حلال ہے(۲)......

جب میتہ کھانا حلال ہو جائے تو کتنا کھایا جا سکتا ہے۔

حنفیہ کا مذہب ...... محض سد رمق کی مقدار کھایا جا سکتا ہے یعنی اتنی مقدار میں کہ جس سے جان بچ جائے چاہے بھوک مٹے یا نہ مٹے سد جوع کی مقدار کھانا درست نہیں۔

مالکیہ کا مذہب ......سد جوع کی مقدار کھانا بھی درست ہے تو گویا یہاں تین حالتیں ہو گئیں۔

ایک یہ کہ اتنا کھایا جائے کہ جس سے جان بچ جائے لیکن بھوک نہ مٹے یہ سب کے نزدیک جائز ہے۔

دوسرا یہ کہ اتنا کھایا جائے کہ جس سے بھوک بھی مٹ جائے لیکن بھوک سے زائد نہ کھایا جائے، اس کے جواز وعدم جواز میں اختلاف ہے۔

تیسرا یہ کہ جتنی بھوک ہے اس سے زائد کھایا جائے یہ سب کے نزدیک ناجائز ہے۔(۳)

حنفیہ اور جمہور کی دلیل ...... قرآن کریم کی آیت ہے:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ۔(۴)

اس آیت میں حالت اضطرار اور حالت مخمصہ میں میتہ کو حلال قرار دیا گیا ہے۔معلوم ہوا کہ میتہ کے حلال ہونے کی علت بھی اضطرار اور مخمصہ ہے یعنی شدید بھوک ہے جب بھوک کی شدت ختم ہو گئی اور زندگی بچنے کا امکان پیدا ہو گیا تو اب اضطرار نہ رہا مخمصہ کی حالت نہ رہی جب حلت میتہ کی علت نہ رہی تو میتہ بھی حلال نہ رہے گا۔

---

(۱) المغنی لابن قدامه کتاب الصید والذبائح، ۱۷۳۹ مسئلة (ومن اضطر الی المیتة، فلا یاکل منها الاما یومن معه الموت) ج۱۳: ص ۳۳۰. (القاهره) ایضاً اوجز المسالك الي موطا امام مالك كتاب الصيد ماجاء فيمن يطظر الى الميتة ج۹/ص ۱۹۵

(۲) تکمله فتح الملهم کتاب الصید و الذبائح مسأله قدر مایباح للمضطر ج۳/ص ۵۰٤ ایضاً بذل المجهود کتاب الاطعمه باب فی من اضطر الی المیة ج۵/ص ۳٦۲

(۳) المغنی لابن قدامه کتاب الصید والذبائح ۱۷۳۹ مسأله (ومن اضطر الی المیتة فلا یاکل منها الاما یومن معه الموت ج۱۳/ص ۳۳۰ القاهره)

(۴) سورۃ المائدۃ پ٦ آیت نمبر ۳ رکوع نمبر۱

سد جوع والوں کی دلیل...... یہ حضرت فجیع عامری رضی اللہ عنہ والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تمہیں کھانا کتنا ملتا ہے انہوں نے کہا کہ دودھ کا ایک پیالہ صبح کو اور ایک پیالہ شام کو تو آپ نے فرمایا کہ یہ تو بھوک کی حالت ہے تو آپ نے ان کے لئے میتہ کو حلال قرار دے دیا۔ یہاں دیکھیں کہ اگر ایک پیالہ شام کو اور ایک پیالہ صبح کو مل جائے تو اس سے سد رمق تو ہو جاتا ہے یعنی اتنی سخت بھوک لاحق نہیں ہوتی کہ مرنے کا خطرہ ہو البتہ فی الجملہ بھوک ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح سد رمق کے لئے میتہ کھانا جائز ہے اسی طرح سد جوع کے لئے بھی جائز ہے یعنی بھوک مٹانے کے لئے بھی جائز ہے۔

جواب...... حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ جو کہا گیا ہے کہ ایک پیالہ صبح کو اور ایک پیالہ شام کو اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر ہر آدمی کو ایک پیالہ صبح کو اور ایک پیالہ شام کو ملتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ پوری قوم اور پورے قبیلے کو ایک پیالہ صبح اور ایک شام کو ملتا ہے ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کو چند گھونٹ ہی آتے ہوں گے اور اس سے سد رمق کی مقدار کھانے کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔

دوسرا جواب...... دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض مالکیہ نے لکھا ہے کہ سد جوع کے لئے کھانے اور مقدار شبع کھانے کا جواز اس صورت میں ہے کہ جب یہ اضطرار اور بھوک ممتد ہو یعنی ایک آدھ دن کا نہ ہو بلکہ طویل عرصہ تک یہ صورت حال چلتی رہے اور طویل عرصے تک جب یہ صورت حال چلتی رہے گی اس میں محض سد رمق کی مقدار کھا کر چند لقمے کھا کر جان نہیں بچائی جاسکتی کیوں کہ جب مسلسل اتنا تھوڑا کھائے گا تو جسم غذائی قلت کا شکار ہو جائے گا اور بڑی بڑی بیماریاں اس پر حملہ آور ہوں گی، تو اس صورت میں موت یقینی یا ظنی ہے، تو اس صورت میں کہ جب مخمصہ یا بھوک کی حالت طویل ہو جائے تو حنفیہ نے اگرچہ تصریح نہیں کی یا کہیں نظر سے نہیں گزری لیکن قواعد کا تقاضا یہی ہے کہ حنفیہ کے ہاں بھی اس صورت میں مقدار شبع کھانا جائز ہو جانا چاہئے کیوں کہ اصل مقصود تو جان بچانا ہے تو اگر چند لقمے کھانے پر اکتفاء کیا تو جان نہیں بچ سکے گی لہٰذا کوئی اختلاف نہیں رہا اور یہ حدیث بھی اس اضطرار یا جوع پر محمول ہے کہ جس کا عرصہ طویل ہو۔

باب الأشربة

نوٹ ...... باب کے متعلق زیادہ تر مسائل کی تفصیل باب کے آخر میں ہے ابتداء میں صرف احادیث کا ترجمہ ہے۔

الفصل الاوّل

(۱)-----عن أنس، قال: كانَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يتنفَّسُ في الشَّرابِ ثلاثاً متفق عليه وزادَ مسلم في رواية ويقولُ: إنَّه أروَى وأبرَ أو أمرَا۔

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ پینے کی چیز میں تین مرتبہ سانس لیتے تھے یہ تو بخاری اور مسلم کی روایت ہے اور مسلم کی روایت میں یہ زائد لفظ بھی آتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ یہ فرماتے تھے کہ تین دفعہ سانس لینا سیرابی کی زیادتی کا باعث بیماری سے زیادہ محفوظ رکھنے والا اور زیادہ ہضم ہونے کا باعث ہے۔

(۲)-----وعن ابنِ عبَّاس، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنِ الشربِ من في السقاءِ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے مشکیزے سے منہ لگا کر پینے سے۔

(۳)-----وعن أبي سعيد الخدري، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اختناث الأسقيَةِ زادَ في رواية: واختِناثُها: أن يُقلَبَ رأسُها ثمَّ يشربَ منه۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا مشکیزوں کا منہ موڑ کر پانی پینے سے اور ایک روایت میں ہے کہ اختناث یہ ہے کہ اس کا منہ موڑا جائے پھر اس سے پیا جائے۔

(٤)-----وعن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنَّه نهى أن يشربَ الرَّجلُ قائماً۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم نے منع فرمایا اس بات سے کہ کوئی آدمی کھڑے ہو کر پانی پیئے۔

(٥)-----وعن أبی هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يشربَنَّ أحدٌ منكم قائماً، فمن نسيَ منكم فليستقي۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی کھڑے ہو کر پانی نہ پیئے اور جو بھول جائے (یعنی بھول کر کھڑا ہو کر پی لے) اسے چاہئے کہ قے کر دے۔

(٦)-----وعن ابنِ عبَّاس، قال: أتيتُ النبی صلى الله عليه وسلم بدَلوٍ من ماءِ زمزمَ، فشرِبَ وهوَ قائمٌ۔ (متفق عليه)

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زمزم کے پانی کا ایک ڈول لے کر آیا تو آپ نے اسے کھڑے کھڑے ہی نوش فرمالیا۔

(٧)-----وعن علی رضی الله عنه: أنَّه صلى الظهرَ ثمَّ قعدَ فی حوائجِ النَّاس فی رَحبةِ الكوفةِ، حتى حضرت صلاةُ العصرِ، ثمَّ أتی بماءٍ، فشربَ وغَسلَ وجهَه ويديه، وذكرَ راسَه ورجلَيه، ثمَّ قامَ فشربَ فَضلَه وهوَ قائمٌ، ثمَّ قال: إنَّ أناساً يكرَهونَ الشربَ قائماً، وإنَّ النبی صلى الله عليه وسلم صنعَ مثلَ ما صنعتُ۔ (رواه البخاری)

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ظہر کی نماز پڑھی پھر کوفے کے رحبہ میں (یعنی مسجد کے قریب میدان میں) لوگوں کی ضرورت کے لئے بیٹھ گئے یہاں تک کہ عصر کی نماز کا وقت آگیا پھر آپ کے پاس پانی لایا گیا تو آپ نے اس میں سے پیا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا اور راوی نے سر اور پاؤں کا بھی ذکر کیا پھر آپ نے وضو کیا پھر کھڑے ہوئے اور کھڑے کھڑے بچا ہوا پانی پی لیا پھر آپ نے فرمایا کہ کچھ لوگ کھڑے ہو کر پانی پینے کو ناپسند کرتے ہیں حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا جیسا کہ میں نے کیا (یعنی کھڑے ہو کر پیا تھا)۔

(٨)-----وعن جابر، أنَّ النبیَ صلى الله عليه وسلم دخلَ على رجل من الأنصار، ومعَه صاحبٌ له، فسلَّمَ فردَّ الرَّجلُ وهوَ يحولُ الماءَ فی حائطٍ،

فقال النبی صلی اللہ علیه وسلم: إن كانَ عندكَ ماءٌ باتَ فی شنَّةٍ وإلّا كرعنا؟ فقال: عندی ماءٌ باتَ فی شن، فانطلقَ إلى العريشِ فسكبَ فی قدَحٍ ماء، ثمَّ حلبَ عليهِ من داجنٍ، فشربَ النبی صلی اللہ علیه وسلم ثمَّ أعادَ فشرِبَ الرَّجلُ الذی جاءَ معَه۔ (رواه البخاری)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار میں سے ایک شخص کے ہاں گئے اس حال میں کہ آپ کے ساتھ آپ کے ساتھی بھی تھے، آپ نے سلام کیا اور اس شخص نے جواب دیا اس حال میں کہ وہ باغ میں پانی کو پلٹ رہا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ے فرمایا اگر تمہارے پاس ایسا پانی ہو جو رات بھر پرانے مشکیزے میں رہا ہو وگرنہ ہم منہ لگا کر پانی پئیں گے تو اس شخص نے کہا کہ میرے پاس ایسا پانی موجود ہے کہ وہ رات بھر پرانے مشکیزے میں رہا ہے تو وہ شخص چھپر کی طرف گیا اور اس نے ایک پیالے کے اندر پانی ڈالا پھر اس پر ایک گھریلو بکری کا دودھ نکالا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پیا پھر اس نے دوبارہ ایسا کیا تو اس شخص نے پیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آیا تھا۔

یہاں پرانے مشکیزے کا ذکر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پرانے مشکیزے کے مسامات عام طور پر کھلے ہوتے ہیں اس لئے اس میں پانی ٹھنڈا جلدی ہو جاتا ہے خاص طور پر رات بھر پرانے مشکیزے کے اندر رہے تو اس سے پانی زیادہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ٹھنڈا پانی پینا چاہتے تھے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اس طرح کا پانی موجود ہو جو رات بھر پرانے مشکیزے میں رہا ہو اور اگر ایسا پانی نہیں ہے تو ہم کرعًا پانی پی لیں گے۔

کرع کا معنی اور اس کا حکم:۔

کرع کا معنی یہ ہوتا ہے کہ پانی کی نہر یا نالہ وغیرہ بہہ رہا ہو یا بڑا تالاب وغیرہ ہے تو اس سے براہ راست منہ لگا کر پانی پی لیا جائے اس کو کرع کہتے ہیں۔ (۱)

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح پانی پینے سے منع فرمایا ہے چنانچہ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے متعلق کچھ حدیثیں ذکر کی تھیں ان میں بھی کچھ حدیثیں ایسی

---

(۱) شرح تاج العروس فصل الکاف من باب العین ج ۵ / ص ۴۹۲

آئی تھیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا لا تکرعوا۔

اس کے علاوہ کچھ اور بھی حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طریقے سے پانی نہیں پینا چاہئے لیکن یہاں پر اگرچہ آنحضرت ﷺ نے اس طرح پانی نہیں پیا اس لئے کہ مشکیزے کا پانی آپ کو مل گیا تھا لیکن آپ نے اس طرح پانی پینے کا ارادہ ضرور ظاہر فرمایا تھا اگر مشکیزے کا پانی نہ ملتا تو بطور کرع کے پانی پیتے۔ اس لئے بظاہر یہ حدیث نہی عن الکرع والی حدیث کے خلاف ہے اس میں کئی طریقے سے تطبیق دی گئی ہے:

(۱)............ مثلاً بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی چھوٹا تالاب وغیرہ ہو تو اس میں کرعا پانی پینا مکروہ ہے کیوں کہ اس میں لعاب شامل ہو جائے گا تو دوسرے لوگوں کو وہ پانی استعمال کرنے میں گھن آئے گی لیکن اگر بڑا تالاب ہو یا بہتا ہوا پانی ہو تو اس میں چونکہ یہ وجہ نہیں پائی جاتی اس لئے اس میں کرعاً پینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲)............ کرعاً پانی پینے سے منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس طریقے سے منہ لگا کر پانی پیا جائے گا خاص طور پر زیادہ تعداد میں لوگ منہ لگا کر پانی پئیں گے تو باقی ماندہ پانی خراب ہو جائے گا خراب ہونے سے مراد ہے کہ کسی قدر لعاب زیادہ ہو جائے گا دوسرے لوگ نہیں پی سکیں گے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ علت نہیں پائی جاتی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لعاب مبارک میں کسی کو گھن نہیں آتی بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا لعاب تو دوسروں کے لئے باعث برکت تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پینے پر دوسروں کے پینے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

(۳)............ تیسری تطبیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا کرعاً پانی پینے کا ارادہ ظاہر کرنا بیان جواز پر محمول ہے۔

(۴)............ چوتھی وجہ: ایک وجہ اور ذہن میں آتی ہے اگرچہ کہیں دیکھی نہیں لیکن بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر شاید وہی وجہ ہو۔ وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ کرع سے نہی فرمائی ہے لیکن نہی تحریمی نہیں ہے بلکہ خلاف ادب ہونے کی وجہ سے ہے۔

خلاف ادب ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسروں کو گھن آئے گی وہ وجہ تو یہاں پر نہیں پائی جاتی۔

دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ دیکھنے میں بھی اچھا نہیں لگتا اس لئے کہ اس طرح سے تو جانور پانی پیتے ہیں، سلیقے کے خلاف ہے اور اس طرح کے آداب جن میں دوسروں کو تنگی کا خطرہ نہیں ہوتا بس یہ ہوتا ہے کہ سلیقے کے خلاف ہے ان میں معمولی اعذار کی وجہ سے گنجائش پیدا ہو جاتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا بھی یہی طریقہ تھا کہ بعض اوقات معمولی اعذار کی وجہ سے ایسے آداب کو چھوڑ دیا کرتے تھے یہاں پر بھی ایک عذر موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ٹھنڈا پانی پینا چاہتے تھے اور ٹھنڈے پانی کی ایک اہمیت ہے اگر پانی پورے طور پر ٹھنڈا نہ ہو تو جتنا زیادہ پی لیا جائے طبیعت کو وہ سیری

نہیں ہوتی جو ٹھنڈا پانی پینے سے ہوتی ہے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو ایسا پانی منگوایا جو پرانے مشکیزے میں رات بھر رہا ہو لیکن اگر ایسا پانی نہ ملتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی بہتے ہوئے پانی میں سے پینا پڑتا یہ پانی بظاہر اس معیار کا ٹھنڈا نہیں تھا جتنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے لیکن پھر بھی گزارا ہو سکتا تھا لیکن اگر چلو میں بھر کر پیتے تو اس کی ٹھنڈک اور کم ہو جاتی بلکہ گرمی کے موسم میں اگر ایک برتن سے دوسرے برتن میں ڈالیں تو اس سے بھی اس کی ٹھنڈک کم ہو جاتی ہے اور یہاں تو ہاتھ کی اپنی گرمی بھی ہوگی۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جس طرح کا ٹھنڈا پانی پینے کا ارادہ فرما رہے تھے اس میں کافی کمی واقع ہو سکتی تھی، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پانی کی ٹھنڈک کو جو تھوڑی بہت ہے برقرار رکھنے کے لئے براہ راست منہ لگا کر پانی پینے کا ارادہ ظاہر فرمایا، واللہ اعلم۔

(۹)-----وعن أم سلمةَ، أنَّ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قال: الذى يشربُ فى آنيَةِ الفضَّةِ إنَّما يُجَر جرُ فى بطنِه نارَ جهنَّمَ متفق عليه وفى رواية لمسلمٍ: إنَّ الذى ياكُلُ ويشربُ فى آنيَةِ الفضَّةِ والذَّهب۔

ترجمہ ...... حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چاندی کے برتن میں پانی پیتا ہے وہ اپنے پیٹ میں دوزخ کی آگ انڈیلتا ہے اور مسلم کی ایک روایت میں سونے اور چاندی دونوں کے برتن کا ذکر ہے۔

(۱۰)-----وعن حذيفةَ، قال: سمِعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولُ: لا تلبَسوا الحريرَ ولا الدِّيباجَ، ولا تشرَبوا فى آنيةِ الذَّهب والفضَّةِ، ولا تأكلوا فى صِحافِها، فإنَّها لهم فى الدنيا وهيَ لكم فى الآخرةِ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ ریشم اور دیباج کا کپڑا نہ پہنو اور سونے اور چاندی کے برتنوں میں نہ پیو اور ان کی پیالیوں میں کھاؤ بھی نہیں اس لئے کہ یہ سونا اور چاندی دنیا میں کافروں کے لئے ہیں اور تمہارے لئے آخرت میں۔

(۱۱)-----وعن أنس، قال: حُلبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاةٌ داجنٌ، وشِيبَ لبنُها بماءٍ منَ البئرِ التى فى دارِ أنسٍ، فأعطِيَ رسول الله صلى الله عليه وسلم القدَحَ، فشربَ وعلى يسارِه أبوبكرٍ، وعن يمينِه أعرابىٌّ، فقال عمَرُ: أعطِ أبابكرٍ يا رسول الله! فأعطى الأعرابىَّ الذى عن يمينِه، ثمَّ قال:

الأيمنُ فالأ يمنُ وفي رواية: الأيمنونَ الأيمَنونَ، ألاَ فيَمِّنوا۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک گھریلو بکری کا دودھ نکالا گیا اور اس دودھ کو اس کنویں کے پانی کے ساتھ ملایا گیا جو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے گھر میں تھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ پیالہ دیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پیا اس وقت آپ کی بائیں جانب حضرت ابو بکر اور دائیں جانب ایک بدو تھا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہ بچا ہوا ابو بکر کو دے دیجئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اعرابی کو دے دیا جو آپ کی دائیں جانب تھا پھر آپ نے فرمایا: **الایمن فالایمن** یعنی **یقدم الایمن فالایمن** کہ دائیں جانب والے کو مقدم کیا جائے گا پھر اس سے دائیں جانب والے کو۔

چنانچہ یہی مسئلہ ہے کہ کوئی چیز اگر تقسیم کرنی ہو اور استحقاق کی کوئی اور وجہ کسی کے اندر نہ پائی جاتی ہو تو اس کی تقسیم کا آغاز دائیں طرف سے کرنا چاہئے۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنا اہتمام فرمایا کہ حضرت ابو بکر آپ کی بائیں جانب تھے اور دائیں جانب ایک بدو تھا لیکن آپ نے دائیں جانب کی رعایت رکھنے کے لئے فضیلت کو نظر انداز کر دیا اور بچا ہوا پیالہ اس اعرابی کو دے دیا۔

(۱۲) ---- وعن سهل بن سعد، قال: اتىَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم بقدحٍ، فشربَ منه وعن يمينِه غلامٌ أصغرُ القومِ، والأشياخ عن يسارِه فقال: يا غلام! أتأذَنُ أن أعطيَه الأشياخ؟ فقال: ماكنتُ لأوثِر بفضلٍ منكَ أحداً يا رسول الله! فأعطاهُ إيَّاهُ۔ (متفق عليه)

وحديث أبي قتادةَ سنذكر في باب المعجزات إن شاء اللهُ تعالى۔

ترجمہ ...... حضرت سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک پیالہ لایا گیا تو آپ نے اس میں سے پیا اس حال میں کہ آپ کی دائیں جانب ایک لڑکا تھا جو کہ ان لوگوں میں سے سب سے چھوٹا تھا اور بڑی عمر کے لوگ آپ کی بائیں جانب تھے تو آپ نے فرمایا کہ اے لڑکے کیا تو اجازت دیتا ہے کہ میں یہ بچا ہوا بڑی عمر کے لوگوں کو دے دوں تو اس نے کہا میں ایسا نہیں ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بچے ہوئے کے بارے میں کسی اور کو ترجیح دوں یا رسول اللہ۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بچا ہوا اسے دے دیا۔

89

جس لڑکے کا ذکر ہے اس سے مراد حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔[1] اس وقت نوعمر تھے اور آپ ﷺ کی دائیں جانب بیٹھے تھے اور بائیں جانب حضرت ابو بکر اور دوسرے بڑی عمر کے حضرات موجود تھے، ترتیب کے لحاظ سے تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا حق مقدم تھا لیکن حضرت ابو بکر وغیرہ یا دوسرے حضرات کے بڑی عمر کے ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ ان کے احترام میں یہ اپنے حق سے دستبردار ہو جائیں چنانچہ آنحضرت ﷺ نے حضرت ابن عباس کو یہی مشورہ دیا کہ حق تمہارا بنتا ہے لیکن بڑوں کے احترام میں اپنا حق چھوڑ دو تو حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ اگر تو بات محض پینے کی چیز کی ہوتی پانی یا دودھ تو میں سو مرتبہ ان کے احترام میں دستبردار ہو جاتا لیکن معاملہ یہاں محض پینے کی چیز کا نہیں ہے بلکہ آپ کی برکت کا معاملہ ہے، یہ آپ کے منہ سے لگی ہوئی چیز ہے اور آپ کی بچی ہوئی چیز ہے اس طرح کی برکت میں ایثار نہیں کر سکتا۔

(۱۳)-----عن ابن عمر، قال: كنَّا نأكُلُ على عهدِ رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحنُ نمشي ونشربُ ونحنُ قِيامٌ۔ (رواه الترمذی وابن ماجه والدارمي وقال الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريب)

ترجمہ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس حال میں کھایا کرتے تھے کہ ہم چل رہے ہوتے تھے اور ہم اس حال میں پی لیا کرتے تھے کہ ہم کھڑے ہوتے تھے۔

(۱٤)-----وعن عمرو بن شعيب، عن أبيهِ، عن جدِّه، قال: رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يشربُ قائمًا وقاعداً۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ...... حضرت عمرو بن شعیب سے روایت ہے وہ اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہو کر پیتے ہوئے بھی دیکھا اور بیٹھ کر بھی۔

(۱۵)-----وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتنفَّسَ في الإناءِ، أويُنفخَ فيهِ۔ (رواه أبو داؤد وابن ماجه)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ برتن کے اندر سانس لیا جائے یا اس میں پھونک ماری جائے۔

(۱٦)-----وعن قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تشربوا

---

(۱) اوجز المسالک الی موطا امام مالک، السنۃ فی الشراب وتناولہ عن الیمین ج ۱۴/ ص ۲۷۷

واحِدا کشربِ البعیرِ، ولکنِ اشرَبوا مثنی وثُلاثَ، وسموا إذا أنتم شرِبتم، واحمدوا إذا أنتم رفعتُم۔ (رواہ الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ایک سانس میں مت پیو جیسا کہ اونٹ پیتا ہے بلکہ دو یا تین مرتبہ پیو اور جب تم پینے لگو تو اللہ کا نام لے لو اور جب تم پی کر فارغ ہو جاؤ تو اللہ کی حمد کرو۔

(۱۷)----وعن أبی سعید الخدری، أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم نھی عنِ النَّفخِ فی الشرابِ فقال رجلٌ: القَذاۃَ أراھا فی الإناءِ قال: أھرِقھا قال: فإنی لا أروی من نفَسٍ واحدٍ قال: فأبِنِ القدَحَ عن فِیكَ، ثُمَّ تنفَّس۔ (رواہ الترمذی والدرمی)

ترجمہ ...... حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا تو ایک آدمی نے کہا کہ بعض اوقات میں برتن میں تنکا دیکھتا ہوں (یعنی پانی وغیرہ میں تنکا ہوتا ہے اس کو ہٹانے کے لئے پھونک مارنی پڑتی ہے) تو آپ نے فرمایا اس کو بہادو (یعنی تھوڑا سا پانی انڈیل دو تو جو تنکا اوپر تیر رہا ہے وہ بھی گر جائے گا) اس نے کہا میں ایک سانس میں سیر اب نہیں ہوتا (اس لئے مجھے سانس لینا پڑتا ہے) تو آپ نے فرمایا کہ برتن کو منہ سے الگ کر لیا کرو پھر سانس لیا کرو۔

(۱۸)----وعن قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الشُّربِ من ثُلمةِ القدَحِ، وأن یُنفخَ فی الشرابِ۔ (رواہ أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے پیالے کی ٹوٹی ہوئی جگہ سے پینے سے منع فرمایا اور پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے۔

پھونک مارنے کا مسئلہ بعد میں عرض کرتے ہیں یہاں آپ نے پیالہ کی ٹوٹی ہوئی جگہ سے منہ لگا کر پینے سے منع فرمایا ہے۔

برتن کی ٹوٹی ہوئی جگہ سے منہ لگا کر پینے کی ممانعت کی وجوہ:-

اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

(۱)..........ایک تو یہ کہ جہاں سے پیالہ ٹوٹا ہوا ہے وہاں سے اگر پئیں گے تو خطرہ ہے کہ وہاں پر ہونٹ پوری

طرح نہ لگیں اور اس ٹوٹی ہوئی جگہ سے پانی وغیرہ گر کر کپڑوں پر آجائے اور کپڑے وغیرہ خراب ہو جائیں۔[1]

(۲)......... اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جہاں سے پیالہ ٹوٹا ہوا ہے وہاں عام طور میل کچیل یا بیماری کے اجزاء جن کو جراثیم کہتے ہیں وہ جمع ہو سکتے ہیں اور ان کے وہاں جمع ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے لہٰذا وہاں سے پینا نظافت کے بھی خلاف ہے اور اس میں بیماری کا بھی احتمال ہے۔[2]

(۱۹)-----وعن كبشةَ، قالت: دخلَ عليَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فشربَ من فِي قِربةٍ معلَّقةٍ قائماً، فقمتُ إلى فِيها فقطعتُه۔ (رواه الترمذی وابن ماجه وقال الترمذی: هذا حديثٌ حسنٌ غريبٌ صحيح)

ترجمہ...... حضرت کبشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے ہاں تشریف لائے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لٹکے ہوئے مشکیزے کے منہ سے کھڑے ہو کر پانی پیا تو میں اس مشکیزے کے منہ کی طرف اٹھی اور اسے کاٹ لیا۔

(جہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیا تھا وہاں سے مشکیزے کا منہ کاٹ لیا۔)

مشکیزے کا منہ کاٹنے کی وجوہ:-

اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

(۱)......... ایک تو یہ کہ جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک لگ گئے اب اس جگہ کسی اور کے ہونٹ نہیں لگنے چاہئے اس میں اس چیز کا ابتذال اور بے ادبی ہے اس لئے کاٹ کر رکھ لیا۔

(۲)......... برکت کے لئے کاٹ کر رکھ لیا کہ اس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک لگے ہوئے ہیں آپ کا لعاب مبارک بھی لگا ہوا ہے اس لئے برکت پیدا ہو گئی ہے، مشکیزہ تو ضائع بھی ہو سکتا ہے، گم بھی ہو سکتا ہے، پھٹنے کے بعد پھینکنا بھی پڑتا ہے لیکن یہ ٹکڑا برکت کے طور پر میرے پاس محفوظ رہے گا۔

(۲۰)----- وعن الزهری، عن عروةَ، عن عائشةَ، قالت: كانَ أحبَّ الشَّرابِ إلى رسولِ الله صلى الله عليه وسلم الحلوُ البارِدُ۔ (رواه الترمذی، وقال: والصحيحُ ماروىَ عن الزهری، عن النبی صلى الله عليه وسلم مرسلاً)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پینے کی چیزوں میں سے سب سے زیادہ پسند میٹھی اور ٹھنڈی چیزیں تھیں۔

---

(۱) بذل المجھود کتاب الاشربہ باب فی الشرب من ثلمۃ القدح ج۵/ص۳۴۱...... (۲) ایضاً

(۲۱)----وعن ابنِ عبَّاس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أكلَ أحدُكم طعامًا فليقُل: اللهُمَّ بارِك لنافيهِ وأطعِمنا خيراً منه وإذا سُقىَ لبنا فليقُل: اللهُمَّ بارِك لنا فيهِ، وزِدنا منه، فإنَّه ليسَ شئٌ يُجزى منَ الطعامِ والشرابِ إلّا اللبنُ۔ (رواه الترمذى وأبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص کھائے تو یوں کہے:

اللّٰهم بارك لنا فيه أطعمنا خيرا منه۔

کہ اے اللہ ہمیں اس میں برکت عطا فرمایئے اور ہمیں اس سے بہتر کھانے کے لئے عطا فرمایئے اور جب دودھ پیئے تو یوں کہے:

اللّٰهم بارك لنا فيه وزدنا منه۔

اے اللہ! ہمیں اس میں برکت عطا فرمایئے اور اس میں اضافہ عطا فرمایئے اس لئے کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے کہ جو کھانے اور پینے کے قائم مقام ہو سوائے دودھ کے۔

چونکہ دودھ کی افادیت بہت زیادہ ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا نہیں فرمائی کہ اس سے بہتر عطا فرمایئے کیوں کہ اس سے بہتر کوئی نہیں بلکہ یہ دعا فرمائی: ''زدنا منہ''۔

(۲۲)----وعن عائشةَ، قالت: كانَ النبى صلى الله عليه وسلم يُستعذَبُ له الماءُ منَ السقيا قيلَ: هىَ عينٌ بينَها وبينَ المدينةِ يومان۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے سقیا چشمہ سے میٹھا پانی لایا جاتا تھا، کہا گیا ہے کہ یہ ایسا چشمہ تھا کہ اس کے درمیان اور مدینہ کے درمیان دو دن کی مسافت تھی۔

ٹھنڈے اور اچھے پانی کی اہمیت:-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام طور پر کھانے پینے میں معمول یہ تھا کہ کسی چیز کا تکلف اور اہتمام نہیں فرماتے تھے بلکہ کیف ما اتفق جو ملا اگر پسند آگیا تو اسے کھالیا اگر پسند نہ آیا تو نہیں کھایا۔ باقی اس میں کوئی عیب بیان کرنا یہ آپ کا معمول نہیں تھا اور کسی خاص قسم کے کھانے کے لئے کوئی خاص تکلف اور اہتمام کرنا کہ فلاں چیز ہی ملنی چاہئے یا مہیا ہونی چاہئے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ نہیں تھی البتہ پانی کے

بارے میں آپ کی عادت اور معمول ذرا مختلف تھا کہ پانی کے بارے میں آپ نے خصوصی اہتمام فرمایا مدینہ منورہ کے اندر بھی پانی کے کچھ کنویں موجود تھے لیکن مدینہ منورہ سے تقریباً دو دن کی مسافت پر ایک چشمہ تھا جس کا نام سقیا تھا اس کا پانی ٹھنڈا اور زیادہ بہتر تھا اور نمکیات بھی اس میں کم تھے اس لئے آپ پینے کے لئے پانی وہاں سے منگوا لیتے، اس سے اچھے پانی کی اہمیت سمجھ آتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باقی اشیاء میں تو کوئی خاص اہتمام نہیں فرمایا لیکن پانی کے بارے میں آپ نے اہتمام فرمایا۔

(۲۳)-----عن ابنِ عمَرَ، أنَّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَن شربَ فی إناءِ ذهبٍ أو فضَّةٍ، أوإناءٍ فیهِ شیٌ من ذلكَ فأنما یُجَر جرُفی بطنِه نـارَ جنهم۔ (رواہ الدار قطنی)

ترجمہ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو آدمی سونے یا چاندی کے برتن میں پیئے یا ایسے برتن میں پیئے جس میں سونے یا چاندی میں سے کوئی چیز لگی ہوئی ہو وہ اپنے پیٹ کے اندر جہنم کی آگ ڈال رہا ہے۔

اس باب کی حدیث کے ترجمہ کے بعد چند مسائل ذکر کئے جاتے ہیں:

برتن وغیرہ میں سانس لینا:-

سب سے پہلی حدیث میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پینے کی چیز میں تین مرتبہ سانس لیتے تھے جب کہ دوسری حدیث میں خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنفس فی الاناء یا نفخ فی الاناء سے منع فرمایا یعنی برتن کے اندر سانس لینے سے یا پھونک مارنے سے منع فرمایا مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: **نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتنفس فی الاناء أو ینفخ فیه۔**

تو بظاہر دونوں حدیثوں میں تعارض ہے بعض حضرات نے اس تعارض کو دور کرنے کے لئے لمبی چوڑی تقریریں کی ہیں لیکن آسان سی بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو منع فرمایا ہے وہ برتن کے اندر سانس لینے سے فرمایا ہے۔ برتن کے اندر سانس لینے کا مطلب یہ ہے کہ پینا تو بند کر دے لیکن برتن کو منہ سے الگ نہ کرے اور اسی حالت میں سانس لے لے، یہ تو پسندیدہ نہیں ہے لیکن خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جو معمول تھا وہ تنفس فی الاناء کا نہیں ہے بلکہ تنفس فی الشراب کا ہے یعنی پینے کے دوران سانس

لیتے تھے برتن منہ سے ہٹا کر۔ لہٰذا یہ حدیث اس کے خلاف نہیں ہے۔[1] اور اس کی مزید تائید حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہوتی ہے جو الفصل الثانی میں موجود ہے۔[2]

آنحضرت ﷺ نے جب منع فرمایا کہ برتن کے اندر پھونک نہ ماری جائے تو ایک شخص نے کہا کہ میں ایک سانس سے سیراب نہیں ہوتا یعنی مجھے پینے کے دوران سانس لینا پڑتا ہے اور جب سانس لوں گا تو برتن میں منہ کی ہوا جائے گی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سانس لینے کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ برتن کو منہ کے ساتھ رکھتے ہوئے سانس لیا جائے بلکہ طریقہ یہ ہے کہ **فابن القدح عن فيك ثم تنفس** ۔کہ پیالہ کو منہ سے الگ کرو پھر سانس لو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ بھی یہی تھی کہ آپ تین سانس میں پیتے تھے اور آپ نے اپنی قولی حدیث کے ذریعے بھی اسی کا حکم دیا ہے اور اس کے فوائد بیان فرمائے ہیں چنانچہ حضرت انس کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے تین فوائد بیان فرمائے ہیں:

(۱)......... پہلا یہ کہ تین سانس میں پینے سے پیاس زیادہ بجھتی ہے چنانچہ تجربہ ہے کہ اگر ایک گلاس ایک ہی سانس میں پی لیا جائے تو اس سے اتنی پیاس نہیں بجھتی جتنی اس صورت میں بجھتی ہے جب کہ پانی تو اتنا ہی پیا جائے لیکن تھوڑا تھوڑا کر کے درمیان میں سانس لے کر پیا جائے۔

(۲)......... دوسرا فائدہ بیماری سے حفاظت ہے اس لئے کہ یکدم پانی غٹ غٹ کر کے چڑھا جائیں تو اس میں اچھو وغیرہ لگنے کا خطرہ بھی ہے اور بیماری بھی لگ سکتی ہے۔

(۳)......... تیسرا فائدہ یہ ہے کہ زیادہ ہضم کا ذریعہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یکدم اگر معدے کے اندر ڈالا جائے تو بعض اوقات معدے پر بوجھ بن جاتا ہے اور ہضم نہیں ہوتا جب کہ تھوڑا تھوڑا ڈالا جائے تو معدہ بآسانی قبول کر لیتا ہے اور دوسرا یہ کہ اگر درمیان میں سانس نہ لیا جائے تو چونکہ اس سے پیاس جلدی نہیں بجھتی اس لئے پیاس بجھانے کی خاطر آدمی پانی زیادہ پی جاتا ہے اور بعض اوقات معدے کے تحمل سے زیادہ پی جاتا ہے اور اس سے بدہضمی کا خطرہ ہے۔ لیکن اگر سانس لے کر پیئے گا تو چونکہ اس سے پیاس بآسانی بجھ جاتی ہے اس لئے اتنا ہی پیئے گا جتنا معدے کے اندر تحمل ہو گا اس سے زیادہ نہیں پیئے گا بدہضمی کا بھی خطرہ نہیں ہے۔

حضور ﷺ کتنے سانسوں میں پانی پیتے تھے:-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کتنے سانسوں میں پیتے تھے اس میں روایات کے اندر کچھ تعارض ہے اس

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح باب الاشربہ الفصل الاول ج ۸/ ص ۲۱۵

(۲) مشکاۃ المصابیح کتاب الاطعمہ باب الاشربہ الفصل الثانی ج ۲/ ص ۳۷۱

حدیث میں یہ آیا ہے: **یتنفس فی الشراب ثلاثا** کہ آنحضرت ﷺ پینے کی چیز میں تین مرتبہ سانس لیتے تھے جب کہ بعض احادیث میں آتا ہے **مرتین أو ثلاثا** کہ دو مرتبہ سانس لیتے تھے یا تین مرتبہ۔

حل تعارض......

(۱)......... بعض نے ان احادیث میں تطبیق یوں دی ہے کہ جن میں آتا ہے کہ تین مرتبہ سانس لیتے تھے اس سے مراد یہ ہے کہ پانی کو کل تین حصوں میں پیتے تھے پہلے تھوڑا سا پی لیا پھر الگ کر لیا پھر تھوڑا سا پیا اور برتن الگ کر لیا اور جن حدیثوں میں دو مرتبہ کا ذکر آتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ پینے کے دوران سانس لیتے تھے جب پانی تین حصوں میں پیا جائے گا ظاہر ہے کہ پینے کے درمیان دو سانس آئیں گے، اس کا تیسرا سانس وہ لینا ہی ہے اس لئے کہ وہ تو شرب کے خاتمے کے لئے ہے وگرنہ تو قیامت تک پیتا رہے گا۔ اس لئے بعض راویوں نے اس کو ذکر نہیں کیا لہٰذا دونوں قسموں کے اندر کچھ تعارض نہیں ہے۔[1]

(۲)......... لیکن صحیح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضور ﷺ کے معمول مختلف تھے عموماً آپ تین حصوں میں پیتے تھے لیکن دو حصوں میں بھی پی لیا کرتے تھے۔ اس کی تائید حضور ﷺ کی قولی حدیث سے ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث الفصل الثانی میں موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: **لا تشربوا واحد اکشرب البعیر ولکن اشربوا مثنی وثلث** ۔کہ ایک دفعہ میں نہ پیو بلکہ دو اور تین مرتبہ میں پیو۔ اس حدیث کا بظاہر مطلب یہی بنتا ہے کہ ایک دفعہ پینا خلافِ ادب ہے لیکن دو مرتبہ پینا بھی درست ہے اور تین مرتبہ پینا بھی درست ہے۔ آپ نے دو مرتبہ کا ذکر بھی کیا ہے اور تین مرتبہ کا ذکر بھی کیا ہے لہٰذا آنحضرت ﷺ کے فعل کے بارے میں جو حدیثیں ہیں ان میں بھی یہی کہا جائے گا کہ آپ بھی کبھی دو مرتبہ میں پیتے تھے اور کبھی تین مرتبہ میں۔

تین سانسوں میں پینے کا حکم ...... تین سانسوں میں پینا آداب میں سے ہے اور سب سے بہتر طریقہ وہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے فوائد بیان فرمائے ہیں۔

دو سانسوں میں پینے کا حکم ...... دو سانسوں میں پینے کا حکم یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور خلاف اولیٰ اور خلاف ادب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ نہی ایک مرتبہ پینے سے ہے چونکہ ایک سانس میں یک دم پانی کے پیٹ میں جانے سے نقصان کا خطرہ بھی ہے اور یہ جانوروں کا طریقہ بھی ہے اس لئے آپ نے فرمایا: **لا تشربوا واحد اکشرب البعیر**۔

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح باب الاشربہ الفصل الاول ج ۸/ص ۲۱۶، ایضا اوجز المسالک الی موطا امام مالک النفخ فی الشراب ج ۱۴/ص ۲۶۹، ایضا فتح الباری کتاب الاشربہ باب النہی عن التنفس فی الاناء وباب الشرب بنفسین او ثلاثہ ج ۱۰/ص ۶۷، ۷۷

کہ اونٹ کی طرح ایک دفعہ پانی غٹ غٹ نہ چڑھاؤ اور یہ بات دو مرتبہ پینے میں نہیں پائی جاتی لہٰذا دو مرتبہ پینا بغیر کراہت کے جائز ہے۔

ایک مرتبہ پینے کا حکم ...... البتہ ایک مرتبہ پینا فی نفسہ مباح ہے لیکن خلاف اولیٰ اور خلاف ادب ہے، ایک تو اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تین مرتبہ پینے کے فوائد بیان فرمائے ہیں وہ اس میں حاصل نہیں ہوتے دو دو دفعہ پینے میں کسی قدر حاصل ہو جاتے ہیں اور تین دفعہ پینے میں پورے طور پر حاصل ہو جاتے ہیں اور دوسرا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اونٹ کی طرح پینا قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ نہی تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے اس لئے کہ اس نہی کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ دنیوی فائدے سے محروم ہو جائے گا اور دوسرا یہ کہ تہذیب کے خلاف ہے اور ان دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ نہی تحریمی نہ ہو بلکہ تنزیہی ہو۔

تین سے زیادہ مرتبہ میں پینے کا حکم ...... تین سے زیادہ مرتبہ مثلاً چار سانسوں، پانچ سانسوں میں پینے کا حکم بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز ہے واللہ اعلم اور اس میں کسی قسم کی کراہت بھی نہیں ہے بلکہ سنت کا ثواب بظاہر اس میں مل جائے گا کیونکہ جب چار یا پانچ سانسوں میں پیئے گا تو اس میں تین سانس بھی آگئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کا ذکر تو کیا ہے تین سے زائد کی نفی نہیں کی۔

دوسرے یہ کہ حضور ﷺ نے تین سانسوں کا حکم چند فوائد کی وجہ سے دیا ہے اور یہ فوائد جس طرح تین سانسوں میں حاصل ہوتے ہیں اسی طرح تین سانسوں سے زیادہ میں بھی حاصل ہوتے ہیں بلکہ بطریق اولیٰ حاصل ہوتے ہیں، اس لئے تین سے زیادہ سانسوں میں پی لے تو نہ صرف یہ کہ خلاف سنت نہیں بلکہ بظاہر سنت پر عمل کرنے کا ثواب مل جائے گا۔ بعض مشروب ایسے ہوتے ہیں جو زیادہ سانسوں میں پیئے جاتے ہیں کچھ تو گرم چیزیں ہوتی ہیں ان کی تو خیر بات ہی علیحدہ ہے جیسے چائے وغیرہ لیکن دوسرے ٹھنڈے مشروبات بھی جیسے سوڈے کی بوتل وغیرہ یا اس طرح کے کچھ اور مشروبات یہ بھی بظاہر کئی سانسوں میں پیئے جاتے ہیں تو وہ خلاف سنت نہیں ہے اور مزید تائید بعض احادیث سے ہوتی ہے جن کی سند کی تحقیق کا موقع نہیں ملا یہ حدیثیں مجمع الزوائد اور کنز العمال میں ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ پانی کو تھوڑا تھوڑا کر کے چوس چوس کر پیو۔ (۱)

برتن کے اندر پھونک مارنے کا حکم:-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے اندر اور خاص طور پر پینے کی چیز کے اندر پھونک مارنے

(۱) کنز العمال الباب الثانی فی الشراب الفصل الاول فی آداب الشراب ج ۱۵/ ص ۲۹۰

سے منع فرمایا اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

پہلی وجہ ...... کہ برتن کے اندر پھونک مارے گا اور وہ پانی ہو سکتا ہے کسی اور نے بھی پینا ہو اور اس کو پیتے ہوئے گھن آئے کیوں کہ پھونک مارنے سے منہ کا کچھ لعاب بھی چلا جائے گا تو ایسا کام کرنا جس سے دوسرے کو گھن آئے پسندیدہ نہیں ہے، یہ وجہ اس صورت میں پائی جاتی ہے جب کہ اسی برتن میں کسی اور نے بھی پینا ہو۔(۱)

دوسری وجہ ...... وہ یہ کہ اگر خود بھی پینا ہے تب بھی نفاست کے خلاف ہے اس لئے کہ اس میں پھونک مارے گا تو ظاہر ہے کہ کچھ لعاب کے بھی اجزاء جائیں گے اگرچہ لعاب اپنا ہی ہے لیکن تب بھی ایک مرتبہ منہ سے نکال کر دوبارہ منہ میں ڈالنا نفاست کے خلاف ہے اگر تو معتد بہ مقدار میں لعاب ہے اور وہ دوبارہ منہ ڈالتا ہے تو وہ نظافت کے خلاف ہے لیکن اس صورت میں نظافت کے خلاف تو نہیں البتہ نفاست خلاف ضرور ہے۔ پہلی وجہ شدید ہے بنسبت دوسری وجہ کے کیوں کہ دوسری وجہ میں دوسروں کو تکلیف کا خطرہ نہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہاں تک تو نفاست کا معاملہ ہے اسے کسی بھی ضرورت اور عذر کی وجہ سے ترک کیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس قسم کے آداب معمولی عوارض کی وجہ سے چھوڑ دیئے جاتے ہیں جہاں تک پہلی وجہ کا تعلق ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جہاں دوسروں کو گھن آتی ہو یا خطرہ ہو وہاں پر تو کراہت ہوگی لیکن جہاں دوسرے کو گھن آنے کا خطرہ نہ ہو وہاں پر یہ کراہت نہیں ہوگی اس کی ایک صورت تو یہ ہو سکتی ہے کہ پینے کی چیز پینی ہی اس نے ہے کسی اور نے نہیں پینی، تو پہلی وجہ کراہت کی اس میں نہیں پائی جاتی لہٰذا کراہت معمولی رہ جائے گی اسی طرح اگر یقین ہے کہ دوسرا شخص اس کے لعاب یا اس کی پھونک سے گھن محسوس نہیں کرے گا اس صورت میں بھی یہ کراہت نہیں رہے گی خاص طور پر جب یہ اندازہ ہو کہ وہ اس کو اپنے لئے باعث فخر سمجھے گا تو یہ کراہت بالکل ختم ہو جائے گی۔

پانی پر دم کرتے وقت پھونک مارنا:-

اس سے ایک مسئلہ سمجھ میں آگیا وہ یہ کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ عام طور پر پینے کے لئے کچھ پڑھ کر پانی وغیرہ پر دم کیا جاتا ہے یہ ناجائز ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی یا پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا ہے، دم کرنے والا ظاہر ہے اس میں پھونک مارتا ہے اس کا جواب یہ ہو گیا کہ یہ نہی

---

(۱) بذل المجہور کتاب الاشربہ باب فی النفخ فی الشراب ج۵ / ص ۳۴۲، ایضاً اوجز المسالک الی موطا امام مالک النفخ فی الشراب ج ۱۴ / ص ۲۶۳، ایضاً فتح الباری کتاب الاشربہ باب الشرب بنفسین او ثلاثہ ج۱۰ / ص ۷۷

اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا اس کو برا سمجھے یہاں تو وہ برکت کے لئے ایسا کراتا ہے لہٰذا اس میں علت نہیں پائی جاتی اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ کتاب المعجزات میں اس طرح کے واقعات آئیں گے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد واقعات پر پانی میں یا کسی کھانے کی چیز میں اپنا لعاب مبارک ڈالا ظاہر ہے کہ لعاب ڈالنا پھونک مارنے سے بھی اشد ہے لیکن چونکہ آپ کو یقین تھا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم آپ کے لعاب کو بابرکت سمجھتے ہیں بلکہ اس موقع پر اس کی برکت بھی ظاہر ہوئی ہے، صحابہ ہی کا اس میں فائدہ تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں لعاب ڈالنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا۔ ایسی صورت حال کہ جب لعاب ڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے تو پھونک مارنے میں بطریق اولیٰ کوئی حرج نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پھونک مارنا بذاتِ خود ممنوع نہیں بلکہ لعاب کی گھن کی وجہ سے ممنوع ہے۔

مشکیزے کو منہ لگا کر پانی پینا:-

آنحضرت ﷺ نے مشکیزہ کو منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا مثلاً حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی متفق علیہ حدیث ہے: **نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشراب من في السقاء۔**

اسی طرح حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث جو کہ متفق علیہ حدیث ہے یعنی بخاری اور مسلم میں ہے: **نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اختناث الاسقيته۔**

اختناث الاسقیہ کا مطلب یہ ہے کہ مشکیزے کے منہ کو موڑ کر اس سے منہ لگا کر پانی پینا، ایسا عام طور پر اس وقت ہوتا ہے جب کہ مشکیزہ زمین پر رکھا ہوا ہو اس کا منہ اگر سیدھا ہو تو اس سے منہ لگا کر پانی پینا مشکل ہوتا ہے اس لئے پانی پینے کے لئے اس کا منہ اپنی جانب کر لیا جاتا ہے اور منہ اوپر کی طرف کرنے کے لئے تھوڑا موڑنا پڑتا ہے اس کو اختناث الاسقیہ کہا جاتا ہے، اس سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔ حاصل یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشکیزے کو منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا چاہے اس کے منہ کو موڑنا پڑے یا نہ موڑنا پڑے دونوں صورتیں ہیں لیکن بعض احادیث بظاہر اس کے خلاف ہیں ان سے مشکیزے کو منہ لگا کر پانی پینے کا جواز معلوم ہوتا ہے مثلاً حضرت کبشہ کی حدیث الفصل الثانی میں موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لائے اور ان کے گھر میں مشکیزہ لٹکا ہوا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے کھڑے ہو کر منہ لگا کر پیا، یہاں دو باتیں سمجھنے کی ہیں:

پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ احادیث میں مشکیزے کو منہ لگا کر پینے سے منع کیا گیا ہے وہاں نہی کی علت یا حکمت کیا ہے اس کے بعد روایات میں تعارض کو حل کر لیں گے۔

مشکیزے کو منہ لگا کر پینے سے ممانعت کی وجوہ:-

(۱)......... مشکیزے کو منہ لگا کر پینے کی ممانعت کی کئی وجوہ ہیں مثلاً ہو سکتا ہے کہ مشکیزے کے اندر کوئی مضرت رساں چیز موجود ہو مثلاً کوئی زہریلی چیز موجود ہو اگر کسی گلاس یا برتن میں نکال کر پیا جائے تو وہ چیز ہو گی تو نظر آ جائے گی لیکن اگر براہ راست مشکیزے کو منہ لگا کر پیئے گا تو وہ چیز سیدھی منہ میں جائے گی اور ہو سکتا ہے کہ پانی کے بہاؤ کی وجہ سے وہ جلدی سے حلق سے نیچے اتر جائے، اس کی وجہ سے کوئی نقصان ہو بلکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا واقعہ پیش بھی آیا کہ چھوٹا سانپ یا اس طرح کی کوئی چیز اس طرح کسی کے حلق میں چلی گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشکیزے کو منہ لگا کر پینے سے منع فرمایا۔(۱)

(۲)......... ہو سکتا ہے اس مشکیزے سے کسی اور نے بھی پینا ہو تو یہ منہ لگا کر پیئے گا اس کے منہ کا لعاب اس کے منہ کو لگ جائے گا جس کی وجہ سے دوسرے کو گھن آئے گی اور نفرت محسوس ہو گی۔ چنانچہ بعض روایات میں اس وجہ کی بھی تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا: **فان ذالك ينتنه** کہ منہ لگا کر پینے سے لعاب کی وجہ سے مشکیزے کا منہ بدبودار ہو سکتا ہے۔(۲)

(۳)......... ہو سکتا ہے کہ مشکیزہ بڑا ہو اور وہ اوپر لٹکا ہوا ہو اس کو منہ لگا کر پانی پیئے گا تو پانی کے دباؤ کی وجہ سے پانی حلق میں پھنس جائے گا اور اچھو وغیرہ لگ جائے گا یا سانس میں کوئی تکلیف پیدا ہو جائے گی۔(۳)

(۴)......... یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مشکیزے کو منہ لگانے کی صورت میں پانی اس کے ہونٹوں سے قابو نہ کیا جا سکے اور اس کے کپڑوں وغیرہ پر پانی گر جائے اور کپڑے وغیرہ بھیگ جائیں۔(۴)

(۵)......... مشکیزے کا منہ اگر موڑ کر پیتا ہے اس میں اضافی قباحت یہ ہے کہ اس طریقے سے مشکیزے کو بار بار موڑے گا اس کا منہ جلد ٹوٹ جانے کا خطرہ ہے اس سے مشکیزہ ضائع ہو جائے گا۔(۵)

حل تعارض...... اب آیئے حل تعارض کی طرف کہ ایک تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا دوسری طرف مشکیزہ کو منہ لگا کر پانی پیا۔

(۱)......... اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بعض حضرات نے چھوٹے اور بڑے مشکیزے کا فرق بیان کیا ہے کہ بڑے مشکیزے سے منع کیا گیا ہے کیوں کہ اس میں دباؤ کی وجہ سے پانی حلق میں پھنسنے کا زیادہ خطرہ ہے جب کہ چھوٹے مشکیزہ میں اس طرح کا خطرہ نہیں ہے۔(۶)

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح کتاب الاطعمہ باب الاشربہ الفصل الاول ج ۸ / ص ۲۱۶، ایضاً فتح الباری کتاب الاشربہ باب الشرب من فم السقاء ج ۱۰ / ص ۷۴

(۲) ایضاً...... (۳) ایضاً...... (۴) مرقاۃ المفاتیح کتاب الاطعمہ باب الاشربہ الفصل الاول ج ۸ / ص ۲۱۶

(۵) فتح الباری کتاب الاشربہ باب الشرب من فم السقاء ج ۱۰ / ص ۷۵...... (۶) ایضاً

(۲)......... بعض نے جواب دیا ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے ایسا کیا ہے۔[1]

(۳)......... تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اصل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے گھر گئے ہوئے تھے اور وہاں برتن موجود نہیں تھا اور گھر والوں سے یہ کہنا کہ برتن لاؤ اس سے ان کے حرج میں مبتلا ہونے کا خطرہ تھا کیوں کہ اس زمانے میں برتنوں کی فراوانی نہیں ہوتی تھی کہ لازماً گھر کے اندر کوئی برتن موجود ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ برتن موجود ہی نہ ہو یا موجود تو ہو لیکن مصروف ہو، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میزبان کو تنگ کرنے کی بجائے منہ لگا کر پانی پی لیا۔[2] یہ عرض کر چکا ہوں کہ آداب کے معاملہ میں معمولی اعذار کی وجہ سے بھی کافی وسعت ہو جاتی ہے۔

مشکیزے کو منہ لگا کر پینے کا حکم:۔

بعض حضرات کے نزدیک کراہت تحریمی ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نہی فرمائی ہے اور نہی کے اندر اصل یہ ہے کہ کراہت تحریمی ہوتی ہے، باقی جہاں تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خود منہ لگا کر پینے کا تعلق ہے تو اس میں خصوصیت کا احتمال موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو لیکن صحیح یہ ہے کہ مکروہ تحریمی نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے۔

مکروہ تنزیہی کی وجوہ:۔

ایک تو یہ کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ لگا کر پانی پیا اور خصوصیت کا احتمال ذرا بعید ہے اس پر واضح کوئی دلیل موجود نہیں ہے اور احکام کے اندر اصل عدم خصوصیت ہے۔

دوسرے اس وجہ سے کہ یہ نہی دنیوی حرج اور نقصان سے بچانے کے لئے ہے اور ادب کے قبیل سے ہے اور اس طرح کی نہی عام طور پر تحریمی نہیں ہوتی بلکہ تنزیہی ہوتی ہے لہٰذا یہ بھی تنزیہی ہے۔

فائدہ...... البتہ اتنی بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اس نہی تنزیہی کی پانچ وجوہات ذکر کی ہیں تو جہاں پر ان میں سے زیادہ وجوہ پائی جاتی ہیں وہاں نہی تنزیہی ہونے کے باوجود نسبتاً اشد ہو گی اور جتنی وجوہ کم ہوتی چلی جائیں گی اتنی ہی نہی کے اندر مزید تخفیف ہوتی چلی جائے گی مثلاً ہو سکتا ہے مشکیزہ چھوٹا ہو تو اچھو وغیرہ لگنے کا خطرہ نہیں ہے، اسی طرح ہو سکتا ہے کوئی شخص ایسا ہو کہ اس کے لعاب کی وجہ سے کسی دوسرے

---

(۱) فتح الباری کتاب الاشربہ باب الشرب من فم السقیا ج ۱۰/ ص ۷۵..... (۲) ایضاً

کو نفرت محسوس ہونے کا خطرہ کم ہو یا نہ ہو تو ایک وجہ اور کم ہو گئی۔ تو مختلف حالات کی وجہ سے ان پانچ وجوہ میں کمی بھی ہو سکتی ہے اور زیادتی بھی ہو سکتی ہے، اصل کے اعتبار سے تو نہی تنزیہی ہے لیکن جتنی وجوہ زیادہ ہوتی چلی جائیں گی نہی اتنی ہی اشد ہوتی چلی جائے گی۔

ہر چیز کے استعمال میں احتیاط کی تعلیم:۔

اختناث الاسقیہ والی حدیث سے ایک بات اور معلوم ہوتی ہے وہ یہ کہ کسی چیز کو استعمال کرنے میں احتیاط برتنی چاہئے یہ بھی شرعی آداب میں سے ہے، ایسے بے ڈھنگے انداز سے کسی چیز کو استعمال نہیں کرنا چاہئے جس سے وہ چیز جلدی خراب ہو جائے، بے احتیاطی سے چیز کو استعمال نہیں کرنا چاہئے بلکہ ہر چیز اگرچہ وہ اپنی ہی ہو ایسے انداز اور احتیاط سے استعمال کرنا چاہئے کہ وہ جلد خراب نہ ہو اور اگر کسی اور کی ہے تو اس میں مزید احتیاط کی ضرورت ہے۔

اختناث الاسقیہ والی حدیث سے ایک بات یہ بھی سمجھ میں آئی پیچھے مسئلہ گزرا ہے کہ برتن کے اندر پھونک مارنے سے ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ جب پھونک مارے گا تو لعاب کے اجزاء اس میں غیر محسوس طریقے سے چلے جائیں گے اگرچہ بہت معمولی ہوں، لیکن بعض لوگوں کی طبیعت پر اس سے بھی گرانی ہوتی ہے اور یہاں پر بھی ایک وجہ یہ ہے کہ مشکیزے کو اگر لعاب لگ گیا تو دوسرے کو نفرت آئے گی۔ اس سے ایک تو یہ معلوم ہوا کہ ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جس سے دوسرے کو دیکھ کر اس کی طبیعت پر گرانی گزرے۔

کسی کے جھوٹے کو پینے کی طبیعت نہ چاہے تو یہ خلاف سنت نہیں:۔

دوسرا یہ کہ بعض کی طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں کہ وہ دوسرے کا جھوٹا اور بچا ہوا آسانی سے کھا پی لیتے ہیں لیکن بعض کی طبائع ایسی بھی ہوتی ہیں کہ جن کے لئے کسی کا جھوٹا اور بچا ہوا پینا مشکل ہوتا ہے، تو بعض لوگ اس مزاج کو برا اور ناپسندیدہ سمجھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں: **سور المؤمن شفاء** کہ مؤمن کے جھوٹے میں تو شفاء ہوتی ہے۔(۱) لہٰذا ہر ایک کو چاہئے کہ وہ دوسرے کا جھوٹا پیئے اور جو نہ پی سکتا ہو اس کے بارے میں سمجھتے ہیں کہ یہ خلاف سنت کام کر رہا ہے لیکن اس طرح کے احکام سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اگر کسی کی طبیعت ایسی ہو کہ اس کو کسی کی زبان یا لعاب لگنے کی وجہ سے یا کسی کا سانس لینا طبیعت پر بوجھ محسوس ہوتا ہے تو شریعت نے خود اس مزاج کی رعایت کی ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مزاج برا نہیں بلکہ غیر اختیاری معاملہ ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے مزاج مختلف بنائے ہوئے ہیں۔

---

(۱) بطورِ حدیث کے یہ بات نہیں ہے۔

کھڑے ہو کر پینے کا حکم:-

کھڑے ہو کر پینے کے بارے میں بھی احادیث مختلف ہیں بعض احادیث میں کھڑے ہو کر پینے سے نہی وارد ہوئی ہے مثلاً حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی آدمی کھڑا ہو کر پیئے۔(۱) اس طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت مسلم شریف کے حوالہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی آدمی کھڑے ہو کر نہ پیئے اگر کوئی ایسا کرلے تو اس کو چاہئے کہ وہ قے کرے۔(۲) یہ دو حدیثیں نہی پر دلالت کرتی ہیں، جب کہ دوسری بہت ساری احادیث سے کھڑے ہو کر پینے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(۱)........ مثلاً بخاری اور مسلم کی روایت ہے کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زمزم کا ڈول لے کر آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیا۔(۳)

(۲)........ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ انہوں نے کوفہ کے اندر سب کے سامنے وضوء کیا اور بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا اور یہ فرمایا کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ لوگ کھڑے ہو کر پینے کو برا سمجھتے ہیں تو ان کی تردید کے لئے میں نے کھڑے ہو کر پیا ہے اور میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی اسی طرح کرتے دیکھا ہے۔(۴) یہ تو بخاری کی روایت ہے اور مسند احمد کی روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بیٹھ کر پیتے ہوئے بھی دیکھا ہے اور کھڑے ہو کر پیتے ہوئے بھی دیکھا ہے۔(۵)

(۳)........ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث الفصل الثانی کے شروع میں ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کھڑے ہو کر کھالیا کرتے تھے اور کھڑے ہو کر پی لیا کرتے تھے۔(۵)

(۴)........ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث الفصل الثانی کی دوسری حدیث ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کھڑے ہو کر پیتے ہوئے بھی دیکھا ہے اور بیٹھ کر پیتے ہوئے بھی دیکھا ہے۔(۶)

(۵)........ حضرت کبشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ آلہ وسلم ان کے گھر تشریف لائے مشکیزہ لٹکا ہوا تھا تو کھڑے ہو کر پیا۔(۷) یہ احادیث کھڑے ہو کر پینے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ احادیث کے اس تعارض کو کس طرح دور کیا جائے اس کے لئے محدثین نے مختلف راستے

---

(۱) صحیح مسلم کتاب الاشربہ باب فی الشرب قائما ج ۲/ص ۱۷۳...... (۲) ایضا...... (۳) صحیح بخاری کتاب الاشربہ باب الشرب قائما ج ۲/ص ۸۳۹
(۴) ایضا...... (۵) مشکاۃ المصابیح باب الاشربہ الفصل الثانی ج ۲/ص ۳۷۱...... (۶، ۷، ۸) ایضا......

اختیار کئے ہیں۔ (۱)

حل تعارض بطریق ترجیح ...... بعض نے ترجیح کا راستہ اختیار کیا ہے کہ ان میں سے بعض روایات کو بعض روایات پر ترجیح دی جائے اگر ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے تو جواز والی احادیث راجح ہیں اور نہی والی احادیث مرجوح ہیں۔

احادیث جواز کی وجوہ ترجیح ...... ایک تو اس وجہ سے کہ جواز والی احادیث تعداد میں زیادہ ہیں۔ دوسرے اس وجہ سے کہ جواز والی احادیث صحت کے اعتبار سے بھی زیادہ قوی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نہی کی کوئی حدیث بخاری شریف میں نہیں لائے جب کہ جواز کی دو حدیثیں لائے ہیں ایک حضرت ابن عباس کی، دوسری حضرت علی رضی اللہ عنہ والی حدیث۔

حل تعارض بطریق نسخ ...... بعض حضرات نے نسخ کا راستہ اختیار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ نہی والی احادیث منسوخ ہیں اور جواز والی احادیث ناسخ ہیں، ابتداء میں کھڑے ہو کر پینا ناجائز تھا لیکن بعد میں جائز ہو گیا لیکن ترجیح یا نسخ کا راستہ اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب کہ مختلف احادیث میں تطبیق ممکن نہ ہو اگر مختلف احادیث میں تطبیق ممکن ہو تو بہتر یہی ہوتا ہے ان میں تطبیق دی جائے اس لئے یہاں پر بجائے نسخ یا ترجیح کے تطبیق دی جائے گی جو زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے۔

حل تعارض بطریق تطبیق ...... تطبیق یہ ہے کہ کھڑے ہو کر پینا اگرچہ ممنوع ہے لیکن اس سے جو کراہت ہے تحریمی نہیں بلکہ خلاف ادب ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا جن احادیث سے جواز معلوم ہوتا ہے وہ احادیث نہی والی احادیث کے خلاف نہیں کیوں کہ نہی والی احادیث کا حاصل یہ ہے کہ یہ خلاف ادب ہے اور جو چیز خلاف ادب ہوتی ہے وہ فی نفسہٖ جائز ہوتی ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ کھڑے ہو کر پینے کی احادیث کافی زیادہ ہیں۔ تو یوں کہنا چاہئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابہ نے کھڑے ہو کر پیا، ایک تو اس وجہ سے کہ فی نفسہٖ جائز ہے بیان جواز کے لئے ایسا کیا دوسرے اس وجہ سے کہ آداب میں معمولی اعذار کی وجہ سے وسعت ہوتی ہے اور آداب کے اختیار کرنے کا اہتمام تو کیا جاتا ہے لیکن ان میں تکلف سے کام نہیں لیا جاتا لہٰذا جہاں بآسانی بیٹھ کر پینا ممکن ہو وہاں بیٹھ کر ہی پینا چاہئے جہاں بیٹھ کر پینا ممکن نہ ہو وہاں کھڑے ہو کر پینا بھی درست ہے مثلاً حضرت کبشہ کے گھر میں مشکیزہ لٹکا ہوا تھا تو برتن منگوانے میں بھی گھر والوں کو تکلیف تھی اور مشکیزہ اتارتے، پھر بندھا ہوا تھا، گرہ وغیرہ کھولتے، پھر اسے نیچے رکھتے، پھر بیٹھ کر پیتے اس میں ذرا

(۱) فتح الباری کتاب الاشربہ باب الشرب قائما ج ۱۰/ ص ۶۹، ایضاً عمدۃ القاری کتاب الاشربہ باب الشرب قائما ج ۲۱/ ص ۱۹۳ (مکتبہ رشیدیہ پاکستان)، ایضاً اوجز المسالک الی موطا امام مالک باب فی شرب الرجل وہو قائم ج ۱۴/ ص ۲۷۰ (ادارہ تالیفات اشرفیہ)

تکلف تھا چونکہ محض یہ ادب تھا اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لئے زیادہ تکلف کی ضرورت نہ سمجھی سب سے بہترین تطبیق کا راستہ یہ ہے۔

اس کے علاوہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ کھڑے ہو کر پینا یہ وضو کے بچے ہوئے پانی اور زم زم کے ساتھ خاص ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زم زم کا پانی کھڑے ہو کر پیا لیکن یہ بات علی الاطلاق درست معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ جواز کی احادیث کافی ساری ہیں اور سب کو زم زم اور وضو کے بچے ہوئے پانی کے ساتھ خاص کرنا مشکل ہے۔ دوسرے یہ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اگرچہ وضو کا بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا تھا لیکن نتیجہ اس سے عام نکالا تھا کہ جو لوگ ہر قسم کے پانی کو کھڑے ہو کر پینا ناپسند سمجھتے تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ عام پانی کھڑے ہو کر پینا خلافِ ادب ضرور ہے لیکن زم زم یا وضو کا بچا ہوا کھڑے ہو کر پینا خلافِ ادب بھی نہیں، یہ ان دو پانیوں کی خصوصیت ہے۔

بعض حضرات نے یہاں تک کہا ہے کہ یہ دو پانی کھڑے ہو کر پینا مستحب ہے، لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ مستحب نہیں بلکہ ان کی خصوصیت صرف اتنی ہے کہ خلافِ ادب نہیں، جب کہ باقی پانی کھڑے ہو کر پینا خلافِ ادب ہے۔

قے کے حکم کی وجہ:۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے: **فمن نسی منکم فلیسقی** تو یہ قے کرنے کا امر کیسا ہے بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہ امر استحبابی ہے، وجوبی نہیں۔ (۱)

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قے کرنے کا فائدہ یہ ہوگا کہ آئندہ وہ بھولے گا نہیں بلکہ جب ایک مرتبہ بھول کر کھڑے ہو کر پانی پیا اور اسے قے کرنا پڑ گیا تو آئندہ اسے یاد رہے گا تو گویا یہ قے کرنا معالجہ پر محمول ہے یعنی عادت کے معالجے پر کیونکہ ایک معالجہ جسمانی ہوتا ہے اور ایک عادات کا معالجہ ہوتا ہے کہ بعض کاموں سے بچنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن آدمی بھول جاتا ہے اور ارادہ یہ کرتا ہے کہ آئندہ یاد رکھوں گا اور پھر بھول جاتا ہے یا بعض چیزوں کے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے یعنی جب کرنے کا موقع ہوتا ہے تو آدمی بھول جاتا ہے اور کوشش کے باوجود ہر موقع پر اسے بات یاد نہیں آتی تو صوفیاء اس کا یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں کہ بھولنے پر کوئی ایسی سزا مقرر کرتے ہیں جس کی وجہ سے آئندہ آدمی کو یاد رہے۔ یہ انسان کی فطرت ہے کہ جس پر آدمی کو

(۱) فتح الباری کتاب الاشربہ باب الشرب قائما ج ۱۰/ص ۶۸

90

کوئی مشقت اٹھانی پڑتی ہے وہ چیز آدمی کو یاد رہتی ہے، تو یہاں جب آدمی فیصلہ کرے گا کہ جو پانی پیا تو اس کو قے کرنا پڑے گی تو وہ اسے بعد میں یاد رہے گا اور کھڑے ہو کر وہ نہیں پیئے گا۔ تو یہ امر استحبابی ہے استحباب کی وجہ کہیں صراحتاً دیکھی تو نہیں ہے لیکن بظاہر معلوم یہ ہوتا ہے کہ اگر یہ حدیث اس طریقے سے ثابت ہے تو قے کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہٖ تو مستحب نہیں لیکن عادت کی تبدیلی کے لئے اس کا حکم دیا گیا۔

البتہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے اور ان کی بات بھی قوی ہے کہ اس روایت میں اصل میں راوی سے اختصار ہو گیا ہے کہ جو بھول کر ایسا کرے تو وہ قے کر دے، اصل میں روایت اس طریقے سے نہیں اور اس میں امر کا صیغہ نہیں تھا بلکہ مسند احمد کی روایت یوں ہے کہ جو آدمی کھڑے ہو کر پیتا ہے اس کو اگر پتہ چل جائے کہ اس میں کیا قباحت ہے تو وہ قے کر دے، یہ مطلب نہیں کہ قے کر دینی چاہئے بلکہ اگر اسے قباحت نظر آجائے تو وہ اسے برداشت نہ کر سکے اور قے کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی وضاحت ایک اور حدیث میں یوں آتی ہے کہ حضور ﷺ نے اس طرح کسی شخص کو فرمایا کہ کیا تم یہ پسند کرو گے کہ تمہارے ساتھ بلی پانی پیئے، اس نے کہا کہ اسے تو میں پسند نہیں کروں گا بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اگر بلی اس کے ساتھ پینے لگ جائے تو شاید اس کے لئے برداشت کرنا مشکل ہو جائے، شاید قے ہو جائے۔ تو اس طریقے سے جب تم پیتے ہو تو تمہارے ساتھ شیطان پیتا ہے جو بلی سے بھی گندا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ بلی نظر آجاتی ہے شیطان نظر نہیں آتا لہٰذا اصل روایت میں امر کا صیغہ نہیں تھا بلکہ راوی نے اختصار کیا اور اختصار کرتے یہ نقل کر دیا: فمن نسی فلستقی۔

سونا اور چاندی کے برتنوں میں کھانے پینے کا حکم[1]:۔

چوتھا مسئلہ ہے سونے اور چاندی کے برتن میں پینا تو جو برتن مکمل طور پر سونے یا چاندی کے بنے ہوئے ہوتے ہیں یا کسی اور چیز کے ہوتے ہیں لیکن ان کی ظاہری سطح پر مکمل طور پر سونا یا چاندی چڑھا ہوا ہوتا ہے تو ایسے برتن میں کھانا اور پینا بالاتفاق ناجائز ہے، مردوں کے لئے بھی اور عورتوں کے لئے بھی البتہ اگر کوئی برتن بنیادی طور پر تو کسی اور چیز کا ہو مثلاً پیتل، تانبے، لوہے یا کسی اور چیز کا ہے لیکن اس میں کسی جگہ پر کچھ سونا یا کچھ چاندی لگی ہوئی ہے تو اس کو اناءِ مذہب یا اِناء مفضض کہیں گے۔

اناء مذہب یا اناء مفضض میں پینے کا حکم:۔

اس میں پینے کا حکم یہ ہے کہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ کا مذہب اور امام احمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اس

(۱) اوجز المسالک الی موطا امام مالک النہی عن الشراب فی آنیۃ الفضۃ ج ۱۴/ص ۲۶۳

میں بھی پینا ناجائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ اگر تو سونے یا چاندی والی جگہ پر ہونٹ لگ رہے ہوں تو پینا ناجائز ہے لیکن اگر وہاں سے منہ لگا کر پانی نہ پیئے بلکہ کسی اور جگہ سے منہ لگا کر پیئے تو اس کی گنجائش ہے۔(۱)

امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل:۔

(۱)......... امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **الذی یشرب فی آنیة الفضة إنما یُجَرْجِرُ فی بطنہٖ نار جھنم** ۔ یہ حدیث اگرچہ سنداً صحیح ہے اور بخاری مسلم کی حدیث ہے لیکن مالکیہ اور شافعیہ کا اس سے استدلال بہت کمزور ہے اس لئے کہ اس میں چاندی کے برتن میں پینے سے منع کیا گیا ہے اور چاندی کا برتن تب کہلاتا ہے جب کہ مکمل طور پر چاندی کا ہو یا کم از کم اس کی ظاہری سطح پر مکمل طور پر چاندی ہو۔ برتن کسی اور چیز کا بنا ہوا ہے لیکن ایک آدھ جگہ کہیں چاندی کا جوڑ وغیرہ لگا ہوا ہے تو اس کو عرف اور محاورے میں چاندی کا برتن نہیں کہا جاتا، اس لئے اس سے استدلال درست نہیں ہے۔

(۲)......... دوسری دلیل مالکیہ، شافعیہ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث دپیش کی جو اس باب کے آخر میں ہے جس میں دار قطنی نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **من شرب فی إناء ذھب او فضة او إناء فیه شیٔ ذلك فانما یجرجر فی بطنہٖ نار جھنم**۔(۲)

اس میں تین چیزوں کا ذکر ہے، تین چیزوں پر وعید ہے، سونے کے برتن میں پیئے، چاندی کے برتن میں پیئے یا ایسے برتن میں پیئے جس میں سونا یا چاندی شامل ہو یہ الفاظ صراحتاً اِناءِ مفضض اور اِناء مذہب پر دلالت کرتے ہیں یعنی جس پر سونا یا چاندی لگا ہوا ہے۔

لیکن یہ حدیث سنداً صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کے ایک راوی زکریا بن ابراہیم اپنے والد ابراہیم سے روایت کرتے ہیں اور زکریا خود بھی مجہول ہیں اور ان کے والد بھی مجہول ہیں تو اس کی سند میں دو راوی مجہول ہیں، اس لئے یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے البتہ موقوفاً یہ روایت ثابت ہے یعنی خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اپنا عمل ہے کہ وہ اس طرح کے برتن میں نہیں پیا کرتے تھے۔

---

(۱) اعلاء السنن کتاب الحظر والاباحة باب الاکل والشرب فی اوانی الذھب والفضہ ص ۱۷: ص ۲۹۶، ایضاً المغنی لابن قدامہ کتاب الاشربہ مسألہ الشرب فی آنیہ الذھب والفضہ ج ۱۲/ص ۵۱۸

(۲) اعلاء السنن کتاب الحظر والاباحة باب الشرب من الاناء المفضض او المضبب ج ۱۷/ص ۲۹۷

دلائل حنفیہ ...... حنفیہ کی ایک دلیل تو حضرت ام عطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے جسے طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء میں تفضیض الاناء سے منع فرمایا یعنی برتن میں چاندی کی تار وغیرہ لگانے سے منع فرمایا تھا لیکن بعد میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دے دی۔(۱)

حدیث کی سند پر اعتراض ......

(۱)......اس حدیث کی سند پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک راوی مجہول ہے اور آپ نے جس سے استدلال کیا تھا اس میں دو راوی مجہول تھے لہٰذا یہ حدیث اس کی نسبت بہر حال قوی ہے لہٰذا اس کو اس پر ترجیح ہو گی۔

(۲)......دوسری دلیل بخاری وغیرہ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس ایک پیالہ تھا جس کے بارے میں انہوں نے بتلایا کہ میں نے اس پیالے کے اندر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مختلف قسم کی چیزیں پلائی ہیں وہ پیالہ ٹوٹ گیا تھا تو اس کو جوڑنے کے لئے اس میں چاندی کی تاریں لگائی گئی تھیں۔

اب یہاں دو احتمال ہیں: ایک احتمال یہ ہے کہ یہ چاندی کی تاریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے ہی میں لگائی گئی تھیں چنانچہ بعض روایات سے ایسے ہی معلوم ہوتا ہے یہ تو واضح طور پر ہمارے لئے حجت ہے کیوں کہ حدیث مرفوع ہو گئی اور اگر دوسرا احتمال لیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد یہ پیالہ ٹوٹ گیا تھا اور اس میں یہ تاریں لگائی گئیں تھیں تب بھی یہ ایک صحابی کا فعل ضرور ہے اس لئے ہمارے لئے حجت ہے۔

سوال ...... البتہ یہ سوال پیدا ہو گا کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے اس کے جواز کی معلوم ہو رہی ہے لیکن اس کے برعکس حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے عدم جواز کی ہے تو جب صحابہ کی مختلف آراء آگئیں تو حنفیہ نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کو کیوں ترجیح دی؟(۲)

جواب: وجوہ ترجیح ......

(۱)......ترجیح کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس کی تائید حضرت ام عطیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث سے ہو رہی ہے۔

(۲)......اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اصل میں جو ممنوع ہے وہ سونے اور چاندی کا برتن ہے اور کسی برتن

---

(۱) اعلاء السنن کتاب الحظر والاباحۃ باب الشرب من الاناء المفضض اوالمضبب ج ۱۷/ ص ۲۹۹......(۲) ایضاً

میں ضمنی طور پر سونا اور چاندی لگا ہوا ہو تو سونے اور چاندی کا برتن نہیں کہلاتا۔(۱)

ابو جعفر حضور (عباسی خلیفہ ہوئے ہیں) کی مجلس میں کچھ علماء بیٹھے ہوئے تھے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی موجود تھے تو وہاں پر یہی بحث چلی کہ اناءِ مفضض میں پینے کا کیا حکم ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں یہ مسئلہ بعد میں بتاؤں گا پہلے مجھے ایک اور مسئلہ بتاؤ وہ یہ کہ ایک آدمی نے چاندی کی انگوٹھی پہنی ظاہر ہے کہ چاندی کی انگوٹھی مرد کے لئے جائز ہے اور وہ چلو سے پانی پیتا ہے، اس کا چلو سے پانی پینا جائز ہے یا نہیں۔ تو یہ سوال سن کر سارے حضرات خاموش ہو گئے کہ اس سے پہلے مسئلے کا جواب واضح ہو گیا کہ بہر حال اس کا چلو میں سے پانی پینا جائز ہے، یہ پانی اس چاندی کو لگ کر آرہا ہے، ہونٹ اس چاندی کو نہیں لگ رہے اور دوسرا یہ کہ ہاتھ بنیادی طور پر چاندی کا نہیں البتہ اس کے اندر چاندی موجود ہے تو یہی صورت حال اِناء مفضض میں ہوتی ہے۔ اس لئے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔(۲)

البتہ یہاں علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ایک بات پر تنبیہ فرمائی وہ یہ ہے کہ ہماری فقہ کی کتابوں میں عام طور پر مسئلہ یوں لکھا ہوتا ہے کہ جس برتن میں چاندی لگی ہوئی ہے اس میں بھی پینا جائز ہے اور جس میں سونا لگا ہوا ہے اس میں بھی پینا جائز ہے لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے جو روایت منقول ہے وہ صرف چاندی کے بارے میں ہے کہ جس برتن میں چاندی لگی ہوئی ہے اس کو جائز قرار دیا ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے مشائخ نے سونے کو بھی اس پر قیاس کر لیا ہے لیکن حضرت عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ ضروری نہیں کہ جہاں چاندی جائز ہو وہاں سونا بھی جائز ہو اس لئے کہ چاندی کے اندر سونے کی بنسبت زیادہ گنجائش ہے مثلاً ایک مثقال کی حد تک مرد کے لئے چاندی کی انگوٹھی پہننا جائز ہے لیکن سونے کی انگوٹھی کسی بھی حالت میں کسی بھی مقدار میں پہننا جائز نہیں ہے اس لئے اس قیاس میں نظر ضرور ہے۔(۳)

کھڑے ہو کر کھانے کا حکم:-

کھڑے ہو کر پینے کا مسئلہ تو آگیا لیکن کھڑے ہو کر کھانے کا کیا حکم ہے تو اس میں کوئی صریح اور صحیح حدیث تو نظر سے نہیں گزری البتہ صحیح مسلم میں ایک روایت حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا قتادہ رضی اللہ تعالیٰ

---

(۱) اعلاء السنن کتاب الحظر والاباحۃ باب الشرب من الاناء المفضض او المضبب ج ۱۷/ ص ۲۹۹

(۲) اعلاء السنن کتاب الحظر والاباحۃ باب الاکل والشرب فی اوانی الذہب والفضہ ج ۱۷/ ص ۲۹۶

(۳) اعلاء السنن کتاب الحظر والاباحۃ باب الشرب من الاناء المفضض او المضبب ج ۱۷/ ص ۳۰۰

عنہ سے ہے یعنی اُن کے شاگرد قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا گیا کہ کھڑے ہو کر کھانے کا کیا حکم ہے؟ کھڑے ہو کر پینے کی حدیث کا ذکر کیا اور انہوں نے فرمایا کہ کھڑے ہو کر کھانا تو اس سے بھی اشد ہے۔[1] گویا انہوں نے کھڑے ہو کر کھانے کی نہی پر بطور دلالت النص استدلال کیا ہے کہ جب کھڑے ہو کر پینے کی نہی ہے تو کھڑے ہو کر کھانے سے بطریق اولیٰ نہی ہو گی لیکن کھڑے ہو کر پینے سے نہی عبارۃ النص سے ثابت ہے اور کھڑے ہو کر کھانے سے نہی دلالت النص سے ثابت ہے اس کا درجہ دلالت کے اعتبار سے ذرا کمزور ہوتا ہے۔ بہر حال اس سے یہ ثابت ہوا کہ جس طرح کھڑے ہو کر پینا مکروہ ہے اسی طریقے سے کھڑے ہو کر کھانا بھی مکروہ ہے لیکن جس طرح کھڑے ہو کر پینے سے نہی تنزیہی ہے یعنی خلاف ادب ہونے کی وجہ سے ہے اسی طرح کھڑے ہو کر کھانا بھی خلافِ ادب ہے لیکن بذات خود جائز اور مباح ہے اس کو ناجائز یا حرام نہیں کہا جا سکتا۔

تعارض...... البتہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے اس میں آتا ہے کہ ہم حضور ﷺ کے زمانے میں چلتے پھرتے بھی کھالیا کرتے تھے، تو جب چلتے پھرتے کھاتے تھے تو کھڑے ہو کر بطریق اولیٰ کھالیتے ہوں گے، اس لئے کہ چلتے پھرتے کھانا یہ کھڑے ہو کر کھانے سے بھی اگلا درجہ ہے۔

حل تعارض......

(۱)......... تو اس کا ایک جواب تو بعض نے یہ دیا ہے کہ یہ حدیث آخری لقمے پر محمول ہے کہ ویسے تو بیٹھ کر کھاتے تھے لیکن آخری لقمہ منہ میں ڈال کر چل دیتے تھے اور وہ چلتے ہوئے کھاتے تھے۔

(۲)......... دوسرا جواب یہ ہے اور یہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں کھانے کی چیزیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک تو وہ ہیں جنہیں با قاعدہ کھانے کے طور پر کھایا جاتا ہے جیسا کہ روٹی ہے، چاول ہیں جیسے ناشتہ، دوپہر کا کھانا وغیرہ اور دوسری وہ چیز ہوتی ہے جسے کیف ما اتفق کھایا جاتا ہے، جیسے ٹافی، چنے کھالئے، پان چبالیا وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ کراہت اصل میں پہلی قسم کے کھانے سے ہے یعنی جن چیزوں کو با قاعدہ طور پر کھایا جاتا ہے لیکن چنے، ٹافی، بادام، پان، سونف اس طرح کی جو چیزیں ہوتی ہیں ان کا یہ حکم نہیں ہے، ان کو چلتے پھرتے کھانے میں کراہت نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث دوسری قسم کی چیزوں پر محمول ہے لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

تبلیغ اعتدال کی ضرورت:-

یہاں پر ایک بات اور سمجھ لیجئے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے سمجھ میں آتی ہے کہ

---

(۲) صحیح مسلم کتاب الاشربہ باب فی الشراب قائماج ۲/ ص ۱۷۳

کھڑے ہو کر پینا اگرچہ جائز اور مباح ہے لیکن خلافِ ادب ضرور ہے لیکن یہاں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بڑے اہتمام سے کھڑے ہو کر پیا اور سب کے سامنے پیا، خلافِ ادب چیز کا اتنا اہتمام کرنے کی کیا ضرورت ہے، تو بات اصل میں یہ ہے کہ لوگ اس مسئلے کو اپنی حد سے بڑھانے لگ گئے تھے، مسئلہ تو یہ ہے کہ فی نفسہٖ جائز خلافِ ادب ہے لیکن لوگ اس کو ناجائز سمجھنے لگ گئے تھے۔ جتنی اس میں ناپسندیدگی ہے اس سے زیادہ سمجھنے لگ گئے تھے تو اس کی تردید کے لئے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عملاً کھڑے ہو کر پی کر دکھایا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی کام خلافِ ادب ہو تو اس سے بچنا چاہئے لیکن اگر کسی ماحول یا معاشرے میں اس کو اس سے زیادہ ناپسندیدہ سمجھا جانے لگے جتنا وہ ہے تو اس حالت میں اس پر انکار کرنا چاہئے، مقتداء اور علماء کو چاہئے کہ اس پر انکار کریں، زبان سے انکار کرنا کافی ہو تو زبان سے انکار کریں اور اگر زبان سے انکار ناکافی ہو تو عمل سے بھی انکار کرے تاکہ معتدل مسئلہ لوگوں کے ذہن میں آجائے، جس طریقے سے خلافِ ادب کا ارتکاب ناپسندیدہ ہے اسی طرح خلافِ ادب کام کو محض ناجائز سمجھ لینا اور حد سے بڑھا دینا اس سے بھی زیادہ ناپسندیدہ ہے اس لئے اگر کچھ لوگ خلافِ ادب کام کر رہے ہوں تو جس طرح یہ کام قابلِ اصلاح ہے اس طرح اگر کچھ لوگ کسی مسئلہ کو اپنی حد سے بڑھا رہے ہوں تو یہ اس سے بھی زیادہ قابلِ اصلاح کام ہے۔

باب النقيع والأنبذة

یہ باب دو چیزوں کے بارے میں ہے، نقیع اور انبذہ کے بارے میں۔

الفصل الاوّل

نبیذ اور نقیع کا معنی[1] :-

انبذہ نبیذ کی جمع ہے، نبیذ اور نقیع کا معنی قریب قریب ہے کہ کھجور، کشمش، گندم یا جو وغیرہ کو پانی میں ڈال دیا جائے اور ان کا اثر پانی کے اندر نکل آئے اس کو نبیذ بھی کہہ دیتے ہیں اور نقیع بھی کہہ دیتے ہیں۔

بعض نے ان دونوں کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ نبیذ اس وقت کہلاتا ہے جب اس کو پکا لیا جائے اور نقیع وہ ہوتا ہے جس کو پکایا نہ جائے لیکن دونوں کا اطلاق ایک دوسرے پر کثرت سے ہوتا رہتا ہے۔

(۱)-----عن أنس، قال: لقد سَقيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدَحي هذا الشرابَ كلّه: العسَلَ، والنَّبيذَ، والماء، واللبنَ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اپنے اس پیالے سے ہر قسم کی پینے کی چیزیں پلائی ہیں، شہد بھی، نبیذ بھی، پانی بھی اور دودھ بھی۔

(۲)-----وعن عائشةَ، قالت: كنَّا ننبِذُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم في سقاء يوكأ اعلاهُ، وله عزلاءُ، ننبِذُه غُدوةً، فيشربُه عشاءً، وننبذُه عشاءً فيشربُه غُدوةً۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے ایک مشکیزے میں نبیذ بنایا کرتے تھے جس کے اوپر ڈھکن لگا دیا جاتا تھا اور اس کا منہ تھا ہم اس میں نبیذ بناتے تھے صبح کے وقت۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسے شام تک پی لیا کرتے تھے اور ہم اس میں شام کے وقت نبیذ بناتے تو آپ اسے صبح تک پی لیا کرتے تھے۔

---

(۱) تاج العروس للزبیدی فصل النون من باب الذال ج ۲/ص ۵۸۰، ایضا فیہ فصل النون من باب العین ج ۵/ص ۵۳۸

(۳)-----وعن ابنِ عبّاس، قال: كانَ رسول الله ﷺ يُنبذُ له أولَ الليلِ، فيشربُه إذا أصبحَ يومَه ذلكَ، والليلةَ التي تجيُ، والغدَ، والليلةَ الأخرى، والغدَ إلى العصرِ، فإن بقيَ شيٌ سقاهُ الخادمَ، أو أمرَبهِ فصُبَّ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رات کے شروع میں نبیذ بنایا جاتا تو آپ اس دن جب صبح ہوتی تو اسے پی لیتے اوراس کے بعد جو رات آتی اس میں بھی پی لیتے اوراگلے دن بھی پیتے اوراس کے بعد والی رات میں بھی پیتے اوراس کے اگلے دن عصر تک بھی پیتے رہتے اگر کوئی چیز پھر بھی بچ جاتی تو خادم کو پلادیتے یااس کے بارے میں حکم دیتے تواسے گرادیا جاتا۔

مثلاً اگر جمعہ کے دن شام کو نبیذ بنانے کے لئے مشکیزے میں کھجوریں وغیرہ ڈالی گئیں تو آپ ہفتے کے دن صبح کو بھی پیتے تھے اور ہفتے کی شام کو بھی پیتے تھے اوراتوار کو پیتے رہتے تھے اور پیر کے دن عصر تک اس میں سے پیتے رہتے تھے اگر تو ختم ہو جاتا تو ٹھیک ہے اگر تیسرے دن عصر کے بعد بھی کچھ بچ جاتا تو یا تو اپنے کسی خادم کو پلادیتے یااسے گرانے کا حکم دے دیتے جب کہ اس میں نشہ آچکا ہوتا یا نشہ آنے کا ظن غالب ہوتا اور خادم کو پلاتے جب کہ اس میں نشے کا قوی احتمال نہ ہوتا۔

یہاں ایک سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ حدیث بظاہر پچھلی حدیث کے خلاف ہے کیوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرمارہی ہیں کہ اگر صبح کو نبیذ بنانے کے لئے پانی میں کھجوریں وغیرہ ڈالی جاتی تو شام تک آپ اسے نوش فرمالیتے اوراگر رات کو ڈالی جاتی تھیں تواگلے دن صبح تک اسے نوش فرمالیتے یعنی زیادہ سے زیادہ ایک دن استعمال فرماتے جب کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ آپ تین دن تک اسے استعمال فرمالیتے تھے، تواس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں مختلف موسموں کے بارے میں ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث گرمی کے موسم کے بارے میں ہے، گرمی کے موسم میں کھجوریں وغیرہ ڈالنے کے بعد جھاگ وغیرہ جلدی پیدا ہوجاتی تھی اور نشے کا امکان بھی جلدی ہوتا ہے اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم مختصر وقت میں اسے ختم فرمالیتے تھے، اس کے بعد اسے نہیں پیتے تھے اور سردیوں کے موسم میں کھجور کا اثر پانی میں ذرا دیر سے آتا ہے اس میں جھاگ وغیرہ بھی دیر سے پیدا ہوتی ہے اور نشے کا احتمال بھی دیر سے پیدا ہوتا ہے اس لئے سردی کے موسم میں تیسرے دن عصر تک تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم پی لیتے تھے لیکن اس کے بعد اگر بچ جاتا تھا تو اپنے خادم کو پلادیتے تھے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو چیز خود کو پسند نہیں ہے اسے اپنے خادم کو کیوں پلاتے تھے یہ اس اصول

کے خلاف ہے کہ مسلمان کو چاہئے کہ دوسروں کے لئے بھی وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ خادم کو اس صورت میں پلاتے تھے جب کہ اس میں نشے کا احتمال ہوتا تھا لیکن بہت کم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ نشے کے معمولی احتمال سے بھی بچتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس معاملے میں امتی آپ کی طرح نہیں ہو سکتے۔ اس لئے نشے کے احتمال سے جس چیز سے آپ بچنا چاہتے تھے یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ایک امتی کے لئے بھی اس سے بچنا ضروری ہو اس لئے ایسی صورت میں آپ کسی اور کو پلا دیتے تھے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جو چیز خود استعمال نہ کرنی ہو وہ دوسروں دینا مطلقاً ناپسندیدہ نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر دوسرے کو دے رہا ہے دوسرے کی تحقیر کی وجہ سے تو یہ برا ہے لیکن اگر دوسرے کو وہ چیز دے رہا ہے اضاعتِ مال سے بچنے کے لئے کہ طے شدہ ہے کہ خود اسے استعمال نہیں کروں گا، اب اگر دوسرے کو نہیں دیتا تو وہ چیز ضائع ہو جائے گی اس صورت میں دوسرے کو دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ مقصود دوسرے کی تحقیر نہیں بلکہ مال کو ضائع ہونے سے بچانا ہے یہاں بھی ایسے ہی ہے کہ عصر تک تو پیتے رہتے تھے لیکن عصر کے بعد خود نہیں پینا چاہتے تھے، ضروری نہیں کہ ہر وقت آدمی کی طبیعت میں کسی چیز کے پینے کا تحمل ہو اب اگر کسی کو دے دیں گے تو وہ چیز استعمال میں آجائے گی، ضائع ہونے سے بچ جائے گی لیکن اگر کسی اور کو بھی پینے کے لئے بھی نہیں دیں گے، خود بھی نہیں پئیں گے ظاہر ہے کہ پڑے پڑے خراب ہو جائے گی، تو خراب ہونے سے بہتر ہے کہ کسی اور کو پلا دی جائے۔

(٤)-----وعن جابر، قال: كانَ يُنبذُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم في سِقائِه، فإذا لم يجدوا سقاء يُـنبذُ له في تَورٍ من حجارةٍ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مشکیزے میں نبیذ بنایا جاتا تھا اور جب مشکیزہ نہیں پاتے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے پتھروں کے ایک برتن میں نبیذ بنایا جاتا تھا۔

(٥)-----وعن ابن عمر: انَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الدُّبـاءِ، والحَـنَـتمِ، والمزفتِ، والنَّقيرِ، وأمرَ أن يُنبذَ في أسقيةِ الأدَم۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا کدو کے بنے ہوئے برتن سے اور روغنی مٹکے سے اور تارکول لگے ہوئے برتن سے اور لکڑی کرید کر بنائے ہوئے برتن سے اور آپ نے حکم دیا کہ چمڑے کے مشکیزوں میں نبیذ بنایا جائے۔

(٦)----وعن بُريدةَ، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: نهيتُكم عنِ الظروفِ، فإنَّ ظرفاً لا يُحِلُّ سشيئاً ولا يُحرِّمُه، وكل مُسكرٍ حرامٌ، وفي رواية: قال: نهيتُكم عنِ الأشربةِ إلّا في ظروفِ الأَدَمِ، فاشربوا في كلِّ وعاء غيرَ أن لا تشربوا مُسكراً۔ (رواه مسلم)

ترجمہ...... حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں نے تمہیں خاص برتنوں سے منع کیا تھا لیکن کوئی برتن کسی چیز کو حلال نہیں کرتا اور نہ اسے حرام کرتا ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں نے تمہیں پینے کی چیزوں سے منع کیا تھا سوائے ان کے جو کہ چمڑے کے برتنوں میں ہو لیکن اب ہر برتن میں پی لیا کرو لیکن نشہ آور چیز نہ پیا کرو۔

چار برتنوں سے نبی کریم ﷺ نے نہی فرمائی، یہ نہی آپ نے ان سے اس لئے فرمائی تھی کہ ان کے اندر نبیذ بنائے جانے کی صورت میں جلدی نشہ پیدا ہونے کا خطرہ ہے اور وہ وقت ایسا تھا کہ شراب کی حرمت نئی نئی نازل ہوئی تھی اس لئے شراب کی قباحت اور نشے کی برائی ذہنوں میں پورے طور پر بیٹھی نہیں تھی اس لئے سب لوگ اس معاملے میں احتیاط کے عادی نہیں تھے اس لئے آپ نے سد اللذریعہ یہ فرمادیا کہ ان برتنوں کے اندر نبیذ بنایا ہی نہ جائے، اصل قباحت برتنوں کے اندر نہیں تھی بلکہ اصل مقصود نشے سے روکنا تھا یہ برتن چونکہ اس کا ذریعہ بن سکتے تھے اس لئے آپ نے ان برتنوں سے بھی منع فرمادیا لیکن جب شراب اور نشے کی قباحت ذہنوں میں اچھے طریقے سے بیٹھ گئی اور لوگوں سے یہ توقع پیدا ہوگئی کہ نشے کے معاملے میں وہ احتیاط سے کام لیں گے تو آپ نے فرمایا: برتنوں کے اندر بذات خود قباحت نہیں ہے جو منع کیا تھا وہ میں نے نشے کی وجہ سے منع کیا تھا لہٰذا تم ان برتنوں کو بے شک استعمال کرلو لیکن نشے سے بچنے کی کوشش کرو، احتیاط کرو کہ نشہ آنے سے پہلے پہلے اسے استعمال کرلو۔[1]

سد ذریعہ کا اصول:-

اس سے دو باتیں سمجھ میں آئیں ایک تو یہ کہ بعض کام فی نفسہٖ جائز ہوتے ہیں لیکن اگر وہ کسی ناجائز کا ذریعہ بن رہے ہوں تو ان سے منع کردیا جاتا ہے جس کو سد ذریعہ کہا جاتا ہے اور یہ شریعت کا ایک مستقل باب ہے کہ ایسا کام جو کسی ناجائز کا ذریعہ بن رہا ہے اس سے منع کردیا جاتا ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس جائز

(۱) فتح الباری کتاب الاشربہ باب ترخیص النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاوعیہ والظروف بعد النہی ج ۱۰/ ص ۷۴

کام کی وجہ سے ناجائز کام کے ترتب کا واضح امکان ہو کہ اکثر و پیشتر ایسا ہی ہوتا ہو کہ جو آدمی یہ جائز کام کرے گا وہ اس ناجائز کام میں بھی مبتلا ہو ہی جائے گا تو ایسی صورت میں صرف اس ناجائز کام سے ہی منع نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا ذریعہ بننے والے جائز کام سے بھی منع کر دیا جاتا ہے۔

دوسری بات یہ سمجھ میں آئی کہ سد اًللذریعہ کسی چیز سے صرف اس صورت میں منع کرنا چاہئے جب کہ واقعتاً اس کی ضرورت ہو لیکن جہاں اس کی ضرورت نہ ہو وہاں سد اًللذریعہ منع نہیں کرنا چاہئے، جہاں اس پر مفاسد کے ترتب کا امکان تو ہو لیکن یہ امکان بہت زیادہ نہ ہو تو وہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اس مفسدے سے بچو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کے ذریعے سے بچو یعنی یہ جائز کام تو کر لو لیکن اس جائز کام پر اس ناجائز کا ترتب ہو سکتا ہے اس سے بچنے کی کوشش کرو جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں فرمایا کہ بعد میں آپ نے یہ فرمایا کہ اگرچہ ان برتنوں کی وجہ سے نشہ پیدا ہونے کا امکان ہے یہ برتن نشے کا ذریعہ بن سکتے ہیں پھر بھی تم ان برتنوں کو استعمال کر سکتے ہو لیکن نشے سے بچنے کی کوشش کرو۔

(۷)-----عن أبی مالك الأشعری، أنّه سمِعَ رسول الله ﷺ يقول: لَيشربَنَّ ناسٌ من امَّتی الخمرَ، يسمونها بغيرِ اسمِها۔ (رواه أبو داؤد وابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت ابومالک اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میری امت میں سے کچھ لوگ شراب پئیں گے لیکن اس کا نام کچھ اور رکھیں گے۔

(۸)-----عن عبد الله بن أبی أوفی، قال: نهی رسول الله ﷺ عن نَبيذِ الجَرَّ الأخضرِ قلتُ: أنشربُ فی الأبيضِ؟ قال: لا۔ (رواه البخاری)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سبز مٹکے کے نبیذ سے منع فرمایا تو میں نے کہا کیا ہم سفید کے اندر پی لیا کریں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔

حضور ﷺ نے پہلے تو یہ فرمایا کہ سبز مٹکے کے اندر جو نبیذ بنتا ہے وہ نہ پیو، اصل مقصود آپ ﷺ کا روغنی مٹکے سے منع کرنا تھا جس پر روغن کیا گیا ہو کیوں کہ اس کے مسامات بند ہو جاتے ہیں لیکن عام طور اس زمانے میں روغن سبز رنگ کا کیا جاتا تھا اس لئے آپ نے سبز مٹکے کا ذکر فرمادیا۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ شبہ ہوا کہ شاید سبز رنگ کی قید احترازی ہے اس لئے مٹکے پر اگر کسی اور رنگ کا روغن کیا ہوا ہو تو اس میں نبیذ بنانا جائز ہے، تو آپ نے فرمایا کہ اور رنگوں کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ قید واقعی ہے احترازی نہیں۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا کہ یہ حکم ابتداء میں تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اب حکم یہ ہے کہ کسی بھی برتن کے اندر نبیذ بنا سکتے ہیں البتہ یہ احتیاط ضروری ہے کہ نشہ نہ آئے۔

باب تغطية الأواني وغيرها

برتن وغیرہ کو ڈھانپنے کا باب

الفصل الاوّل

(۱)-----عن جابر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كانَ جنحُ الليلِ أو أمسيتُم فكفُّوا صِبيانَكم، فإنَّ الشيطانَ ينتشرُ حينئذٍ، فإذا ذهبَ ساعةٌ منَ الليلِ فخلوهُم وأغلِقوا الأبوابَ وأذكروا اسمَ الله، فإنَّ الشيطانَ لا يفتَحُ باباً مُغلَقاً، وأو كواقِربَكم واذكروا اسمَ الله، وَخمِروا آنيتكم واذكروا اسمَ اللهِ، ولوأن تعرِضوا عايهِ شيئاً، وأطفِئوا مصابيحَكم۔ (متفق عليه)

وفی رواية للبخاری، قال: خمِروا الآنيةَ، وأوكوا الأسقيَةَ، وأجيفوا الأبوابَ، واكفِتوا صِبيانَكم عندَا المساءِ، فإنَّ للجنِّ انتشارا وخَطفةً، وأطفِئوا المصابيحَ عندَالرقادِ، فإنَّ الفُوَيسقةَ ربما اجترَّتِ الفتيلَةَ فأحرقت أهلَ البيتِ۔

وفی رواية لمسلمٍ، قال: غَطوا الاناءَ، وأوكوا السِقاءَ، وأغلقوا الأبوابَ، وأطفِئوا السِراجَ، فإنَّ الشيطانَ لا يَحُلُّ سقاءً، ولا يفتَحُ باباً، ولا يكشِفُ إناءً فان لم يجد أحدُكم إلّا أن يعرِضَ على إنائِه عوداً ويذكرَ اسمَ اللهِ فليفعَل، فانَّ الفُوَيسقةَ تضرُم على أهلِ البيتِ بيتَهم۔

وفی رواية له، قال: لا ترسِلوا فَواشِيَكم وصِبيانَكم إذا غابتِ الشَّمسُ حتى تذهبَ فحمةُ العشاءِ، فانَّ الشيطانَ يُبعثُ إذا غابتِ الشمسُ حتى تذهبَ فحمةُ العشاءِ۔

وفی رواية له، قال: غَطوا الإناءَ، وأوكوا السقاءَ، فانَّ فی السَّنةِ ليلةً ينزلُ فيها وَباءٌ لايَمر باناء ليسَ عليهِ غطاءٌ أوسقاء ليسَ عليهِ وِكاءٌ إلّا نزلَ فيهِ من ذلكَ الوَباءِ۔

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب رات کا ابتدائی حصہ ہو یا یوں فرمایا کہ جب شام کا وقت ہو تو اپنے بچوں کو باہر جانے

سے روک لیا کرو اس لئے کہ اس وقت شیطان پھیل جاتے ہیں اور جب رات کی ایک گھڑی چلی جائے تو بچوں کو چھوڑ دو یعنی انہیں باہر جانے کی اجازت دے دو اور دروازے بند کر لیا کرو اور اللہ کا نام لے لیا کرو اس لئے کہ شیطان بند دروازے کو نہیں کھولتا اور اپنے مشکیزوں کو ڈھکن لگادیا کرو اور اللہ کا نام لے لیا کرو اور اپنے برتنوں کو ڈھانپ لیا کرو اور اللہ کا نام لے لیا کرو اگرچہ تم ان پر چوڑائی کے بل ہی کوئی چیز رکھو اور اپنے چراغ بجھادیا کرو، یہ تو بخاری اور مسلم کی روایت ہے اور بخاری کی ایک روایت میں آپ نے فرمایا کہ برتنوں کو ڈھانپ دیا کرو اور مشکیزوں کو ڈھکن لگادیا کرو اور دروازے بند کر دیا کرو اور اپنے بچوں کو شام کے وقت روک لیا کرو اس لئے کہ جنات کے لئے پھیلنا اور اچکنا ہوتا ہے اور سوتے وقت چراغوں کو بجھادیا کرو اس لئے کہ چھوٹا سا شرارتی جانور (چوہا) بعض اوقات بتی کو کھینچتا ہے اور گھر والوں کو جلادیتا ہے اور مسلم کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ برتن ڈھانپ دیا کرو اور مشکیزوں پر ڈھکن لگادیا کرو اور دروزاے بند کر دیا کرو اور چراغ بجھادیا کرو اس لئے کہ شیطان کسی مشکیزے کو کھولتا نہیں ہے اور نہ ہی بند دروازے کو کھولتا ہے اور نہ ہی ڈھکے ہوئے برتن سے پردہ ہٹاتا ہے، اگر تم میں کوئی آدمی کوئی چیز نہ پائے سوائے یہ کہ اپنے برتن پر چوڑائی کے بل ایک لکڑی رکھ دے اور اس پر اللہ کا نام لے لے تو وہ ایسا ہی کرے اس لئے کہ چوہا بعض اوقات گھر والوں سمیت گھر کو جلادیتا ہے اور مسلم کی ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب سورج غروب ہو جائے تو اپنے بچوں کو اور اپنے چوپاؤں کو باہر نہ نکلنے دیا کرو یہاں تک کہ عشاء کے وقت کی تاریکی چلی جائے اس لئے کہ شیطانوں کو بھیجا جاتا ہے جب کہ سورج غروب ہوتا ہے یہاں تک کہ اول شب کی تاریکی چلی جائے اور ایک روایت میں آپ نے فرمایا کہ برتنوں کو ڈھانپ دیا کرو اور مشکیزوں کو ڈھکن لگادیا کرو اس لئے کہ سال کے اندر ایک رات ایسی ہوتی ہے کہ جس میں ایسی وباء اترتی ہے کہ وہ جس برتن سے بھی گزرتی ہے جس پر ڈھکن نہ ہو یا کسی ایسے مشکیزے پر سے گزرتی ہے جس پر ڈھکن نہ ہو تو اس وباء کا کچھ حصہ اس میں ضرور نازل ہوتا ہے۔

غروب شمس کے بعد بچوں اور جانوروں کو باہر نکالنے کی حیثیت:۔

اس حدیث میں رات کے وقت کے کئی آداب بیان کئے گئے ہیں، سب سے پہلا ادب تو یہ بیان فرمایا

کہ جب سورج غروب ہو جائے تو اپنے بچوں اور چوپاؤں کو گھر سے باہر نہ نکلنے دو اس کی وجہ بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادی کہ اس وقت عام طور پر شیطان پھیلے ہوئے ہوتے ہیں یعنی وہ وقت ایسا ہے جس میں شیطانی اثرات غالب ہوتے ہیں لہٰذا بچے یا چوپائے گھر سے باہر نکلیں گے تو وہ بھی شیطانی اثرات کو قبول کریں گے، باہر نکلنے کا حکم کب تک ہے اس میں حدیث میں اتنی بات آئی کہ **اذا ذهبت ساعة من الليل** کہ اول شب میں تو انہیں نکلنے سے روکا جائے لیکن جب رات کا ایک حصہ گزر جائے تو پھر انہیں باہر نکلنے کی اجازت دی جاسکتی ہے ساعۃ اللیل کا مصداق کیا ہے، کتنا وقت مراد ہے، اس کی وضاحت دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حتی تذہب فحمۃ العشاء یہاں تک کہ فحمۃ العشاء ختم ہو جائے۔ فحمہ اصل میں کہتے ہیں عشاء کے وقت تک جو رات کی تاریکی ہوتی ہے یعنی رات کی ابتدائی تاریکی جو غروب شفق تک رہتی ہے، غروب شفق سے لے کر نصف شب تک جو رات کی تاریکی ہوتی ہے اس کو عسعسہ کہا جاتا ہے۔ تو فحمہ کا اطلاق اس تاریکی پر ہوتا ہے جو غروب شفق تک ہوتی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ بچوں اور مویشیوں کو گھر سے نہ نکلنے کا حکم غروب شفق تک ہے، غروب شفق کے بعد اگر ان کو گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دے دی جائے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں۔

رات کو سوتے وقت دروازے بند کرنا:۔

دوسرا ادب یہ بیان فرمایا کہ رات کو سوتے وقت دروازے بند کر لیا کرو اور دروازے بند کرتے وقت اللہ کا نام بھی لے لیا کرو اس میں دو فائدے ہیں، ایک فائدہ تو یہ ہے کہ بہت سارے حسی نقصانات سے انسان بچ جاتا ہے، رات کے وقت چور وغیرہ آسانی سے داخل نہیں ہو سکتے، اسی طرح جو دروازہ کھلا ہو گا تو کتے یا اس قسم کے جانور گھر میں آسکتے ہیں جب دروازہ بند ہو گا تو وہ گھر میں نہیں آئیں گے، دوسرا فائدہ یہ ہے کہ باطنی اور معنوی نقصانات سے بھی بچاؤ ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ایسا گھر رات کے وقت شیطانی اثرات سے محفوظ ہوتا ہے۔ لیکن مجموعہ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا فائدہ تو مطلقاً حاصل ہو سکتا ہے لیکن دوسرا فائدہ تب حاصل ہو گا جب کہ دروازہ بند کرتے وقت اللہ کا نام بھی لے لیا جائے۔

برتنوں کو ڈھانپنے کا حکم:۔

تیسرا ادب بیان فرمایا کہ رات کو سوتے وقت برتنوں کو ڈھانپ دیا کرو اور مشکیزے وغیرہ پر بھی ڈھکن لگا دیا کرو، اس میں بھی کئی فوائد ہیں ایک فائدہ تو یہ ہے کہ اگر برتن کھلے ہوئے ہوں گے یا مشکیزہ کھلا ہوا

ہو گا تو رات کے وقت کوئی نقصان دہ اور زہریلی چیز اپنے مضر اور زہریلے اثرات اس میں ڈال سکتی ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر برتن کھلے ہوئے ہوں گے تو ان میں رات کے وقت شیطانی اثرات بھی منتقل ہو سکتے ہیں لیکن جب انہیں ڈھانپ لیا جائے گا تو وہ برتن شیطانی اثرات سے محفوظ ہو جائے گا لیکن بظاہر یہ فائدہ تب حاصل ہو گا جب کہ اللہ کا نام بھی لے لیا جائے گا، اگر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو پھر یہ فائدہ حاصل نہیں ہو گا اس فائدے کے حصول کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر برتن ڈھانپنے کے لئے ایسی کوئی چیز نہ ملے جس سے پورا برتن ڈھانپا جاسکے تو دوسرا طریقہ یہ ہے کہ برتن کو اللہ کا نام لے کر اوندھا کر دو اگر ایسا بھی ممکن نہ ہو تو کوئی لکڑی وغیرہ معمولی چیز اس پر رکھ دو اور اس پر اللہ کا نام لے دو۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ لکڑی وغیرہ سے وہ برتن پوری طرح پر چھپے گا تو نہیں اس لئے جو حسی نقصانات ہیں ان سے بچاؤ نہیں ہو گا، حسی طور پر اگر ان میں کوئی چیز پڑنی ہو گی تو وہ اس میں پڑ ہی جائے گی جو بچاؤ ہو گا وہ شیطانی اثرات سے ہو گا اور شیطانی اثرات سے بچاؤ اصل میں برتن کے ڈھانپنے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس سے بچاؤ تو اللہ کا نام لینے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا اس پر لکڑی وغیرہ رکھنے کی کیا ضرورت ہے محض اللہ کا نام لینا ہی کافی ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اصل میں تو جو شیطان سے حفاظت ہو گی وہ تو اللہ کے نام کی وجہ سے ہو گی لیکن اس پر لکڑی اگر رکھی ہوئی ہو گی تو اس کو دیکھ کر شیطان دور سے دیکھ کر ہی پہچان لے گا کہ اس برتن پر اللہ کا نام لیا ہوا ہے اس لئے وہ اس کے قریب بھی نہیں آئے گا تو لکڑی رکھنا گویا شیطان کے لئے ایک علامت ہے۔ (۱)

دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں جو شیطانی اثرات سے حفاظت ہو گی وہ تو اللہ کا نام لینے کی وجہ سے ہو گی لیکن اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو دار الاسباب بنایا ہے اس لئے جو کام بظاہر اسباب سے بالاتر ہوتے ہیں اور محض کسی برکت کی وجہ سے ہوتے ہیں ان میں بھی اسباب کا کسی نہ کسی درجے میں تلوث ضرور ہوتا ہے۔ کام ہوتا تو محض برکت کے نتیجے میں ہے لیکن خالص برکت نہیں ہوتی بلکہ اسباب کی اس میں تھوڑی سی حرکت بھی ہوتی ہے اس کی کئی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں مثلاً حضرت مقداد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں ایک مرتبہ مہمان کے طور پر ٹھہرا ہوا تھا تو آپ نے ہمیں یہ کہہ رکھا تھا کہ بکری کا دودھ نکال لیا کرو اور اپنے حصے کا دودھ پی لیا کرو اور میرے حصے کا دودھ رکھ لیا کرو جب میں رات کو آیا کروں گا تو پی لیا کروں گا، ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیر ہو گئی تو حضرت مقداد نے سوچا کہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آج کسی کے ہاں مہمان ہوں گے اس لئے کھانا بھی کہیں کھا لیا ہو گا یہ سوچ کر

(۱) فتح الباری کتاب الاشربہ باب شرب اللبن ج ۱۰/ص ۵۹، ایضاً فتح الباری کتاب الاستیذان باب غلق الابواب باللیل ج ۱۱/ ص ۸۷

آپ کے حصے کا جو دودھ رکھا ہوا تھا وہ بھی اٹھا کر پی لیا، تھوڑی دیر بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ مانگا، حضرت مقداد کہتے ہیں کہ میرے تو پاؤں تلے سے زمین نکل گئی اب پتہ چلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابھی تک کچھ نہیں کھایا جب حضرت مقداد نے پوری بات بتائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراضگی کا اظہار نہ فرمایا بلکہ مصلے کی طرف تشریف لے گئے اور نماز پڑھی اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم بکری کی طرف گئے تو خلاف معمول اور خلاف عادت بکری کے تھن دودھ سے بھرے ہوئے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا دودھ نکالا اور اسے تناول فرمایا۔ تو یہاں دیکھئے اصل میں دودھ ملا ہے دعا کی برکت سے، اصل میں تو یہ خالص برکت ہے لیکن برکت یوں بھی تو ہو سکتی تھی یا منجانب اللہ مددیوں بھی ہو سکتی تھی کہ سیدھا آپ کے پاس کوئی دودھ کا پیالہ پہنچ جاتا، آپ کے سامنے رکھا ہوا ہوتا لیکن ایسا نہیں ہوا، کام محض اللہ کی نصرت سے ہوا ہے لیکن تھوڑا سا اسباب کا بھی اس میں تلوث ہے کہ آپ کو اٹھ کر بکری کے پاس جانا پڑا، بکری کا دودھ نکالنا پڑا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ سفر میں تھے پانی ختم ہو گیا سارے قافلے والے پریشان ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دو صحابیوں کو حکم دیا کہ کہیں سے پانی ڈھونڈ کر لاؤ، ڈھونڈنے کے لئے نکلے تو ایک عورت مشکیزے میں پانی بھر کر اپنی اونٹنی پر لاد کر لے جا رہی تھی اس سے کہا کہ ہمیں تھوڑا سا پانی دے دو اس عورت نے انکار کر دیا، تو یہ عورت کو گرفتار کر کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشکیزے میں سے تھوڑا سا پانی نکالا اور اس میں برکت کی دعا فرمائی اس کے بعد یہ فرمایا کہ اس سے اپنے برتن وغیرہ بھر لو تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس میں سے اپنے برتن بھی بھرنے شروع کر دیئے اور اپنے مشکیزے بھی بھرنے شروع کر دیئے، وضو وغیرہ بھی کیا لیکن مشکیزہ ویسا کا ویسا ہی رہا بلکہ ایسا لگ رہا تھا کہ اس میں پانی پہلے سے زائد ہے تو یہ جو پانی کے اندر برکت ظاہر ہوئی یہ خلاف عادت ہے لیکن اس میں اسباب کا تھوڑا سا واسطہ ضرور آ گیا یہ بھی تو ہو سکتا تھا کہ ویسے ہی کہیں سے پانی نکل آتا برکت تو ویسے بھی ہو سکتی تھی لیکن ایسا ہوا نہیں ہے بلکہ ابتداء میں تھوڑا سا پانی ڈھونڈنا پڑا ہے پھر اس میں مزید برکت ہو گئی۔ (۱)

حدیبیہ کے موقع پر پانی کی قلت ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تھوڑا بہت پانی اگر کسی کے پاس ہو تو لے آئے تو بہت تھوڑا سا پانی مشکیزوں کے اندر سے ملا اور اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیاں ڈالیں تو صحابہ نے دیکھا کہ آپ کی انگلیوں سے پانی نکل رہا تھا تو صحابہؓ نے وضو وغیرہ بھی کیا

(۱) مشکاۃ المصابیح باب فی المعجزات الفصل الاول ج ۲/ ص ۵۳۳

تمام برتن بھی بھرے اور اپنے مشکیزے وغیرہ بھی بھرے۔(۱)

یہاں ہے تو اللہ کی طرف سے نصرت اور مدد اور معاملہ اسباب سے بالاتر ہے لیکن کچھ نہ کچھ اسباب کا دخل اس میں بھی آ گیا یوں بھی ہو سکتا تھا کہ ابتداءً آپ کی انگلیوں سے پانی نکل آتا لیکن ایسا نہیں ہوا بلکہ کچھ پانی ڈھونڈا گیا اس میں آپ نے اپنی انگلیاں ڈالیں، گیلی کیں پھر اس سے پانی نکل آیا تو یہ دار الاسباب ہے اس میں اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ جو کام اسباب سے بالاتر ہوتے ہیں اور اللہ کی نصرت اور مدد کے طور پر ہوتے ہیں ان میں بھی کسی نہ کسی درجے میں اسباب کا دخل ہوتا ہے اگرچہ بہت معمولی سا ہو۔ یہاں بھی یہی صورت حال ہے کہ لکڑی رکھنے کی وجہ سے جو شیطانی اثرات تھے ان سے طہارت ہو گئی وہ تو محض اللہ کے نام کی برکت سے ہو گی لیکن اس میں اسباب کا بھی تھوڑا سا دخل ہے۔ کامل درجے کا سبب تو یہ تھا کہ کامل طور پر برتن کو ڈھانپ لیا جاتا لیکن اگر اتنا نہیں ہو سکتا تو آپ نے فرمایا کہ جتنا تم سے ممکن ہے اتنا کر لو اور اللہ تعالیٰ کا نام لے لو، تمہارے بس میں جو کچھ تھا وہ تم نے کر لیا ہے باقی اللہ کے نام کی برکت ہو جائے گی اس سے ایک اور سوال کا جواب بھی ہو گیا۔

سوال ...... سوال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دروازہ رات کو بند کر دیا کرو اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ شیطان کسی بند دروازے کو نہیں کھولتا، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شیطان کے لئے یہ ضروری نہیں کہ دروازے سے ہی آئے وہ تو اوپر سے بھی آ سکتا ہے؟

جواب ...... تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں یہ نتیجہ محض دروازے کے بند ہونے کا نہیں ہے بلکہ بند کرتے وقت اللہ کا نام لینے کا نتیجہ ہے، اللہ کا نام لے کر دروازہ بند کیا جاتا ہے تو شیطان اس گھر میں داخل نہیں ہو سکتا نہ دروازے سے اور نہ ہی کسی اور راستے سے چنانچہ مسند احمد کی ایک روایت ہے کہ ایسی صورت میں دیوار پھلانگنے سے بھی روک دیا جاتا ہے، اب اس جگہ شیطانوں کا رکنا یہ تو اللہ کے نام کی برکت سے ہوا تو پھر دروازہ بند کرنے نہ کرنے سے کیا فرق پڑا۔ اس کا جواب وہی ہے کہ دروازہ بند کرنا ہمارے بس میں ہے اور اپنے بس کی حد تک انسان نے سبب اختیار کر لیا اور اللہ کا نام لے لیا تو اب آگے اللہ کے نام کی برکت ظاہر ہو گی۔(۲)

تیسری وجہ رات کو برتنوں کو ڈھانکنے اور مشکیزوں پر ڈھکن لگانے کی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سال بھر میں ایک غیر متعین رات ہے اس میں کوئی وباء نازل ہوتی ہے اور جو بھی برتن رات کو کھلا ہوا ہوتا ہے اس میں اس وباء کا کچھ نہ کچھ اثر آ جاتا ہے، اب یہ رات کون سی ہے آنحضرت صلی اللہ

(۱) مشکاۃ المصابیح باب فی المعجزات ج ۲ / ص ۵۳۲، ایضاً صحیح بخاری مع فتح الباری کتاب الاشربۃ باب شرب البرکۃ والماء المبارک ج ۱۰ / ص ۸۳

(۲) اوجز المسالک الی موطا امام مالک جامع ماجاء فی الطعام والشراب ج ۱۴ / ص ۲۹۲

علیہ وسلم نے اس کی تعیین نہیں فرمائی اگر تورات متعین ہوتی تو پھر اس متعین رات میں برتن ڈھانپ لیتے، باقی راتوں کے اندر وباء سے بچنے کے لئے برتن ڈھانپنے کی ضرورت نہیں تھی لیکن چونکہ رات غیر متعین ہے اس لئے ہر رات میں یہ احتمال ہے کہ یہ وبائی رات ہو اس لئے آپ نے فرمایا کہ یہ روزانہ کا معمول بنالو کہ رات کو برتن وغیرہ ڈھانپ دیا کرو۔ (۱)

اب اطباء یا سائنسدان کہیں گے کہ ہمارے تجربے میں کوئی ایسی رات نہیں آئی جس میں اس طرح کی کوئی وباء نازل ہوتی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم علم، علم عدم کو مستلزم نہیں۔ جو چیز ہمارے تجربے اور مشاہدے میں نہیں آئی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم یقینی طور پر فیصلہ کرلیں کہ یہ ہے ہی نہیں، آخر اس وقت کے بہت سارے انکشافات ایسے ہیں جو آج سے کچھ عرصہ پہلے انسان کو معلوم نہیں تھے لیکن جس وقت وہ چیزیں انسان کو معلوم نہیں تھیں اس وقت وہ موجود تھی لیکن ہمیں پتہ نہیں چلا تھا کچھ عرصہ پہلے امریکہ کا کسی کو پتہ نہیں تھا لیکن آج سب کو پتہ ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس وقت امریکہ نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ہمارے مشاہدے اور تجربے میں نہ آئی ہو لیکن اس کے باوجود موجود ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ فرمادیا ہے اور فی نفسہ ممکن ہے اس لئے اس کو ماننا ضروری ہے۔

چوتھا ادب یہ بیان فرمایا کہ سوتے وقت چراغ بجھادیا کرو، چراغ بجھانے سے مراد یہ ہے کہ آگ بجھادیا کرو اس لئے کہ آگ کے جہاں فوائد ہیں وہیں نقصانات بھی ہیں مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مثال کے بیان فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ چوہا آئے ویسے بھی سوتی چیز کو جلدی کاٹتا ہے، سوتی کپڑوں کو اور سوتی دھاگوں کو اور چراغ کی بتی عام طور پر سوت کی بنی ہوئی ہوتی ہے اور اس میں چکنائی بھی لگی ہوئی ہوتی ہے تو اس کے لئے اس میں اور زیادہ کشش پیدا ہو جاتی ہے اس لئے وہ آگے پھینک دے گا، جاگتے ہوئے ایسا ممکن ہے بلکہ جاگتے ہوئے ایسا واقعہ پیش بھی آیا لیکن جاگتے ہوئے اتنا ضرور ہے کہ فوری طور پر انسان کو پتہ چل جاتا ہے اور آگ پر قابو پالیتا ہے لیکن سوتے ہوئے ممکن ہے کہ وہ آگ اتنی پھیل چکی ہو اور پتہ ایسے وقت چلے کہ اس پر قابو پانا مشکل ہو جائے اور بہت سارا نقصان ہو چکا ہو اس لئے آپ نے فرمایا چراغ یا آگ کی کوئی بھی چیز ہو اسے بجھا دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم چراغ وغیرہ کا بھی ہے اور آگ کی باقی چیزوں کا بھی ہے۔ گیس کا ہیٹر یا ایسی کوئی بھی چیز اس کو بجھا کر سوئیں اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روشنی کے وہ ذرائع جو آگ سے نہیں جلتے بلکہ بجلی وغیرہ سے جلتے ہیں تو اس میں چونکہ اس طرح کے نقصانات کا احتمال نہیں ہے اس لئے اس کے تحت یہ نہیں آئے گا اور اس ادب کی بنیاد پر یہ بجھانا ضروری نہیں ہے ہاں البتہ بہت ساری صورتوں میں رات کے

---

(۱) اوجز المسالک الی موطا امام مالک جامع ماجاء فی الطعام والشراب ج ۱۴/ ص ۲۹۰

وقت اس طرح کی بتیوں کا جلتا رہنا فضول خرچی میں داخل ہوتا ہے اس کی وجہ سے ممنوع ہونا اور بات ہے۔

(٢)-----وعنه قال: جاءَ أبو حُمَيد رجلٌ مِنَ الأنصارِ منَ النَّقيعِ باناء من لبن إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: ألَّا خَمَّرتَه ولو أن تعرِضَ عليهِ عودا۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... ابو حمید انصاریؓ ایک برتن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے اسے ڈھانپ کیوں نہ لیا اگرچہ اس پر چوڑائی کے بل کوئی لکڑی ہی رکھ لیتے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کھانے پینے کی کوئی چیز ایک جگہ سے دوسری جگہ پر لے کے جانی ہو تو وہ ننگی نہیں لے جانی چاہئے بلکہ اسے ڈھانک کر لے جانا چاہئے۔

(٣)-----وعن ابن عمر، عن النبى صلى الله عليه وسلم، قال لا تتركوا النَّارَ فى بيوتكم حينَ تنامونَ۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے گھروں کے اندر سوتے وقت آگ کو نہ چھوڑا کرو۔

(٤)-----وعن أبى موسى، قال: احترقَ بيتٌ بالمدينةِ على أهلِه منَ الليلِ، فحُدَّثَ بشأنِه النبى صلى الله عليه وسلم، قال: إنَّ هذهِ النَّارَ إنما هىَ عدُوٌّ لكم، فاذا نمتُم فأطفئوها عنكم۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مدینے میں رات کے وقت ایک گھر گھر والوں کا نقصان کرتے ہو جل گیا تو اس کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ آگ تو تمہاری دشمن ہے لہٰذا جب تم سونے لگو تو اس کو بجھا دیا کرو۔

(٥)-----عن جابر، قال: سمعتُ النبىَّ صلى الله عليه وسلم يقول: إذا سمعتم نُباحَ الكلاب ونهيقَ الحميرِ من الليلِ فتعوَّذوا باللهِ من الشيطانِ الرجيم، فإنهنَّ يرينَ ما لا ترونَ وأقِلوا الخروجَ إذا هداتِ الأرجُلُ، فانَّ الله عزَّوجلَّ يبُثُ من خلقِه فى ليلتِه مايشاء وأجيفوا الأبوابَ، واذكروا اسم الله عليه، فإنَّ الشيطانَ لا يَفتح بـابـاً إذا اجيف وذُكر اسم الله عليه وغطوا

الجِرَارَ، وأكفئوا الآنيةَ، وأوكوا القِربَ رواه في شرح السنة۔

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ رات کو جب تم کتوں کے بھونکنے کی اور گدھوں کے ہنہنانے کی آواز سنو تو اللہ کی شیطان مردود سے پناہ مانگو اس لئے کہ یہ جانور ایسی چیزوں کو دیکھتے ہیں جن کو تم نہیں دیکھتے اور جب پاؤں رک جائیں (یعنی چلنا پھرنا رک جائے) تو نکلنا کم کر دو اس لئے کہ اللہ جل جلالہ رات میں اپنی مخلوق میں سے جس کو چاہتے ہیں پھیلا دیتے ہیں اور دروازے بند کر لیا کرو اور اس پر اللہ کا نام لے لیا کرو اس لئے کہ شیطان کسی دروازے کو نہیں کھولتا جب کہ اس کو بند کر دیا گیا ہو اور اس پر اللہ کا نام لے لیا گیا ہو اور مٹکوں کو ڈھانپ دیا کرو اور برتنوں کو اوندھا کر دیا کرو اور مشکیزوں کے ڈھکن لگا دیا کرو۔

برتنوں کو اوندھا کرنے کا حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس کے ڈھانپنے کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم کتوں کے بھونکنے کی یا گدھے کے ہنہنانے کی آواز سنو تو شیطان سے پناہ مانگو یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ لو اس کی وجہ آپ نے یہ بیان فرمائی کہ ان جانوروں کو ایسی چیزیں نظر آتی ہیں جو تمہیں نظر نہیں آتیں بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ گدھا شیطان کو دیکھ کر ہنہناتا ہے اسی طرح کتا شیطان کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو کتے کے بھونکنے اور گدھے کے ہنہنانے کا مطلب یہ ہوا کہ اس وقت یہاں پر شیطان موجود ہے اور ہمیں ضرورت ہے کہ ہم اس کے برے اثرات سے محفوظ رہیں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ لیا کرو۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ گدھا شیطان کو دیکھ کر ہنہناتا ہے اسی طرح کتا شیطان کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا تو واقعتاً ایسا ہی ہے البتہ حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ گدھا جب بھی ہنہناتا ہے تو وہ شیطان کو دیکھ کر ہنہناتا ہے بلکہ یہ اس کے بھونکنے یا ہنہنانے کا ایک سبب ہے، اس کے علاوہ اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں مثلاً کتا اس لئے بھونک رہا ہے کہ کوئی اجنبی شخص اس کے دروازے کے پاس آ گیا ہے یا اس لئے بھونک رہا ہے کہ اس کے محلے میں کوئی نیا کتا آ گیا ہے اسی طریقے سے گدھے کے ہنہنانے کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں لیکن ایک سبب بہر حال شیطان کو دیکھنا ہے۔ تو اب جب کتا بھونک رہا ہے یا گدھا ہنہنا رہا ہے تو کم از کم یہ احتمال ضرور ہے کہ وہ شیطان کو دیکھ کر ایسا کر رہا ہے اس لئے آپ نے فرمایا کہ اعوذ باللہ پڑھ لیا کرو، اگر شیطان ہو تو اس کے برے اثرات سے محفوظ ہو جاؤ گے اور اگر شیطان نہ بھی ہو تو اعوذ باللہ پڑھنے کا نقصان کوئی نہیں ہے۔

رات کی تخصیص کی وجوہات:-

آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کا ذکر کیا ہے کہ رات کے وقت جب گدھے کے ہنہنانے کی یا کتے کے بھونکنے کی آواز سنو تو اعوذ باللہ پڑھو تو یہ حکم رات کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ یہ بات یا تو آپ نے اس لئے فرمائی کہ کتے زیادہ تر رات ہی کو بھونکتے ہیں اور گدھے بھی رات کو زیادہ ہنہناتے ہیں دن کو اول تو بھونکتے کم ہیں اور اگر بھونکیں بھی یا گدھے ہنہنائیں بھی تو دوسرے کاموں اور دوسری آوازوں کی وجہ سے بعض اوقات اس کی طرف توجہ نہیں جاتی لیکن رات کے سناٹے میں اگر کتا بھونکے تو پتہ چل جاتا ہے، اسی طریقے سے گدھا ہنہنائے تو اس کا پتہ چل جاتا ہے۔

اس کے علاوہ رات کی قید ذکر کرنے کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ دن کے وقت اور اسباب بھی گدھے کے ہنہنانے کے ہو سکتے ہیں جبکہ رات کے وقت ہنہنانے میں شیطانی اثرات کا امکان زیادہ ہو گا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کا وقت خصوصیت سے ذکر فرمایا۔

(٦)-----وعن ابنِ عبَّاس، قال: جاءت فأرةٌ تجر الفتيلةَ، فألقتها بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخُمرةِ التى كان قاعداً عليها، فأحرقت منها مثلَ موضِع الدَّرهم فقال: إذا نِمتُم فأطفئوا سُرُجَكم، فإنَّ الشيطانَ يَدُل مثلَ هذه على هذا، فيحرقكم (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک چوہیا یا ایک چوہا (فارۃ کے دونوں معنیٰ ہوتے ہیں) بتی کو کھینچتا ہوا لایا اور اسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس چٹائی پر پھینک دیا جس پر آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھے ہوئے تھے اور اس میں سے ایک درہم کی مقدار حصہ جلا دیا تو آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم سونے لگو تو اپنے چراغوں کو بجھا دیا کرو اس لئے کہ شیطان اس طرح کے جانور کو اس طرح کے کام کی رہنمائی کرتا ہے اور تمہیں جلا دیتا ہے۔

کتاب اللباس

اس کتاب میں لباس کے متعلق احادیث ذکر کی جائیں گی، اسی طریقے سے زینت وغیرہ کے بارے میں بھی احادیث ذکر کی جائیں گی، گویا عنوان صرف لباس کا ہے لیکن مقصد لباس اور زینت ہے۔ لہٰذا زینت کی صورتوں کے احکام بھی بیان کریں گے مثلاً زیورات کے بارے میں کہ مرد کے لئے کون سا زیور درست ہے اور کون سا درست نہیں مثلاً انگوٹھی اور عورت کے لئے کون سا زیور درست ہے اور کون سا نہیں، اسی طریقے سے بالوں کے احکام بھی بیان کریں گے کیوں کہ ان کا تعلق بھی زینت کے ساتھ ہے، اسی طرح تصاویر کے احکام بھی بیان کئے جائیں گے کیوں کہ وہ بھی بعض اوقات زینت کے لئے اختیار کی جاتی ہیں۔ لہٰذا یہاں لباس اور زینت دونوں کے بارے میں احادیث لائیں گے۔

احادیث کا ترجمہ کرنے سے پہلے کچھ اصولی باتوں کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

لباس قومی مسئلہ ہے یا دینی؟

سب سے بنیادی مسئلہ اور سوال یہ ہے کہ لباس انسان کا خالص تہذیبی، تمدنی، قومی مسئلہ ہے یا دینی مسئلہ ہے۔ اس میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ لباس دینی مسئلہ نہیں ہے، لباس کا دین کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا لباس ہو یا بالوں کی کوئی شکل ہو یا زینت کی اور صورتیں ہوں ان میں جائز ناجائز کی بحث میں نہیں پڑا جاتا، یہ انسان کا ایک تہذیبی یا قومی مسئلہ ہے کہ جس طرح کا رسم و رواج اس علاقے میں چلتا ہے اس طرح کا لباس پہن لیں۔ جب کہ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ لباس خالصتاً ایک دینی مسئلہ ہے۔ لہٰذا کس طرح کا لباس پہننا ہے اور کس طرح کا لباس نہیں پہننا یہ دین سے فیصلہ کروائیں گے۔ لیکن اصل حقیقت دونوں انتہاؤں کے درمیان ہے، اصل حقیقت یہ ہے کہ لباس خالص تہذیبی و ثقافتی مسئلہ بھی نہیں ہے اور خالص دینی معاملہ بھی نہیں ہے بلکہ حقیقت بین بین ہے۔ یہ کہنا کہ لباس کا دین کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یہ خالص تہذیبی و ثقافتی مسئلہ ہے یہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ جب ہم قرآن و حدیث کو دیکھتے ہیں تو ہمیں لباس کے متعلق واضح ہدایات اور تعلیمات ملتی ہیں۔ قرآن کریم نے بھی لباس کا ذکر کیا اور لباس کے مقاصد ذکر فرمائے ہیں:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا۔ (الآیۃ) (۱)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بھی لباس کے متعلق بے شمار ہیں، بہت سے لباس ایسے تھے جو

---

(۱) سورۃ الاعراف آیت نمبر ۲۵، رکوع نمبر ۲

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت موجود اور عرب میں مروج تھے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منع فرمادیا مثال کے طور پر مرد ریشم بھی پہن لیا کرتے تھے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو ریشم پہننے سے منع فرمادیا، مرد سونا بھی پہن لیا کرتے تھے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو سونا چاندی پہننے سے منع فرمادیا صرف خاص مقدار میں چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دی۔ عربوں کا عام لباس ازار اور رداء تھا یعنی ایک چادر اوپر ایک چادر نیچے، نیچے والی چادر یعنی لنگی عام طور پر ٹخنوں سے نیچے رکھی جاتی تھی اور اس کو فخر کا باعث سمجھتے تھے، اپنی بڑائی اور عظمت کے اظہار کے لئے عام طور پر لنگی ٹخنوں سے نیچے رکھی جاتی تھی۔ یہ ایک رواج تھا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا اور بھی کئی لباس ہیں یا لباس کی کئی صورتیں ہیں جو مروج تھیں یا زینت کی صورتیں مروج تھیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منع فرمادیا۔ اگر یہ محض تہذیبی یا ثقافتی مسئلہ ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ یہ تو عربوں کا رسم ورواج ہے اس لئے اپنے رسم ورواج کے مطابق لباس پہنیں جو فارسیوں کا رسم ورواج ہے وہ اپنے رسم ورواج کے مطابق لباس پہنیں، شام کے لوگ اپنے رسم ورواج کے مطابق لباس پہنیں۔ اگر یہ شریعت کا مسئلہ نہ ہوتا اور لباس دینی مسئلہ نہ ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان لباسوں سے منع نہ فرماتے جو اس زمانے میں عرب کے اندر مروج تھے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ لباس محض ایک تہذیبی اور ثقافتی مسئلہ ہے دین کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یہ بات غلط ہے بلکہ دین کی تعلیمات لباس کے متعلق بھی موجود ہیں۔

دوسری طرف یہ سمجھنا کہ یہ اسی طرح خالص دینی مسئلہ ہے جس طرح نماز اور عبادات خالص دینی معاملہ ہیں کہ ان میں جزئیات تک اور مکمل طریقہ مکمل شرائط و شکل کی تعیین کر دی ہے لباس کی بھی ایسی صورت حال ہے یہ کہنا بھی درست نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ شریعت کا مزاج عبادات کے بارے میں اور ہے اور امور عادت کے بارے میں اور ہے۔ عادت کا معنی جو کام محض عبادت سمجھ کر نہیں کئے جاتے بلکہ جو عبادت نہیں بھی سمجھتا وہ بھی کرتا ہے، نماز وہی پڑھتا ہے جس نے عبادت کرنی ہوتی ہے چاہے رب کو راضی کرنے کے لئے پڑھنی ہو یا لوگوں کو دکھانے کے لئے لیکن کرنی عبادت ہوتی ہے۔ لیکن لباس ہر آدمی پہنتا ہے چاہے اس نے عبادت کرنی ہو یا نہ کرنی ہو، کھانا ہر آدمی کھاتا ہے مسلمان ہو یا کافر اس کے ہاں عبادت کا تصور ہو یا نہ ہو رہنا سہنا ہر آدمی اختیار کرتا ہے چاہے وہ عبادت کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، یہ امور عادت ہیں جن کو فقہاء افعال حسّیہ کہتے ہیں۔ فقہاء نے افعال کی دو قسمیں بیان کی ہیں: افعال حسّیہ، افعال شرعیہ، امور عادت کے بارے میں شریعت کا انداز اور ہے اور امور عبادت میں انداز اور ہے، عبادت میں شریعت کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جزوی امور کی بھی تعیین کرتی ہے ایک لگا بندھا طریقہ سکھاتی ہے، نماز کا ایک طے شدہ طریقہ ہے، روزے کا

ایک طے شدہ طریقہ ہے، زکوٰۃ کا ایک طے شدہ طریقہ ہے اس سے اگر ہٹیں گے تو یہ عبادت صحیح طریقے سے ادا نہیں ہو گی۔ لیکن عادت میں یہ بھی نہیں کہ شریعت بالکل آزاد چھوڑ دے کہ جو مرضی کرو یہ بھی نہیں کہ ہر بات میں جزوی تعینات کر دی جائیں جزوی امور تک کو متعین کر دیا گیا ہو مثلاً کھانا امور عادت میں سے ہے اب یہ بھی نہیں کہ شریعت نے کہہ دیا ہو کہ جو مرضی کھاؤ کوئی پابندی نہیں جس طرح چاہو کھاؤ اور یہ بھی نہیں کہ کھانے کی چھوٹی چھوٹی باتیں طے کر دی ہوں کہ صرف فلاں فلاں جانور کا گوشت کھا سکتے ہو مثلاً مرغی کا گوشت کھا سکتے ہو، پھر مرغی کا گوشت کیسے کھانا ہے بھون کر، شوربہ بنا کر، روشٹ کر کے یا کسی اور طریقے سے اور اس میں مرچ ڈالنی ہے یا نہیں ڈالنی اگر ڈالنی ہے تو ہلکی رکھنی ہے یا تیز۔ نماز میں تو چھوٹی چھوٹی باتیں طے شدہ ہیں لیکن یہاں تعیین نہیں بلکہ یہاں انداز یہ ہے کہ کچھ عمومی ہدایات اور کچھ جزوی مسائل ذکر کر دیئے اور اس کے بعد آزاد چھوڑ دیا۔ کھانے کے بارے میں کہا کہ یہ حلال ہے اور یہ حرام ہے، گندم حلال ہے لیکن اس کے کھانے کا طریقہ متعین نہیں کیا اس کو آپ کی پسند پر یا رسم و رواج پر چھوڑ دیا۔

یہی معاملہ لباس کے بارے میں ہے کہ یہ بھی نہیں کہ لباس کے بارے میں کوئی تعلیم ہی نہ ہو کہ دین کے ساتھ اس کا کوئی تعلق ہی نہیں اور یہ بھی نہیں کہ لباس کی ایک خاص شکل اور وردی متعین کر کے یہ کہہ دیا ہو کہ یہی اسلامی لباس ہے اور ہر ایک کو یہی پہننا پڑے گا اس سے ہٹ کر کوئی اور لباس نہیں پہنا جا سکتا۔ بلکہ یہاں پر بھی کچھ اصول ہیں مثلاً یہ کہ وہ لباس ساتر ہو، وہ لباس تکبر کا باعث نہ بنے وغیرہ وغیرہ اور کچھ جزوی مسائل بھی ہیں مثلاً مرد ریشم نہ پہنیں اور لنگی یا شلوار وغیرہ ٹخنوں سے نیچے نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ کچھ اصول اور چند جزوی مسائل بیان کر کے شریعت نے آزاد چھوڑ دیا کہ ان اصولوں اور ان چند جزوی مسائل کی پابندی کرنی ہے۔ ان کی پابندی کرتے ہوئے اپنے علاقے کے رسم و رواج کے مطابق یا اپنی پسند کے مطابق جو لباس تم پہن لو گے وہ شریعت کی نظر میں درست ہے، یہی وجہ ہے کہ مسلمان دنیا کے ہر خطے میں پہنچے اور ان علاقوں کے لوگوں نے اسلام قبول کیا لیکن جہاں جہاں اسلام پہنچا ان سب علاقوں کا لباس یکساں نہیں۔ آپ بر صغیر میں دیکھ لیں یہاں کا لباس اور طرح کا ہے اور بر صغیر میں پاکستان میں اور طرح کا ملے گا، ہندوستان میں اور طرح کا ملے گا، پنجاب اور سرحد کے لباس میں آپ کو فرق نظر آئے گا کہ یہاں شلوار درمیانی ہو گی زیادہ کھلی نہیں ہو گی اور وہاں شلوار کافی کھلی ہو گی وغیرہ وغیرہ اور بنگلہ دیش میں چلے جائیں تو وہاں کا لباس اور ہے دھوتی اور بنیان نظر آئے گی اور بر صغیر سے نکل کر آپ کہیں اور چلے جائیں افریقہ میں چلے جائیں افریقی ممالک میں مسلمانوں کا لباس اور ہے، عرب ممالک میں اور ہے، انڈونیشیا اور ملائشیا کی طرف چلے جائیں تو وہاں اور لباس ہے۔ مسلمان اور اسلام دنیا کے مختلف خطوں میں پہنچے اور ہر جگہ پر مسلمانوں کا لباس الگ الگ

نوعیت کا ہے اور یہ صورت حال آج کی نہیں ابتداء ہی سے چلی آرہی ہے، صدیوں سے چلی آرہی ہے اور کبھی اس صورت حال پر علماء کی طرف انکار نہیں کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ لباس کی کوئی خاص شکل شریعت نے متعین نہیں کی بلکہ اصول اور چند مسئلے ہیں۔ ان اصولوں اور مسائل کی پابندی کرنے کے بعد آزاد چھوڑ دیا گیا، ہر علاقے میں اس کے رسم و رواج کے مطابق لوگوں نے لباس پہنا اور جو پہلے سے لباس چلا آرہا تھا عموماً اسی کو اختیار کر لیا۔ البتہ اس میں جو چیزیں خلاف شریعت تھیں ان کو نکال دیا اور تھوڑا بہت رد و بدل کر دیا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ لباس خالصتاً ایک تہذیبی اور رسم و رواج کا مسئلہ ہے دین کو اس میں کوئی دخل نہیں دینا چاہئے یہ بھی غلط ہے اور یہ کہنا کہ یہ خالص دینی مسئلہ ہے جس طرح نماز ایک دینی مسئلہ ہے یہ بھی درست نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایک حد تک یہ ایک دینی مسئلہ ہے جہاں شریعت نے کوئی اصول بیان کر دیئے کوئی مسئلہ بیان کر دیا اور جہاں شریعت خاموش ہو جائے تو پھر اس کا تعلق تمہاری پسند کے ساتھ ہے یا کسی علاقے کی تہذیب و ثقافت کے ساتھ ہے۔

لیکن پہلے نمبر پر دین کی ہدایت کو دیکھیں گے کہ وہ کیا کہتا ہے جہاں دین ہدایت دیتا ہے وہاں رسم و رواج کو نہیں دیکھیں گے بلکہ اس کو نظر انداز کرنا پڑے گا اور جہاں دین خاموش ہو جائے گا اس سے آگے اپنی مرضی۔

اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ وہ اصول یا لباس کے متعلق مسائل کیا ہیں؟ جہاں تک مسائل کا تعلق ہے تو جہاں جہاں حدیثیں آئیں گی وہاں وہاں مسائل ساتھ ہی بیان کرتے چلے جائیں گے البتہ عمومی اصول جو ایک روح کی حیثیت رکھتے ہیں جو تقریباً تمام احادیث میں پائی جاتی ہے احادیث کو سمجھنے سے پہلے ان بنیادی اصولوں کا ذہن میں رکھ لینا ضروری ہے۔

پہلا اصول:۔

لباس ساتر ہو ...... لباس کا سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ وہ ساتر ہو یعنی جسم کو چھپانے والا ہو چنانچہ قرآن کریم میں آتا ہے: **يٰبَنِيٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا**۔(۱)

کہ اے بنی آدم ہم نے تمہارے لئے لباس پیدا کیا جو تمہاری چھپانے کی جگہوں کو چھپاتا ہے۔ سوءٰت کا ترجمہ چھپانے کی جگہیں اور تمہارے لئے زینت کا باعث ہے، اس آیت میں لباس کے دو مقصد بیان کئے ہیں:

لباس کا پہلا اور سب سے اہم مقصد بدن کو چھپانا ہے لہٰذا جو لباس اس مقصد پر پورا اترے گا وہ اسلامی لباس ہے اور جو لباس اس مقصد پر پورا نہ اترے وہ اسلامی لباس نہیں کہلا سکتا۔

---

(۱) سورۃ الاعراف آیت نمبر ۲۵ رکوع ۲

بدن کو چھپانے میں پھر کئی درجے ہیں، بدن کے بعض حصے ایسے ہیں جن کو چھپانا ضروری ہے اور اگر نہیں چھپائے گا ظاہر کرے گا تو گنہگار ہو گا مثلاً حنفیہ کے نزدیک ناف سے لے کر گھٹنوں تک مرد کا ستر ہے، اس کو چھپانا ضروری ہے اور اگر نہیں چھپائے گا لوگوں کے سامنے ظاہر کرے گا تو گنہگار ہو گا۔ اس طرح عورت کا بھی ستر ہے جس کی تفصیل فقہاء نے فرمائی ہے کہ آزاد عورت کا ستر اور ہے اور باندی کا ستر اور ہے، اسی طرح عورت کا ستر غیر محرم کے سامنے اور ہے اور محرم کے سامنے اور ہے، اس کی تعیین فقہاء نے کر دی ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کچھ حصے ایسے جن کو چھپانا شرعاً ضروری ہے اور اگر ان کو نہیں چھپائے گا تو گنہگار ہو گا یہ حصے مرد کے لئے کم ہیں اور عورت کے لئے زیادہ حتی کہ ستر جس کا چھپانا واجب ہے خاص طور پر عورت غلیظہ اس کے بارے میں یہاں تک آتا ہے کہ تنہائی میں بھی بغیر ضرورت کسی کے سامنے کھولنا ناجائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہاں کوئی انسان موجود نہیں تو کم از کم فرشتے تو موجود ہیں ان سے حیاء کرنی چاہئے۔[1] اور نہیں تو اللہ تعالیٰ تو دیکھ ہی رہے ہیں۔[2] اللہ تعالیٰ سے حیاء کا تقاضا ہے کہ بغیر ضرورت کے آدمی تنہائی میں بھی بے لباس نہ ہو یعنی عورت غلیظہ کو ظاہر نہ کرے۔ ویسے تو اللہ تعالیٰ لباس کی حالت میں بھی دیکھ رہے ہیں لیکن وہ دیکھنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے وہ بے حیائی نہیں ہے اور اگر اس نے اپنے ستر کو ظاہر کیا تو یہ صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے دیکھنا نہیں ہو گا بلکہ سمجھنے کے لئے آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی طرف سے دکھانا بھی ہے، صرف یہ نہیں ہے کہ اللہ دیکھ رہے ہیں بلکہ یہ دکھا بھی رہا ہے یہ بے حیائی کی بات ہے۔ اس لئے فرمایا کہ بلا ضرورت اپنا ستر تنہائی میں بھی نہ کھولو کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ سے حیاء کا تقاضا ہے۔

کچھ حصے ایسے ہیں جن کو چھپانا کہ اگرچہ شرعاً ضروری نہیں لیکن مروت کا تقاضا ہے کہ عام حالات میں ان کو بھی چھپانا چاہئے اِلّا یہ کہ کوئی بے تکلفی کا موقع ہو مثلاً پیٹ ہے اب آدمی کرتہ اتار کر صرف بنیان پہن کر باہر جائے باہر پھرتا رہے ظاہر ہے کہ اچھا نہیں لگتا، ایک لنگوٹی پہن کر یا صرف ایک لنگی سی باندھ کر جو ناف سے لے کر گھٹنے تک آتی ہو باہر پھرتا رہے، مجالس میں بھی جائے، دوسری جگہوں پر بھی جائے تو ظاہر ہے اچھا نہیں لگتا مروت کے خلاف ہے۔ اس لئے ایک حد تک ان کو چھپانا ضروری ہے اِلّا یہ کہ کوئی بے تکلفی کا موقع ہو تو وہاں اور بات ہے۔ ایک جگہ طلبہ رہتے ہیں وہاں کپڑے بھی دھونے پڑتے ہیں تو کرتہ اتار کر کپڑے دھو رہے ہیں یا صفائی کے عمل میں ہیں تو جب تک یہ سارا عمل پورا نہیں ہوتا اس وقت تک کرتہ اتار کر پھر بھی رہے ہیں تو اس کی گنجائش ہے جہاں عرفاً اس طرح کھلا پھرنا عیب کی بات سمجھی جاتی ہے وہاں اس سے بھی بچنا چاہئے اس لئے کہ وہاں اس کے اندر قلت حیاء پائی جاتی ہے۔ جہاں مروتاً اور عرفاً ان اعضاء کو

---

(۱) حدیث ابن عمر مشکوٰۃ النکاح باب النظر الی المخطوبہ و بیان العورات ...... (۲) حوالہ سابقہ حدیث بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ

چھپانا ضروری ہے وہاں کسی درجے میں شریعت بھی چھپانے کا تقاضا کرتی ہے۔

کچھ حصے ایسے ہوتے ہیں جن کو چھپانا ادب کا تقاضا ہوتا ہے مثلاً سر کو چھپانا خاص طور پر نماز کے وقت سر کو چھپانا کیوں کہ نماز کے وقت انسان کو مکمل لباس کے اندر ہونا چاہیئے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **خذوا زینتکم عند کل مسجد**(۱) اور زینت تب بنتی ہے جب کہ آدمی مکمل لباس کے اندر ہو۔ اس لئے نماز کے وقت انسان کا لباس مکمل ہونا چاہیئے اس کے اندر کوئی کمی نہیں ہونی چاہیئے۔ بہر حال یہ تفصیلات فقہاء نے اپنی جگہ پر بیان کردی ہیں کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لباس کا اولین مقصد اور پہلا اصول یہ ہے کہ وہ ساتر ہو، کسی جگہ ساتر ہونا وجوب کے درجہ میں ہے اور کسی جگہ ساتر ہونا استحباب کے درجہ میں ہے۔

تین قسم کے لباس ایسے ہیں جو اس اصول پر پورے نہیں اترتے اس وجہ سے وہ خلاف شریعت کہلائیں گے۔

لباس چھوٹا ہونے کی وجہ سے ساتر نہ ہو……

(۱)………وہ لباس جو چھوٹا ہونے کی وجہ سے ساتر نہیں مثلاً نیکر پہنی ہوئی ہے جس میں آدھی ران ننگی ہے اور حنفیہ کے نزدیک مرد کی ران بھی ستر میں داخل ہے۔ تو یہ لباس ساتر نہیں اس وجہ سے کہ یہ چھوٹا ہے، یہ لباس اس اصول کے نہ ہونے کی وجہ سے غیر اسلامی ہے۔

(۲)………دوسرا وہ لباس جو پتلا ہونے کی وجہ سے غیر ساتر ہو، جسم چھپانے کا کام نہ دے، اتنا باریک لباس پہنا ہوا ہے کہ اس میں سے جسم صاف طور پر نظر آرہا ہے تو یہ لباس نہ ہونے کے برابر ہے اس لئے یہ بھی غیر اسلامی لباس ہے اس میں پھر دو درجے ہیں ایک درجہ ان حصوں کا ہے جن کو چھپانا ضروری ہے جیسا کہ مرد کے لئے ناف سے لے کر گھٹنے تک اس کے حکم میں سختی ہے باقی حصے کے حکم میں اتنی سختی نہیں ہے جس حصے کو چھپانا ضروری ہے اس میں یہ ضروری ہے کہ جسم نظر نہ آئے۔

جسم کی رنگت نظر نہ آئے لیکن جھلک محسوس ہو…… ہاں البتہ اگر لباس پتلا ہے لیکن جسم کی کھال اور رنگت نظر نہیں آتی بلکہ جھلک سی پڑتی ہے تو بالکل ناجائز نہیں یہ اس حصے کی بات ہے جس کو چھپانا ضروری ہے اور یہ حصے جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ مرد کے لئے تھوڑے ہیں اور عورت کے لئے زیادہ ہیں خاص طور پر اجنبی کے سامنے تو بہت زیادہ ہیں۔

جس حصے کو چھپانا شرعاً ضروری نہیں اگر وہ نظر آئے…… وہ حصہ جس کو چھپانا شرعاً ضروری نہیں صرف مروتاً اور عرفاً ضروری تھا اس میں اصول یہ ہے کہ اگرچہ لباس پتلا ہے جسم نظر بھی آرہا ہے لیکن عرفاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس نے لباس پہنا ہوا ہے تو بظاہر اس کی گنجائش ہے اس میں کوئی حرج کی بات

---

(۱) سورۃ الاعراف آیت نمبر ۳۱ رکوع ۲

نہیں جیسا کہ ہمارے ہاں گرمیوں میں بعض لباس ایسے ہوتے ہیں کہ اس میں بازو وغیرہ نظر آتے ہیں۔ جتنے حصے پر بنیان ہوتی ہے اتنا جسم تو نظر نہیں آتا اور باقی نظر آتا ہے لیکن بہر حال آدمی کسی کے سامنے بالکل کرتہ اتار کر چلا جائے تو جس طرح وہ سمجھا جاتا ہے اس طرح یہ نہیں سمجھا جاتا اس لئے بظاہر اس کی گنجائش ہے۔

تو پہلی قسم کا لباس چھوٹا ہونے کی وجہ سے ساتر نہ ہوا اور دوسری قسم کا لباس پتلا ہونے کی وجہ سے ساتر نہ ہوا۔

وہ لباس جو چست ہونے کی وجہ سے ساتر نہ ہو......

(۳)......... تیسرا لباس جو چست ہونے کی وجہ سے غیر ساتر ہو، اس میں مرد کے لئے حکم یہ ہے کہ اگر مستور اعضاء اور مخصوص اعضاء پر لباس اتنا تنگ ہو کہ جسم کے اس حصے کی حکایت ہو رہی ہو، حکایت کا معنی یہ کہ اس کی جسامت محسوس ہو رہی ہو تو یہ اس اصول کے خلاف ہوگا اور عورت کے لئے تقریباً پورا جسم یہی حکم رکھتا ہے۔ خاص طور پر اجنبی کے سامنے، نامحرم کے سامنے، نامحرم آئی ہے بظاہر پورا جسم اس نے چھپایا ہوا ہے اس کا چہرہ بھی چھپا ہوا ہے لیکن لباس اتنا چست پہنا ہوا ہے کہ جسم کے اعضاء خاص طور پر جن کی طرف طبیعت کا میلان ہوتا ہے ان کی جسامت واضح ہو رہی ہو تو یہ عورت کا اسلامی لباس نہیں ہوگا۔ شریعت اس کو اس طرح کے لباس کی اجازت نہیں دیتی خاص طور پر اجنبی کے سامنے، کہنے کو کہتی ہے میں نے پردہ کیا ہوا ہے، ہاتھ بھی چھپے ہوئے ہیں، پاؤں بھی چھپے ہوئے ہیں، چہرہ بھی چھپا ہوا ہے لیکن جو چیز پہنی ہوئی ہے وہ اتنی چست ہے کہ سینہ بھی واضح طور پر نظر آرہا ہے اور پیٹ بھی واضح طور پر محسوس ہو رہا ہے، بازو بھی واضح طور پر محسوس ہو رہے ہیں تو یہ بھی غیر اسلامی لباس ہوگا۔

لباس کا پہلا اصول یہ ہوا کہ ساتر ہو: **لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْئٰتِکُمْ وَرِیْشًا**۔ اور غیر ساتر تین طریقوں سے بنتا ہے: (۱) چھوٹا ہونے کی وجہ سے، (۲) اور کبھی پتلا ہونے کی وجہ سے، (۳) اور کبھی چست اور تنگ ہونے کی وجہ سے، ان میں سے کوئی ایک بات بھی پائی جائے تو وہ لباس شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔

دوسرا اصول:۔

لباس باعث زینت ہو...... لباس کا دوسرا اصول یہ ہے کہ وہ باعث زینت ہو، قرآن کریم میں اس اصول کو پہلے اصول کے ساتھ بیان کیا ہے اس لئے اس کو یہاں اس کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے فرمایا: **لباسًا یواری سوئتکم وریشا**۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ لباس کا ایک مقصد زینت بھی ہے کہ لباس پہن

---

(۱) سورۃ الاعراف آیت نمبر ۲۵ رکوع نمبر ۲

کر اچھا لگتا ہے اگر بغیر لباس کے ہو آدمی اچھا نہیں لگتا۔ اس میں پھر کئی درجے ہیں ایک درجہ یہ ہے کہ آدمی نے بدن چھپایا ہوا ہو لیکن لباس ایسا ہے کہ آدمی بالکل عجوبہ سے بن جائے مثلاً فرض کریں گھر میں دو قمیصیں رکھی ہوئی تھیں ایک اوپر پہن لی اور دوسری نیچے پہن لی اور باہر پھر رہا ہے، یوں تو چھپ گیا لیکن عجوبہ سا بن گیا بر الگ رہا ہے۔ تو ایسا لباس قابل ترک ہے اس لئے کہ اس میں ریش یعنی زینت کا جو ادنیٰ درجہ ہو سکتا تھا وہ بھی نہیں پایا گیا۔

زینت یا ترک زینت مطلوب ہونے میں تعارض ...... اس سے بڑھ کر لباس میں زینت کا کیا درجہ ہے۔ زینت مطلوب ہے یا ترک زینت مطلوب ہے تو اس میں بظاہر نصوص میں کچھ تعارض نظر آرہا ہے اس لئے کہ بعض نصوص سے پتہ چلتا ہے کہ لباس میں زینت مطلوب ہے جیسا کہ یہ آیت کہ لباس کا ایک مقصد یعنی تمہارے سوءٰت یعنی چھپانے کی جگہوں کو چھپاتا ہے اور دوسرا مقصد یہ ہے کہ زینت کا باعث ہے۔ اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا ہے کہ **انّ اللّٰہ تعالٰی جمیل یحبّ الجمال الحدیث**۔[1]

حضور اقدس ﷺ نے ایک مرتبہ تکبر کی مذمت بیان فرمائی تو اس پر ایک آدمی نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ آدمی کا دل چاہتا ہے کہ اس کے کپڑے اچھے ہوں اور اس کا جوتا اچھا ہو تو آپ نے فرمایا کہ یہ تکبر میں داخل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ خود جمیل ہیں اور جمال کو پسند فرماتے ہیں۔ اس طرح ایک آدمی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے بہت گھٹیا لباس پہنا ہوا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ مال ہے؟ اس نے کہا ہر قسم کا مال ہے دراہم و دنانیر بھی ہیں، بکریاں بھی ہیں، اونٹ بھی ہیں جو کچھ اس زمانے کی مالداری کے لوازمات تھے ان کے بارے میں کہا کہ میرے پاس موجود ہیں۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے پر اپنی نعمت نازل فرماتے ہیں تو وہ یہ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا اثر اس پر ظاہر بھی ہو۔[2] دیکھنے میں بھی پتہ چلے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کچھ دے رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بہت کچھ دیا ہے لیکن دیکھنے میں یوں لگتا ہے کہ کنگال ہے اور ابھی کہیں سے مزدوری کر کے آرہا ہے، یہ بات اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں ہے۔ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لباس زینت کے لئے اختیار فرمائے ہیں، بعض آپ کو زیادہ پسند تھے آپ کو "حمرۃ" دھاری دار لباس پسند تھے۔[3]

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب الاداب باب الغضب والکبر ج ۲/ص ۴۳۳

(۲) سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی الخلقان وفی غسل الثوب ج ۲/ص ۲۰۷

(۳) صحیح مسلم کتاب اللباس باب فضل لباس الثیاب الحمرۃ ج ۲/ص ۱۹۳

اسی طرح بعض میں آتا ہے کہ آپ کو سفید لباس پسند تھا۔[۱] تو بعض لباس آپ کو بعض سے زیادہ پسند تھے جو پسند تھے اس وجہ سے کہ ظاہر ہے وہ اچھے لگتے تھے خاص کر وفود کے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زینت اختیار فرماتے تھے چنانچہ امام بخاریؒ نے ایک مستقل باب قائم کیا ہے: **باب من تجمل للوفود**[۲] کہ وفد ملنے کے لئے آرہے ہوں تو آدمی جمال اور زینت اختیار کرے اور اس باب میں یہ حدیث پیش کی کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ فلاں آدمی بہت اچھا جبہ بیچ رہا ہے آپ اس کو خرید لیجئے تاکہ وفود جب ملنے کے لئے آیا کریں تو آپ اس کو پہن لیا کریں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خریدا تو نہیں اس لئے کہ وہ ریشم کا تھا اور ریشم مرد کے لئے حلال نہیں۔ بہرحال اس سے یہ ضرور معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ مزاج تھا کہ وفود کے لئے مستقل اچھا لباس رکھا کرتے تھے۔ اس طرح کی بہت سی احادیث اس باب میں بھی آجائیں گی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ لباس کے اندر زینت مطلوب ہے۔

دوسری احادیث وہ ہیں جن سے ترک زینت کی فضیلت سمجھ میں آتی ہے چنانچہ اس باب میں صفحہ نمبر ۳۷۵ پر احادیث آئیں گی مثلاً حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا تسمعون الا تسمعون ان البذاذة من الایمان ان البذاذة من الایمان ۔ (رواہ ابو داؤد)[۳] کہ تم سنتے نہیں کہ بذاذہ یعنی سادگی ایمان میں سے ہے یعنی سادگی ایمان کا تقاضا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی جمال والا لباس چھوڑ دے حالانکہ وہ اس پر قادر تھا لیکن محض تواضع کی وجہ سے اس نے جمال والا لباس چھوڑ دیا، عزت والا لباس چھوڑ دیا تو اللہ تعالیٰ اس کو عزت کا جوڑا پہنائیں گے: **کساہ اللہ حلة الکرامة**۔[۴] اس میں زینت والے لباس کو ترک کرنے کی فضیلت بیان فرمائی ہے۔ لہٰذا بعض احادیث جمال اور زینت کی ترغیب دے رہی ہیں اور سادگی کا معنی بظاہر ترک زینت ہے اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ان نصوص کو کیسے جمع کیا جائے۔

یعنی اگر زینت مطلوب ہے تو کس حد تک، اگر سادگی مطلوب ہے تو کس حد تک، اگر زینت مطلوب ہے تو کن صورتوں میں اگر سادگی مطلوب ہے تو کن صورتوں میں یہ بات یہاں قابل غور ہے۔

---

(۱) صحیح البخاری کتاب اللباس باب الثیاب البیض ج ۲/ ص ۸۶۶، ایضاً سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی البیاض ج ۲/ ص ۲۰۷

(۲) صحیح بخاری کتاب الاداب باب من تجمل للوفود ج ۲/ ص ۸۹۸

(۳) مشکاة المصابیح کتاب اللباس الفصل الثانی ج ۲/ ص ۳۷۴ ..... (۴) ایضاً

بذاذۃ (سادگی) کا معنی:۔

اس سے پہلے بنیادی بات یہ ذہن میں رکھ لیں کہ بذاذۃ یعنی سادگی کا معنی ترک زینت ہے نہ کہ ترک نظافت یعنی ایک آدمی میلا کچیلا رہتا ہے نظافت کا اہتمام نہیں رکھتا بدن اور کپڑوں کو صاف ستھرا نہیں رکھتا یہ سادگی نہیں بلکہ گندا پن ہے۔ بذاذۃ سے یہ مراد نہیں ہے بلکہ بذاذۃ سے مراد یہ ہے کہ صاف ستھرا رہتا ہے لیکن زینت اور آرائش کا اہتمام نہیں کرتا۔ اصل بات یہ ہے کہ نہ تو مطلقاً زینت مطلوب ہے اور نہ ہی مطلقاً بذاذۃ بلکہ زینت بھی بعض حالات میں مذموم ہے اور بعض حالات میں محمود ہے اور اسی طریقے سے بذاذۃ بھی بعض حالات میں مذموم ہے اور بعض حالات میں محمود۔

زینت مذموم ہونے کی صورتیں:۔

(۱)......... کوئی آدمی محض شہرت نمائش اور دکھاوے کے لئے زینت اختیار کرتا ہے تو اس مقصد کے لئے زینت اختیار کرنا بہت برا ہے۔

(۲)......... کوئی آدمی تکلف کر کے اس انداز سے زینت اختیار کرتا ہے کہ اس میں بہت زیادہ انہماک ہو جاتا ہے اور مقاصد سے بھی دوری اور غفلت ہو جاتی ہے تو یہ بھی مطلوب نہیں زینت تو مطلوب ہے لیکن اہتمام زینت اور زینت میں انہماک مطلوب نہیں۔ چنانچہ جہاں احادیث میں یہ آتا ہے کہ ڈاڑھی کو درست رکھنا چاہئے، سر کے بالوں میں کنگھی کر کے رکھنی چاہئے، بال وغیرہ بکھرے ہوئے نہیں ہونے چاہئے وہاں احادیث میں یہ بھی آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ کنگھی کرنے میں کبھی کبھی ناغہ بھی کر لینا چاہئے۔[1]

اس لئے کہ جو ہر روز کنگھی کرتا ہے یا دن میں کئی مرتبہ کنگھی کرتا ہے، کنگھی یا شیشہ ہر وقت جیب کے اندر ہے ہر دس پندرہ منٹ کے بعد نکال کر اپنے آپ کو درست کرتا ہے تو یہ زینت نہیں بلکہ زینت میں انہماک اور تعمق ہے یہ مطلوب نہیں بلکہ مذموم ہے خاص طور پر مرد کے لئے تو یہ کسی بھی طرح درست نہیں۔

(۳)......... کوئی اپنی گنجائش سے بڑھ کر زینت کرتا ہے یعنی جتنی مالی حیثیت ہے اس سے بڑھ کر زینت اختیار کرتا ہے تو یہ بھی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ بعض دفعہ اسراف کے اندر داخل ہو جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ اس سے اپنی حیثیت سے زیادہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ بھی پسندیدہ نہیں ہے۔

اس کے برعکس بعض حالات میں زینت محمود ہوتی ہے۔

---

(۱) آگے باب الترجیل میں حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے: نهى رسول الله ﷺ عن الترجل إلا غبا۔

زینت محمود ہونے کی صورتیں:۔

حق تعالیٰ کی نعمت کے اظہار کے لئے زینت اختیار کرنا......

(۱)........... کوئی آدمی حق تعالیٰ کی نعمت کے اظہار کے لئے زینت اختیار کرتا ہے اور یہ بات حدیثوں کے اندر آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ چاہتے ہیں کہ جب وہ کسی بندے پر انعام کریں تو اس پر اللہ کی نعمت کا اثر نظر آئے۔(۱) یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کے شکر میں داخل ہے: اما بنعمت ربك فحدث۔(۲) کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کو بیان کرو، بیان کرنا جس طرح زبان سے ہوتا ہے اس طرح عمل سے بھی ہوتا ہے کہ آدمی کے عمل سے یہ پتہ چلے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے یہ نعمت عطا فرمائی ہے۔ فرض کیجئے آپ نے کسی کو ایک بہت بڑی چیز دے دی اس پر بہت بڑا احسان کر دیا اور وہ ہر ایک آدمی کے سامنے ظاہر کرتا پھر رہا ہے کہ فلاں آدمی نے مجھ پر احسان کیا ہے۔ تو زبان سے یہ نہیں کہتا کہ میں ان کا بہت بڑا شکر گزار ہوں لیکن اس کے احسان کو ظاہر کرنا قدر دانی اور شکر ہی سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جو نعمت عطا کی ہے اس کو ظاہر کرنا اس کی نعمت کا شکر ہے اور جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ ذکر کرنا کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی عمل سے، تو اللہ تعالیٰ نے اچھی مالی حیثیت عطا فرمائی ہے تو اس کے مناسب لباس پہننا یہ اس کی نعمت کا اظہار ہے، اس میں شکر کی بھی نیت ہو سکتی ہے تو اگر اس نیت سے زینت اختیار کرتا ہے تو یہ زینت مطلوب اور مقصود ہے۔

(۲)........ بسا اوقات زینت مطلوب ہوتی ہے جب کہ اس سے اپنے فقر اور حاجت کا اخفاء مقصود ہو کسی قدر زینت اس لئے اختیار کرتا ہے تاکہ لوگ مجھے فقیر سمجھ کر، حاجت مند سمجھ کر کچھ دینے کا اہتمام نہ کریں اور گھٹیا لباس سے اس لئے بچتا ہے کہ میرا گھٹیا لباس عملی طور پر کہیں سوال نہ بن جائے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کہیں سفر پر جانے لگے اور کپڑے پیوند والے پہنے ہوئے تھے اور ایسی جگہ جا رہے تھے جہاں بڑے بڑے رؤسا سے سامنا کرنا تھا۔ تو حضرت نے فرمایا کہ کوئی جو مرضی سمجھ لے کیا فرق پڑے گا، گھر والوں نے کہا کہ اگر آپ اچھا لباس پہن کر جائیں گے تو جن کے ہاں آپ جا رہے ان کو یہ فکر نہیں ہوگی کہ حضرت کو کچھ دینا چاہئے، اگر دیں گے تو محض اظہار محبت کے طور پر دیں گے اور اگر اس طرح کا لباس پہن کر جائیں گے تو ہو سکتا ہے کہ لوگ یہ سمجھیں کہ مالی حالات درست نہیں ہے اس وجہ سے وہ دینے کی زیادہ فکر کریں گے۔ تو حضرت نے اس بات کو پسند فرمایا چنانچہ وہاں اچھا لباس پہن کر گئے بہر حال مقصد سے فرق پڑ جاتا ہے۔

(۱) سنن ابی داؤد کتاب للباس باب فی الخلقان وفی غسل الثوب ج ۲/ ص ۲۰۷......(۲) سورۃ الضحی آیت نمبر ۱۱

9

تطییب قلب مسلم کے لئے زینت اختیار کرنا......

(۳)........... ایک آدمی اچھا لباس پہنتا ہے تطییب قلب مسلم کے لئے اس لئے پہنتا ہے تاکہ دوسرے مسلمان کا دل خوش ہو مثلاً کسی نے اچھا لباس ہدیئے میں دے دیا، گھر والوں نے اچھے کپڑے سلا دیئے یا سی دیئے۔ اب اگر یہ نہیں پہنتا تو ان کی دل شکنی ہوگی اور اگر پہنتا ہے تو ان کا دل خوش ہوگا، تو اپنے متعلقین کا دل خوش کرنے کے لئے کہ مجھ پر اچھا لباس دیکھ کر وہ خوش ہوں گے ان کو اچھا لگے گا تو اس مقصد کے لئے اگر کوئی زینت اختیار کرتا ہے تو یہ بھی محمود ہے۔

اس کے برعکس بذاذۃ اور سادگی نہ مطلقاً مذموم ہے اور نہ مطلقاً محمود ہے بلکہ بعض حالات میں مذموم ہوتی ہے اور بعض حالات میں محمود ہے۔

بذاذۃ (سادگی) مذموم ہونے کی صورتیں:۔

(۱) ترک زینت بخل کی وجہ سے...... کوئی آدمی ترک زینت محض بخل کی وجہ سے کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بہت کچھ دیا ہے لیکن کنجوس اتنا ہے کہ اپنے اوپر بھی خرچ کرنے کا حوصلہ نہیں ہے اور سمجھ رہا ہے کہ میں نے سادگی اختیار کر کے بڑا کمال کیا ہے لیکن یہ سادگی مطلوب نہیں ہے۔

(۲) ترک زینت سستی کی وجہ سے...... کوئی آدمی زینت کو چھوڑتا ہے اور بظاہر سادگی اختیار کرتا ہے لیکن اس کا منشاء محض سستی ہے، پیسہ خرچ کرنے کا حوصلہ تو ہے لیکن سستی کا مارا ہوا ایسا ہے کہ کئی دن تک کپڑے ہی تبدیل نہیں کرتا، کئی دن تک بالوں میں تیل لگانے اور کنگھی کرنے کی توفیق نہیں ہوتی اس کا منشاء محض سستی اور کاہلی ہے۔ یہ سادگی شرعاً مطلوب نہیں ہے اس لئے کہ سستی شرعاً مذموم ہے: **ان اللہ تعالیٰ یلوم علی العجز**۔[1] کہ اللہ تعالیٰ سستی، کاہلی اور عاجزی کو ناپسند فرماتے ہیں اور وہ خوش ہوتے ہیں ہوشیاری اور تیقظ پر۔

(۳) بعض دفعہ آدمی سادگی اختیار کرتا ہے محض خست طبع کی وجہ سے مزاج ہی گھٹیا ہے ظاہر ہے یہ ترک زینت بھی مطلوب اور محمود نہیں ہے۔

سادگی محمود ہونے کی صورتیں:۔

(۱)........... بعض حالات میں سادگی اختیار کرتا ہے اس لئے کہ اس کی نظر اعلیٰ مقصد پر اس طرح جمی ہوئی

---

(۱) سنن ابی داؤد کتاب القضاء باب الرجل یحلف علی حقہ ج ۲/ ص ۱۵۵

ہے کہ اسباب زینت کی طرف اس کو توجہ ہی نہیں ہوتی، اللہ کی یاد میں ایسا منہمک ہے، علم میں ایسا منہمک ہے کہ اس کو زینت کی طرف توجہ ہی نہیں ہوتی یہ سادگی مطلوب ہے۔

(۲)......... کوئی آدمی تواضعاً سادگی اختیار کرتا ہے کہ میری حیثیت ہی آخر کیا ہے کہ میں اچھا لباس پہنوں اور لوگوں کو کچھ بن کر دکھاؤں جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے: **من ترك لبس ثوب جمال تواضعا۔**[1] تواضع کی وجہ سے جمال اور زینت کا لباس چھوڑتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن عزت کا لباس پہنائیں گے۔

حاصل یہ کہ زینت اختیار کرنے یا سادگی اختیار کرنے میں کوئی عمومی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ اشخاص اور حالت کی وجہ سے حکم بدل جاتا ہے۔ بعض حالات میں بعض آدمیوں کے لئے ایک چیز مطلوب ہوتی ہے لیکن وہی چیز دوسروں کے لئے دوسرے حالات میں مطلوب نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات مذموم ہوتی ہے۔

خلاصہ...... اب تک لباس کے متعلق دو اصول معلوم ہو چکے ہیں: پہلا اصول جسم یعنی ستر چھپانا، دوسرا اصول زینت اس سے تیسرا اصول خود بخود سمجھ میں آگیا اور وہ سادگی ہے۔

تیسرا اصول:-

سادگی...... لباس کے اندر سادگی بھی شرعاً مطلوب ہے، یہ ساری بحث اس لئے کی کہ بظاہر دوسرا اور تیسرا اصول متعارض نظر آرہے تھے۔

چوتھا اصول:-

نظافت...... اور یہ اصول بھی انہی سے ملتا جلتا ہے، نظافت بھی شریعت میں مطلوب ہے اور اتنی مطلوب ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ اپنے گھروں کے باہر کے حصوں کو بھی صاف کیا کرو۔[2] جب گھروں کے سامنے والا حصہ باہر والا حصہ صاف کرنا مطلوب ہے اس میں نظافت مطلوب ہے تو گھر کے اندر نظافت بطریق اولیٰ مطلوب ہوگی اور جب گھر میں نظافت مطلوب ہے تو لباس میں بطریق اولیٰ ہوگی اور جب لباس کے اندر نظافت مطلوب ہے تو جسم میں بطریق اولیٰ مطلوب ہوگی۔

طہارت اور نظافت:-

یہاں یاد رکھیئے طہارت اور نظافت دو الگ الگ چیزیں ہیں، طہارت کا معنی ہے کہ جسم یا کپڑوں پر

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب اللباس الفصل الثانی ج ۲/ ص ۳۷۵ ...... (۲) جامع ترمذی ابواب الاداب باب ماجاء فی النظافہ ج ۲/ ص ۱۰۷

کوئی ناپاک چیز نہ ہو اور نظافت کا معنی ہے کہ کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ستھرائی کے خلاف سمجھی جاتی ہو اگرچہ وہ پاک ہو مثلاً گرد و غبار جمی ہوئی ہے۔ گرد و غبار ناپاک چیز نہیں ہے لیکن صفائی اور ستھرائی کے خلاف ہے، کپڑوں پر سالن گرا ہوا ہے لیکن پھر بھی کپڑے تبدیل نہیں کئے یوں ہی ملنگوں کی طرح پھر رہا ہے یہ سالن ناپاک نہیں ہے لیکن ستھرائی کے خلاف ہے۔ ایسی چیزوں کو زائل کرنا جو ستھرائی کے خلاف ہو یہ نظافت ہے اور نظافت بھی مطلوب ہے۔ اب شریعت نے حکم دیا ہے کہ چالیس دن میں کم از کم ایک مرتبہ ناخن کاٹنا واجب ہے اور بہتر یہ ہے کہ ہفتے میں یا پندرہ دن میں ایک مرتبہ کاٹ لیں، اسی طرح جسم کے بعض حصوں کے بال کاٹنے کا حکم دیا تو یہ حکم نظافت کے لئے ہے اس لئے کہ اگر ناخنوں کو نہیں کاٹے گا تو ناخنوں کے اندر میل جم جائے گی اگر بغلوں وغیرہ کے بال صاف نہیں کرے گا تو ان میں گندگی بھر جائے گی۔ اسی طرح قرآن پاک میں آتا ہے: وَاِذِ ابْتَلٰٓى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ ۔[1] اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا چند کلمات کے ذریعے امتحان لیا۔ کن باتوں کے ذریعے امتحان لیا؟ ان میں سے بعض احکامات کا بعض روایات میں تفصیلاً ذکر آیا ہے اور ان میں سے بعض احکامات ایسے ہیں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنن الفطرۃ کہا ہے یعنی فطرت کے طریقے۔ فطرۃ کے طریقوں کا مطلب ان شاء اللہ باب الترجل میں حدیث آئے گی اس کے تحت بیان کیا جائے گا۔ سنن الفطرۃ میں یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیئے جانے والے احکام میں غسل البراجم بھی شامل ہے یعنی ایسی جگہوں کو دھونا جہاں میل عام طور پر زیادہ جم جاتی ہے اور جب تک اہتمام سے وہاں سے میل کو نہ نکالا جائے نہیں نکلتی۔ جیسا کہ انگلیوں کے درمیان کی جگہ یا بغلوں کے نیچے یا کہنیوں کی جگہ گھٹنے کے نیچے کی جگہ اس کی پچھلی جانب کی جگہ ان سب کو دھونے اور اہتمام سے وہاں سے میل کو نہ نکالا جائے تو نہیں نکلتی، ان سب کو دھونے اور اہتمام سے صاف کرنے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنن الفطرۃ میں سے قرار دیا اور یہ ان خصوصی احکام میں سے ہیں جن کا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خصوصی طور پر حکم دیا گیا اور جن پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پورا پورا عمل کر کے دکھایا اور اس کی وجہ سے وہ امتحان میں کامیاب ہوئے۔

بلکہ ایک اہم اسلامی سنت ختنہ کرنا ہے اور ختنے میں جو حکمتیں بیان کی گئی ہیں باب الترجل میں آئیں گی، ان میں سے اہم حکمت نظافت ہے یعنی اگر ختنہ نہیں کیا جائے گا تو کھال کے اندر گندگی اور میل کچیل جمع ہو جائے گا، صفائی اہتمام سے نہیں ہو گی، اس کھال کو اتارنے کے بعد صفائی آسانی سے ہو جائے گی۔ یہ چند مثالیں عرض کی ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ شریعت میں نظافت مطلوب ہے اور یہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں

---

(۱) سورۃ البقرۃ پ نمبر ۱ آیت نمبر ۱۲۴

کہ نظافت بذاتہٖ یعنی سادگی کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ سادگی کا معنی ترک زینت ہے ترک نظافت نہیں نظافت مطلوب ہے۔ ہاں البتہ بعض مخصوص حالات میں نظافت کے اس حکم سے استثناء ہو سکتا ہے کہ ان میں آدمی غیر نظیف بھی رہے تب بھی اس کو کمال سمجھا جائے مثلاً ایک آدمی کسی اعلیٰ مقصد میں اتنا شدید انہماک رکھتا ہے کہ اسے پتہ ہی نہیں چلتا کہ میرے کپڑے میلے ہو گئے ہیں یا میرے جسم پر کوئی اس طرح کی چیز لگی ہوئی ہے اس کو اس کا احساس ہی نہیں ہوتا اپنے مقصد میں ایسا مگن ہے تو یہ برا نہیں ہے جیسا کہ امام محمدؒ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ پڑھنے لکھنے میں ایسے منہمک رہتے تھے کہ ان کو کہہ کر کپڑے تبدیل کروانے پڑتے تھے کہہ کر کپڑے تبدیل کروالیتے تو کر لیتے ورنہ کئی کئی دن گزر جاتے ان کو خیال نہ ہوتا کہ میں نے کپڑے تبدیل کرنے ہیں۔ لیکن یہ سستی اور کاہلی کی وجہ سے نہیں تھا واقعتاً علم میں ایسا انہماک ہوتا تھا کہ انہیں یاد ہی نہیں رہتا تھا کہ کپڑے بھی تبدیل کرنے ہیں، تو یہ برا نہیں اور اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ آدمی کی بہترین زندگی دو طرح کی ہوگی یا تو یہ کہ آدمی تھوڑی سی بکریاں لے کر کسی غار وغیرہ میں رہ پڑے آبادی سے الگ تھلک ہو جائے وہاں پر عبادت کرتا ہے اور بکریوں کے دودھ پر گزارا کرتا رہے۔ حتی یاتیہ الیقین۔[۱] یہاں تک کہ اسی حالت میں اس کو موت آجائے اور دوسرا وہ شخص ہوگا جو سارے تعلقات کو منقطع کر کے (جن تعلقات کو شرعاً منقطع کرنا جائز ہے) اور آبادی کے بکھیڑوں سے نکل کر اپنے آپ کو جہاد کے لئے وقف کرے اور ہر وقت وہ اس کام میں لگا رہے۔ اس آدمی کا وصف بیان کرتے ہوئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **أشعث رأسه مغبرة قدماه۔**[۲] سر کے بال پراگندہ ہیں اور پاؤں غبار آلود ہیں یہ غبار آلود اس وجہ سے نہیں کہ صفائی کا اہتمام نہیں یا سستی اس پر غالب ہے وہ تو مجاہد ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ اپنے کام میں اس طرح لگا ہوا ہے کہ اس طرف اسے زیادہ توجہ نہیں ہوتی یا اسے سفر زیادہ کرنے پڑتے ہیں۔ اس کی وجہ سے صفائی کا اہتمام کرتا بھی ہے تب بھی پاؤں غبار آلود ہو جاتے ہیں اور سر کے بال بکھر جاتے ہیں۔ اس طرح بعض صوفیاء کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بھی بعض اوقات اس طریقے سے رہتے تھے، زیادہ صفائی کا بھی اہتمام نہیں کرتے تھے تو وہ بھی درحقیقت اسی نوعیت کی بات ہوگی، خاص حالت کا ان پر غلبہ ہوگا لیکن اصل مسنون طریقہ بہر حال یہی ہے اور شرعاً مطلوب یہی ہے عام لوگوں کے لئے عام حالات میں کہ وہ نظافت اور ستھرائی کا بھی اہتمام کریں۔

---

(۱) صحیح مسلم کتاب الجہاد باب فضل الجہاد والرباط ج ۲/ص ۱۳۶ ایضاً سنن ابن ماجہ ابواب الفتن باب العزلۃ: ص ۲۸۶

(۲) صحیح بخاری کتاب الجہاد باب الحراسۃ فی الغزو فی سبیل اللہ ج ۱/ص ۴۰۴

پانچواں اصول:-

اسراف سے بچنا...... ایک اصول یہ ہے کہ آدمی اسراف سے بچے، اسراف کا معنی ہے کہ ایسی جگہ پر خرچ کرنا جہاں نہ دنیا کا کوئی فائدہ ہو نہ آخرت کا، بے مقصد خرچ کرنا اس سے معلوم ہوا کہ اسراف کا معنی زیادہ خرچ کرنا نہیں بلکہ فضول خرچ کرنا۔ بعض لوگ زیادہ خرچ کرنے کو اسراف کہتے ہیں حالاں کہ یہ بات نہیں بلکہ فضول خرچ کرنا اسراف ہے۔ لہٰذا اگر وہ ایک روپیہ خرچ کرتا ہے اور وہ بے مقصد ہے تو وہ اسراف میں داخل ہے اگر وہ لاکھوں روپیہ خرچ کرتا ہے لیکن بامقصد ہے تو وہ اسراف میں داخل نہیں ہے۔ اب لباس میں ظاہر ہے ایک حد تک زینت بھی اختیار کرنا مقصود ہے اور اسراف ممنوع ہے لیکن یہ فیصلہ کرنا انتہائی مشکل ہے کہ کون سی صورت زینت کے اندر داخل ہے اور کون سی اسراف میں تو اس میں ایک موٹی سی بات ذہن میں رکھیں وہ یہ کہ آدمی اپنی حیثیت کے اندر رہتے ہوئے اور عرف کے اندر رہتے ہوئے جو خرچ کرتا ہے وہ اسراف نہیں ہوتا یعنی لباس پر اتنی حیثیت کا آدمی عموماً جتنا خرچ کیا کرتا ہے اگر اتنا خرچ کرتا ہے تو وہ اسراف میں داخل نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسراف کا معاملہ مالی حیثیت کے مختلف ہونے سے بھی بدل جاتا ہے کسی کے معاشرتی مقام و رتبے کے بدلنے سے بھی بدل جاتا ہے۔ ایک آدمی روزانہ کپڑے بدلتا ہے اور کپڑا بھی اس کا اچھا ہوتا ہے اور کلف لگی ہوئی ہے، استری ہوتی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ اس کے حق میں وہ اسراف نہ ہو بلکہ اس کی حیثیت کے لوگ اس سے بھی اعلیٰ لباس پہنتے ہوں، اس کے اعتبار سے وہی سادگی ہو اور ہو سکتا ہے کہ دوسرے آدمی کی حیثیت کم ہے یا اس کا مقام و مرتبہ کم ہے اور وہ یہ کام بہت تکلف کر کے کرتا ہے اپنی حیثیت سے زائد خرچ کر کے کرتا ہے تو اس کے لئے وہی کام اسراف ہوگا۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے ایک اصول بیان فرمایا ہے وہ اصول بنیادی طور پر حضرت نے مکان وغیرہ تعمیر کرنے کے بارے میں فرمایا ہے لیکن بہر حال اس کا اطلاق لباس پر بھی ہو سکتا ہے۔

پہلا درجہ رہائش...... حضرت نے فرمایا کہ مکان میں پہلا درجہ یہ ہے کہ رہائش مقصود ہو یعنی ضرورت پوری ہو جائے، سر چھپانے کو جگہ مل جائے، گرمی اور سردی سے آدمی بچ جائے یہ درجہ بنیادی ضرورت ہے اس کے بغیر چارہ کار نہیں لہٰذا یہ مذموم نہیں۔

دوسرا درجہ آسائش...... دوسرا درجہ آسائش کا ہے کہ صرف ضرورت ہی پوری نہیں بلکہ آسائش اور سہولت بھی مل رہی ہے مثلاً مکان میں اے سی لگوالیا یا راحت کے اور اسباب مہیا کر لئے تو یہ آسائش ہے اور آسائش بھی بری نہیں اللہ تعالیٰ اگر کسی کو دیں تو اس کو راحت کے ساتھ ہی رہنا چاہئے۔

تیسرا درجہ زیبائش و آرائش...... تیسری چیز زیبائش و آرائش ہے کہ مکان دیکھنے میں اچھا لگے، خوبصورت لگے مثلاً مکان بنایا تو رہائش ہو گئی اس میں اے سی وغیرہ بھی لگوالیا تو آسائش بھی ہو گئی رنگ و

روغن بھی کر لیا تو ظاہر ہے کہ آرائش بھی ہو گئی، یہ تینوں چیزیں درست ہیں۔

چوتھا درجہ نمائش...... اصل خرابی چوتھی چیز میں ہے اور وہ نمائش ہے کہ خرچ کرنے کا مقصد محض دکھاوا ہے۔

تقریباً یہی بات لباس کے اندر کہی جاسکتی ہے کہ ایک یہ ہے کہ ضرورت پوری ہو جائے، جسم چھپ جائے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ لباس باسہولت ہو سردیوں میں گرم کپڑا پہنتا ہے اور گرمیوں میں پتلا کپڑا پہنتا ہے اور تیسرا یہ ہے کہ وہ لباس اچھا بھی لگتا ہو لیکن یہ مقصد نہیں ہے کہ لوگ مجھے کچھ سمجھیں۔ اگر چوتھی بات آگئی کہ نمائش مقصود ہے تو یہ ٹھیک نہیں ہے، اگر پہلی تین چیزوں میں سے کسی پر خرچ کرتا ہے تو یہ اسراف نہیں ہے بشرطیکہ وہ اپنی حیثیت کے مطابق خرچ کرے۔ اگر چوتھے مقصد کے لئے خرچ کرتا ہے تو یہ اسراف ہے لیکن پھر بھی کہاں اسراف ہوا اور کہاں اسراف نہیں ہوا جزوی معاملات میں فیصلہ کرنا انتہائی مشکل ہے اس کے لئے یا تو ضروری ہے کہ آدمی کا خود اپنا دینی فہم اتنا اونچا ہو جس سے بصیرت حاصل ہو اور اگر دینی بصیرت نہیں تو اپنے آپ کو کسی بصیرت والے کے حوالے کر دے اور اپنے حالات اس کے سامنے رکھ کر فیصلہ کروائے۔

چھٹا اصول:-

تکبر والا لباس...... یہ بھی لباس میں اہم اصول ہے اور وہ یہ ہے کہ تکبر والا لباس نہ ہو تکبر بذات خود انتہائی مذموم اور اللہ کو انتہائی ناپسند ہے، تو تکبر والے کام بھی اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہیں، اسی طرح تکبر والا لباس بھی اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔ چنانچہ کئی لباس ایسے ہیں جن سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محض تکبر کی وجہ سے منع فرمایا ہے مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لنگی یا شلوار وغیرہ کو ٹخنوں سے نیچے کرنے سے منع فرمایا ہے، اسبال ازار اسی کو کہتے ہیں اور اس کی ایک بڑی وجہ تکبر ہے کہ عام طور پر اس زمانے میں ایسا تکبر کی وجہ سے کیا جاتا تھا۔ چنانچہ حدیثوں میں الفاظ آتے ہیں: **من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة۔**[1] کہ جو آدمی تکبر کی وجہ سے اپنا کپڑا لمبا کرتا ہے اللہ تعالیٰ کی نظر میں وہ قیامت کے دن اتنا حقیر ہو گا کہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف نظر بھی نہیں فرمائیں گے یعنی نظر رحمت نہیں فرمائیں گے یعنی اس کو اپنی نظروں سے گرادیں گے اور بھی کئی حدیثیں آپ پڑھیں گے جن سے پتہ چلے گا کہ تکبر کا لباس پسندیدہ نہیں۔

تکبر کا لباس دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ لباس جس کے پہننے کا منشاء ہی تکبر ہے یعنی تکبر پہلے دل میں پیدا ہو چکا ہے اور دل میں موجود تکبر نے یہ تقاضا کیا کہ ایسا لباس پہنو تاکہ دوسروں کے اوپر بھی اپنی برتری

---

(۱) صحیح مسلم کتاب اللباس باب تحریم جر الثوب خیلاء ج ۲/ ص ۱۹۴

جماؤ۔ تکبر کا معنی ہوتا ہے اپنے آپ کو بڑا سمجھنا لباس پہنتے وقت یہ کہتا ہے کہ میں بڑا ہوں اور اپنی بڑائی دوسروں پر ظاہر بھی کرنی چاہیے۔

دوسرا لباس تکبر وہ ہے کہ تکبر پیدا تو نہیں ہوا اور پہلے سے دل میں موجود تکبر نے اس لباس کے پہننے کا تقاضا نہیں کیا لیکن لباس پہننے کے بعد خطرہ ہے کہ میرے اندر تکبر پیدا ہو جائے گا اگر یہ لباس میں پہنوں گا تو اپنے آپ کو کچھ سمجھنے لگ جاؤں گا، دوسروں کو حقیر سمجھنے لگ جاؤں گا تو یہ بھی لباس تکبر میں داخل ہے اس سے بھی بچنا چاہیے۔ اب کچھ لباس تو ایسے ہیں کہ جن کو بالتعیین حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبر کا لباس قرار دیا ہے مثلاً اسبال ازار وغیرہ اس سے تو ہر حال میں بچنا چاہیے اور اس کے علاوہ کون سا لباس تکبر کا ہے اور کون سا نہیں یہ ہر آدمی کے حالات کے بدلنے سے مختلف ہو سکتا ہے ایک آدمی وہی لباس تکبر کی وجہ سے پہنتا ہے اور دوسرا وہی لباس تکبر کی وجہ سے نہیں پہنتا، ایک آدمی میں خاص لباس پہننے کی وجہ سے تکبر پیدا ہونے کا خطرہ ہے اور دوسرے میں اس کے پیدا ہونے کا خطرہ نہیں تو ہر آدمی کا حکم مختلف ہو گا ایسے معاملات میں بہتر یہ ہوتا ہے کہ اپنے بارے میں احتیاط کے پہلو کو اختیار کرے اور دوسروں کے بارے میں حسن ظن کے پہلو کو۔

ساتواں اصول:-

ترک لباس شہرت ...... ایک اور اصول جو اسی سے ملتا جلتا ہے وہ یہ ہے کہ لباس شہرت سے بچنا چاہیے ایسا لباس جس کی وجہ سے یا تو شہرت ہوتی ہو یا جس کا مقصد شہرت حاصل کرنا ہو اس سے بچنا چاہیے، فرق یہ ہے کہ پہلے اصول کا تعلق کبر کے ساتھ تھا اور اس اصول کا تعلق حب جاہ کے ساتھ ہے۔ آگے حدیث میں آئے گا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی شہرت کا لباس پہنتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن ذلت کا لباس پہنائیں گے: **مَن لبس ثوب شهرة في الدنيا البسهُ الله ثوب مذلة يوم القيامة۔** (الحدیث)[1] شہرت کا لباس دو طرح سے بنتا ہے کبھی تو لباس بہت اعلیٰ اور اونچا ہونے کی وجہ سے ثوب شہرت ہوتا ہے آدمی اونچا لباس پہنتا ہے تاکہ میری شہرت ہو اور کبھی زیادہ سادگی کا لباس بھی شہرت میں داخل ہو جاتا ہے کہ آدمی بتکلف سادگی اختیار کرتا ہے اور مقصد اس کا یہ ہے کہ لوگ مجھے بزرگ سمجھیں اور سادگی کی وجہ سے لوگ میری عزت کریں یا لوگ میری سادگی دیکھ کر میرے معتقد ہوں اور کچھ نذر و نیاز اور ہدایا تحائف ملنے لگ جائیں، یہ بھی ثوب شہرت میں داخل ہے۔

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب اللباس الفصل الثانی ج ۲/ص ۳۷۵

ترک اہتمام زینت مطلوب ہے نہ کہ اہتمام ترک زینت:۔

یہاں ایک بات اور ذہن میں رکھیں وہ یہ کہ پہلے مسئلہ زینت کا آیا تھا زینت ہو یا بذاذۃ اس کے بارے میں حضرت تھانویؒ نے ایک عجیب بات بیان فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ بہت سارے اہل اللہ نے سادگی کو اختیار فرمایا ہے، اس کا مطلب ترک اہتمام زینت ہے نہ کہ اہتمام ترک زینت، مقصد یہ ہے کہ زینت کا اہتمام نہیں کرتے لیکن اگر بغیر اہتمام کے ہو گئی تو اس سے بچنے کی بھی کوشش نہیں کرتے ترک زینت کا اہتمام مطلوب نہیں ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ ایک مؤمن کو اپنے اعلیٰ مقاصد پر نظر رکھنی چاہئے نہ اس کو زینتِ اختیار کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور نہ ہی ترک کرنے کی کوشش کرنی چاہئے بعض اوقات اہتمام ترک زینت بھی شہرت کی طرف مفضی ہو جاتا ہے اس لئے یہ مطلوب نہیں۔

آٹھواں اصول:۔

سہولت والا لباس ...... ایک اصول لباس کا یہ ہے کہ لباس میں سہولت ہو، سہولت والا لباس بھی ایک درجے میں مطلوب ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قمیص کو پسند فرمایا ہے جیسا کہ الفصل الثانی کی پہلی حدیث میں آرہا ہے۔ اس زمانے میں قمیص کافی نیچی ہوتی تھی اس سے تقریباً سارا جسم چھپ جاتا تھا جیسے عربوں کا ہوتا ہے۔

حضور ﷺ کو قمیص پسند ہونے کی وجوہ:۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص پسند ہونے کی کئی وجوہ ہیں:

(۱)........ ایک وجہ یہ ہے کہ اس میں ستر اور جسم زیادہ چھپتا ہے بنسبت ازار اور رداء کے۔

(۲)........ دوسری یہ کہ اس میں ستر چھپانے کی سہولت زیادہ ہے۔ آدمی ازار اور رداء کے ساتھ بھی ستر چھپا سکتا ہے لیکن اس میں آدمی کو ذرا مشقت اٹھانی پڑتی ہے ہر وقت خیال رکھنا پڑتا ہے جب کہ قمیص میں بسہولت ستر چھپا رہتا ہے چونکہ قمیص پسند ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں سہولت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ لباس میں سہولت بھی کسی درجے میں مطلوب ہے اگرچہ اتنی مطلوب نہیں جتنے پہلے اصول مطلوب ہیں۔

اہم اصول:۔

یہاں ایک بات اور ذہن میں رکھیں کہ بعض کام ایسے ہیں جو حضور اقدس ﷺ نے کبھی کبھار کئے

ہیں لیکن اس کے باوجود اس کی مطلوبیت زیادہ ہے۔ آنحضرت ﷺ نے کم اس لئے کئے کہ زیادہ کرنے کا موقع نہیں ملا، وسائل مہیا نہیں ہوئے اور مطلوبیت اس لئے زیادہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول سے اس کا مطلوب ہونا سمجھ میں آتا ہے مثلاً آنحضرت ﷺ کی زندگی کو اگر دیکھیں تو زیادہ ملے گا کہ آپ نے زیادہ تر ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کیا پانی کے ساتھ استنجاء کرنا شاید کم ملے اور اتنی بات طے شدہ ہے کہ صحابہ میں سے اکثر ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرتے تھے پانی کے ساتھ استنجاء کم کیا جاتا تھا، عمل زیادہ ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنے کا تھا، لیکن اس کے باوجود پانی کے ساتھ استنجاء کرنا افضل ہے۔ افضل ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ سے قولاً اس کی فضیلت ثابت ہے اور قولاً فضیلت نہ بھی ہوتی تب بھی اس کی مطلوبیت اس لئے زیادہ ہے کہ مقصود شریعت اس سے زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ شریعت کا مطلوب نظافت ہے، ڈھیلوں کا پھیرنا مقصود نہیں ہے اور صفائی اور نظافت زیادہ استنجاء بالماء میں ہوتی ہے لہٰذا ہو سکتا ہے کہ ایک کام حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں کم کیا گیا ہو بعد میں زیادہ رواج پا گیا ہو یا ایجاد ہی بعد میں ہوا ہو لیکن چونکہ مقصود شریعت اس سے زیادہ حاصل ہو رہا ہے اس لئے اس کی مطلوبیت زیادہ ہو گئی چونکہ اس زمانے میں مہیا نہیں تھا اس لئے آپ نے نہیں کیا یا کم کیا۔ یہی معاملہ قمیص کا ہے آنحضرت ﷺ نے قمیص پہنی ہے لیکن ہو سکتا ہے کوئی یہ کہے کہ آپ نے قمیص کم پہنی ہے، ازار اور رداء زیادہ پہنی ہے لیکن اس کے باوجود قمیص کی مطلوبیت زیادہ ہے کم اس لئے پہنی کہ ملی کم ہو گی، مطلوبیت اس لئے زیادہ ہے کہ لباس کے مقاصد اس سے زیادہ حاصل ہوتے ہیں، ستر بھی اس میں زیادہ ہے، زینت بھی اس میں زیادہ ہے اور سہولت بھی اس میں زیادہ ہے۔

شلوار میں لنگی کی بنسبت ادائیگی سنّیت زیادہ ہے:-

یہی معاملہ شلوار کا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے زیادہ تر لنگی باندھی ہے، شلوار پہننا اکثر حضرات کے نزدیک آپ سے ثابت نہیں ہے لیکن اس کے باوجود یوں نہیں کہیں گے کہ لنگی میں سنت زیادہ اداء ہوتی ہے بنسبت شلوار کے جیسے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنے میں زیادہ فضیلت ہے بنسبت پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کے اس لئے کہ ایک تو حضور اقدس ﷺ کو شلوار کا پسند فرمانا ثابت ہے اور شاید خریدنا بھی ثابت ہے اور بظاہر جب خریدی ہو گی تو پہنی بھی ہو گی لیکن بہر حال پہننے کی تصریح نہیں ہے۔ پہنی بھی ہو گی تو کبھی کبھار اور دوسرے یہ کہ شلوار سے لباس کے مقاصد زیادہ پورے ہوتے ہیں بنسبت لنگی کے کہ اس میں ستر بھی زیادہ ہے کہ ہوا سے ادھر ادھر ہونے کا خطرہ نہیں ہے اور سہولت بھی زیادہ ہے کہ ایک مرتبہ پہن کر بے فکر ہو جاؤ۔ جب کہ لنگی میں ہر وقت دھیان رکھنا پڑتا ہے، اٹھتے بیٹھتے پہلے اس کو درست کرنا پڑتا ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لنگی زیادہ باندھی ہے لیکن اس کے باوجود شاید یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ سنیت میں شلوار بڑھ کر ہے۔

نواں اصول:-

تشبّہ والا لباس...... لباس کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ اس میں تشبہ نہ ہو یعنی ایسا لباس نہ ہو جس کے ذریعے آدمی کسی کافر قوم جیسا بن جائے اور دیکھنے میں یہ لگے کہ یہ فلاں قوم سے تعلق رکھتا ہے۔ تشبہ بھی لباس کا ایک اہم اصول ہے، اس میں دونوں پہلو ہیں کہ اچھے لوگوں کے ساتھ تشبہ مطلوب ہے۔ انبیاء، صلحاء کے ساتھ لباس اور زینت میں تشبہ اختیار کرنا مقصود ہے، انبیاء کے ساتھ خصوصاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جتنی مشابہت زیادہ کرے گا اتنا ہی پسندیدہ ہے اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ برے لوگوں کے ساتھ تشبہ مذموم ہے، کفار کے ساتھ تشبہ زیادہ برا ہے، فساق اور فجار کے ساتھ اس سے کم برا ہے وغیرہ وغیرہ اور اسی طرح تشبہ میں بعض اور چیزیں ہیں مثلاً مردوں کے لئے عورتوں کے ساتھ تشبہ اور عورتوں کے لئے مردوں کے ساتھ تشبہ مذموم ہے۔ بہر حال تشبہ بھی شریعت کا ایک اہم اصول ہے اور اس کے بارے میں حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث مشہور ہے جو آگے آرہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **من تشبہ بقوم فھو منھم۔**(۱) کہ جو آدمی کسی قوم کی مشابہت اختیار کرتا ہے تو وہ انہی میں سے سمجھا جائے گا اور اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **لیس منا من تشبہ بغیرنا۔**(۲) کہ جو ہمارے غیر کے ساتھ تشبہ اختیار کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

آج کل بعض لوگ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تشبہ اسلام کا مسئلہ نہیں ہے اگر کسی سے تشبہ ہو بھی جائے تو اس سے کسی قسم کا فرق نہیں پڑتا۔ ایسے لوگ اس طرح کی احادیث پر کچھ کلام کرتے ہیں مثلاً حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کے ایک راوی ہیں حسان بن عطیہ وہ اس حدیث کو روایت کر رہے ہیں ابو منیب سے اور حسان بن عطیہ کا ابو منیب سے سماع ثابت نہیں ہے اس لئے یہ حدیث سنداً صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں انقطاع پایا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ حسان بن عطیہ کا ابو منیب سے سماع ثابت نہیں ہے بلکہ محدثین نے کہا ہے کہ ان کا سماع ثابت ہے۔

---

(۱) مشکوٰۃ المصابیح کتاب اللباس الفصل الثانی ج ۲/ص ۳۷۵

(۲) جامع ترمذی کتاب الاستیذان باب ماجاء فی کراھیۃ اشارۃ الید فی السلام ج ۲/ص ۹۹

دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہی مروی نہیں ہے بلکہ اور بھی متعدد صحابہ سے مروی ہے مثلاً حضرت حذیفہ، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بھی یہی حدیث روایت کی گئی ہے ان کی حدیثیں حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے لئے مؤید ہیں۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اگر اس حدیث سے بالکل قطع نظر بھی کر لیں جس میں ہیں: **من تشبه بقوم فهو منهم**۔ کے لفظ ہیں تب بھی تشبہ کا مسئلہ دوسری واضح اور نا قابل انکار نصوص سے ثابت ہے مثلاً قرآن کریم میں آتا ہے: **لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار**۔[۱] کہ تم ظالموں کی طرف میلان اختیار نہ کرو کہ اس کے نتیجے میں تمہیں جہنم کی آگ بھگتنی پڑے گی۔ یہاں ظالموں سے مراد کافر، فاسق، فاجر سارے کے سارے ہیں تو ظالموں کی طرف میلان سے بھی منع کیا گیا ہے کہ ان کی طرف قلبی میلان بھی نہ رکھو اور تشبہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی بہ تکلف کسی جیسا بننے کی کوشش کرتا ہے یہ چاہتا ہے میں فلاں جیسا لگوں اب ظاہر ہے جب یہ چاہے گا کہ میں فلاں لوگوں کی طرح نظر آؤں تو یہ تب ہی ہو گا جب کہ دل کے اندر ان کی طرف طبعی میلان ہو بغیر ان کی طرف میلان کے آدمی یہ کوشش نہیں کرے گا کہ میں ان جیسا نظر آؤں جن کے ساتھ آدمی تشبہ اختیار کرتا ہے، ان کی طرف طبعی میلان بھی ہوتا ہے برے لوگوں کی طرف میلان سے منع کر دیا۔ اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ان کے ساتھ تشبہ بھی ممنوع ہے اور اچھے لوگوں کی طرف چونکہ میلان مطلوب ہے اس لئے ان کے ساتھ تشبہ بھی مطلوب ہو گا۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی کاموں سے محض تشبہ کی وجہ سے منع فرمایا مثلاً ریشم پہننا مرد کے لئے ناجائز ہے ایک تو بذات خود ناجائز ہے اس کے علاوہ ایک وجہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بیان فرمائی کہ: **انما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الاخرة**۔[۲] کہ ریشم وہ آدمی پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں یعنی یہ کافروں کا لباس ہے اس لئے ہمیں نہیں پہننا چاہئے۔

اسی طرح آگے مشکوٰۃ ہی میں حدیث آرہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دس چیزوں سے منع فرمایا ان میں سے ایک چیز یہ بھی ہے کہ: **ان يجعل الرجل في اسفل ثيابه حريرا مثل الاعاجم او يجعل على منكبيه حريرا مثل الاعاجم**۔[۳] کہ آدمی اپنے کپڑے کے نچلے حصے میں ریشم لگالے جیسا کہ عجمی یعنی مجوسی لگاتے ہیں یا آدمی اپنے کندھوں پر ریشم لگالے جیسا عجمی یعنی مجوسی لگاتے ہیں تو خاص طریقے سے ریشم لگانے سے اس لئے منع فرمایا کہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے۔

---

(۱) سورۃ ہود آیت نمبر ۱۱۳ پارہ نمبر ۱۲ رکوع نمبر ۹...... (۲) مشکوٰۃ المصابیح کتاب اللباس الفصل الاول ج ۲/ص ۳۷۳

(۳) مشکوٰۃ المصابیح کتاب اللباس الفصل الثانی ج ۲/ص ۳۷۶

اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں ڈاڑھی رکھنے اور مونچھیں چھوٹی کرنے کا حکم بیان فرمایا ہے۔(۱) اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ بذات خود مطلوب ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بعض احادیث میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں کہ: خالفوا المشرکین(۲) کہ مشرکین کی مخالفت کرو مشرکین سے مخالفت کرنے کے لئے ان کے ساتھ تشبہ سے بچنے کے لئے ڈاڑھی رکھنے اور مونچھیں چھوٹی کرنے کا حکم فرمایا ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ تشبہ سے بچنا مطلوب ہے۔

اسی طرح کسی آدمی کے بال سفید ہو گئے تو کالے رنگوں کے علاوہ باقی رنگوں سے رنگنا جائز ہے لیکن بعض موقعوں پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہتمام کے ساتھ بالوں کو رنگنے کا حکم فرمایا ہے اور اس کی وجہ بیان فرمائی کہ یہود کے ساتھ مشابہت سے بچو۔(۳) چونکہ نہ رنگنے کی حالت میں یہودیوں کے ساتھ تشبہ ہو رہا تھا اس لئے آپ نے بالوں کو رنگنے کا حکم دیا حالانکہ بذات خود بالوں کا رنگنا واجب نہیں تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ یہود کے ساتھ تشبہ سے بچنا مطلوب ہے۔ حضور اقدس ﷺ نے عاشورہ کا روزہ رکھنا شروع کیا لیکن آپ کو پتہ چلا کہ اس دن یہود بھی روزہ رکھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں اگر آئندہ سال زندہ رہا تو صرف دس محرم کا روزہ نہیں رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا تاکہ یہود کے ساتھ تشبہ نہ ہو۔(۴) یہ چند مثالیں ہیں ورنہ ذخیرہ حدیث میں اگر غور کیا جائے تو بے شمار مثالیں اور مل جائیں گی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سارے کاموں کا حکم دیا گیا ہے اور بہت سارے کاموں سے منع کیا گیا ہے۔

محض اس وجہ سے کہ اس سے تشبہ لازم آرہا ہے لہٰذا اگر من تشبہ بقوم والی حدیث کو بالکل نظر انداز بھی کردیں تب بھی برے لوگوں کے ساتھ تشبہ کا مضر اور مذموم ہونا اور اچھے لوگوں کے ساتھ تشبہ کا محمود مطلوب ہونا اور بھی بہت ساری احادیث سے ثابت ہے۔ اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور یہ حدیث بھی آگے آرہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **لعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم المخنثین من الرجال والمترجلات من النساء۔**(۵) کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو ان عورتوں پر جو مردوں جیسا بننے کی کوشش کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو ان مردوں پر جو مخنث بنتے ہیں یعنی عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتے ہیں اس سے بھی معلوم ہوا کہ تشبہ کا اسلام میں ایک درجہ ہے۔

پھر جو حضرات تشبہ کی بالکل نفی کرنا چاہتے ہیں وہ عام طور پر اس بات سے بھی سہارا لیتے ہیں جس

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب للباس باب الترجل الفصل الاول ج ۲/ ص ۳۸۰...... (۲) مشکاۃ المصابیح کتاب اللباس باب الترجل الفصل الاول ج ۲/ ص ۳۸۰

(۳) صحیح البخاری کتاب اللباس باب الخضاب ج ۲/ ص ۸۷۵ ...... (۴) صحیح مسلم کتاب الصوم باب صوم یوم عاشوراء ج ۱/ ص ۳۵۹

(۵) مشکاۃ المصابیح کتاب للباس باب الترجل الفصل الاول ج ۲/ ص ۳۸۰ ایضاً صحیح بخاری کتاب للباس باب المتشبھین بالنساء الخ ج ۲/ ص ۸۷۴

پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے کہ اصل میں لباس اور شکل وصورت یہ کوئی دینی مسئلہ نہیں یہ تو محض ایک تہذیب اور ثقافت کا مسئلہ ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص لباس اس وجہ سے پہنا کہ آپ عربوں کے اندر مبعوث ہوئے اور عربوں کا لباس یہی تھا اور اگر بالفرض آپ یورپ کے اندر مبعوث ہوتے تو آپ کا لباس یورپ کی طرح ہوتا اور اگر آپ ہندوستان میں مبعوث ہوتے تو آپ کا لباس ہندوستانیوں جیسا ہوتا یہ لباس تو آپ نے اس وجہ سے اختیار فرمایا کہ یہ لباس آپ کے زمانہ میں مروج تھا۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ایک حد تک یہ بات درست بھی ہے لیکن سو فی صد درست نہیں بلکہ لباس کے متعلق شریعت کے کچھ احکام موجود ہیں پہلے لباس کے متعلق دیکھا جائے گا کہ شریعت اس کی اجازت دیتی ہے یا نہیں اگر شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی تو اس سے بچنا ضروری ہے۔ اب یہ دینی مسئلہ بھی ہے محض تہذیبی اور ثقافتی مسئلہ نہیں ہے، جس لباس کی شریعت نے اجازت دے دی یا شریعت اس کے بارے میں خاموش ہے اس سے آگے تہذیب وثقافت کا مسئلہ ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے جو چاہو لباس اختیار کرو۔

شریعت میں ظاہر کی اہمیت:-

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ ظاہر سے کیا فرق پڑتا ہے آدمی کا باطن ٹھیک ہونا چاہئے جیسے کہتے ہیں کہ محرم کے مہینے میں کسی شیعہ نے کالے کپڑے نہیں پہنے تھے تو کسی نے کہا کہ آپ نے کالے کپڑے کیوں نہیں پہنے تو اس نے کہا کہ ظاہر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا دل کا اعتبار ہوتا ہے۔ کالے کپڑے پہننے سے کیا ہوتا ہے دل کالا ہونا چاہئے۔ تو اسی طرح بعض لوگ کہتے ہیں کہ ظاہر سے کوئی فرق نہیں پڑتا اصل باطن ہے لیکن یہ بات بالکل غلط ہے شریعت میں جس طرح باطن مطلوب ہے اس طرح ظاہر بھی مطلوب ہے اور باطن بھی اس وقت تک محفوظ ہوتا ہے جب تک کہ ظاہر ٹھیک ہو اب آدمی کا یہ جسم ظاہر ہے اور روح باطن ہے۔

آدمی کہے کہ میرے جسم کی ضرورت نہیں اسے ختم کر دو تو ظاہر ہے اس طرح کہنے کے لئے کوئی بھی تیار نہیں ہوگا حالانکہ جسم کو ختم بھی کر دیا جائے روح تو پھر بھی باقی رہے گی وہ تو ختم نہیں ہوئی باطن تو ختم نہیں ہوا ظاہر ہی ختم ہوا ہے۔ آپ کے جسم کو کوئی زخمی نہ کرے لیکن آپ کے کپڑے پھاڑ دے تو آپ کو غصہ آئے گا حالانکہ ظاہر کو نقصان پہنچا ہے باطن کو تو کچھ نہیں ہوا۔ تو جس طرح باطن مطلوب ہوتا ہے اسی طرح ظاہر بھی مطلوب ہوتا ہے اور جس طرح شریعت کے بعض احکام باطن کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اسی طرح بہت سارے احکام ظاہر کے ساتھ بھی متعلق ہوتے ہیں اصل مقصود حکم شرعی کو پورا کرنا ہے، نہ ظاہر مطلوب ہے نہ باطن مطلوب ہے اصل مطلوب اللہ اور رسول کا حکم پورا کرنا ہے۔ لہٰذا اگر وہ حکم باطن سے

متعلق ہے تو وہاں باطن مطلوب ہے اگر حکم ظاہر سے متعلق ہے تو ظاہر مطلوب ہے اب یہ کہنا کہ ظاہر کی کوئی حیثیت نہیں یہ بات درست نہیں اس لئے کہ یہ بات پہلے سے ثابت کی جا چکی ہے کہ شریعت کے کچھ احکام لباس اور زینت سے بھی متعلق ہیں اور یہ احکام ظاہر سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔

حضرت مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک مقولہ ہے وہ فرمایا کرتے تھے کہ ان لوگوں کا بھی عجیب حال ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ وسلم نے حکم دیا کہ شلوار ٹخنوں سے نیچے نہ ہو ٹخنے ننگے ہونے چاہئے اس وقت تو اس حکم کا مذاق آڑانے لگے کہ کیا فرق پڑتا ہے ٹخنے چھپا لیئے تو کیا فرق پڑا ٹخنے ننگے کر لئے تو کیا فرق پڑا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کہنے پر ٹخنے ننگے کرنے کے لئے تیار نہیں ہوئے لیکن جب انگریزوں نے کہا تو گھٹنے بھی ننگے کر دیئے اور نیکر پہن لی۔ اگر کوئی مولوی بے چارہ شلوار ٹخنوں سے اوپر کر لے تو وہ قابل مذاق ہے لیکن اگر انگریز کے کہنے پر گھٹنے بھی ننگے کر لیں، آدھی ران بھی ننگی کر لیں تو اس میں کوئی قباحت کی بات نہیں ہے۔ جہاں شریعت کا کوئی مسئلہ آئے تو وہاں ظاہر کی کوئی حیثیت نہیں ہے لیکن جہاں فیشن کا مسئلہ آئے تو وہاں یہ کبھی نہیں کہا کہ فیشن دل میں ہونا چاہئے ظاہر میں نہ ہونے سے کیا فرق پڑتا ہے۔

کون سا تشبہ ممنوع ہے:۔

یہاں اصل بات سمجھنے کی یہ ہے کہ اسلام نے جس تشبہ سے منع کیا ہے وہ کون سا تشبہ ہے اس لئے کہ فی الجملہ غیر مسلموں کے ساتھ مشابہت ہر ایک کو ہوتی ہے اور یہ بات بعض کہتے بھی ہیں کہ آپ لوگ کہتے ہیں کہ تشبہ ناجائز ہے حالانکہ کافر بھی ہوائی جہاز میں سفر کرتے ہیں، آپ بھی ہوائی جہاز میں سفر کر لیتے ہیں، وہ بھی بریانی، قورمہ وغیرہ چیزیں کھاتے ہیں آپ بھی یہ چیزیں کھاتے ہیں، وہ بھی کمرے کو ٹھنڈا کرنے کے لئے اے۔ سی استعمال کرتے ہیں آپ بھی استعمال کرتے ہیں۔ تو کافروں والے کام تو ہو گئے اور یہ سارے کے سارے کام ایجاد بھی کافروں کے کئے ہوئے ہیں، جہاز ان کا ایجاد کیا ہوا ہے یہ ساری چیزیں ان کی ایجاد کی ہوئی ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ ہم کافروں کے ساتھ مشابہت اختیار نہیں کریں گے حالانکہ آپ مشابہت اختیار کر رہے ہیں لہٰذا یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ کون سا تشبہ ممنوع ہے۔

اس پر سب سے منقح گفتگو ماضی قریب کے علماء میں سے دو حضرات نے کی ہے: ایک حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے حیات المسلمین میں مختصر گفتگو فرمائی ہے لیکن کافی جامع ہے اور دوسرے حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کی ایک مستقل کتاب ہے التشبہ فی الاسلام کے نام سے جو آج کل

اسلامی تہذیب و تمدن کے نام سے چھپتی ہے۔اس میں حضرت نے تشبہ کے مسئلہ پر کافی تفصیل سے گفتگو کی ہے اور اس میں یہ بحث بھی چھیڑی ہے کہ کون سا تشبہ ممنوع ہے اور کون سا غیر ممنوع ہے۔

ان دونوں حضرات کی ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مشابہت ابتداءً تین طرح کے کاموں میں ہوتی ہے۔

غیر اختیاری امور میں مشابہت ...... ایک غیر اختیاری امور میں مشابہت جیسے کافروں کی بھی دو آنکھیں ہیں اور ہماری بھی دو، جیسے ان کے چہرے کے درمیان میں ناک ہے ہمارے چہرے کے درمیان میں بھی ناک ہے، ان کے بھی دانت ہیں ہمارے بھی دانت ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ چونکہ بالکل غیر اختیاری امور ہیں فطری امور ہیں ان میں انسان مکلف نہیں ہے اس لئے اس کے ساتھ حکم شرعی کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

اختیاری امور جو غیر اختیاری کی طرح ہیں ان میں تشبہ ...... دوسرے وہ امور ہیں جو اختیاری ہیں یعنی اپنے اختیار سے کرتے ہیں لیکن غیر اختیاری کی طرح ہیں اس لئے کہ ہم ان سے بچ نہیں سکتے جیسے بھوک لگے تو کھانا پیاس لگے تو پینا اور تھک جائے تو سونا، اب جب یہ کھاتے ہیں تو اپنے اختیار سے کھاتے ہیں، ارادہ کر کے کھاتے ہیں یہ تو نہیں کہ غیر اختیاری طور پر منہ میں لقمے چلے جاتے ہیں، پیتے ہیں تو اپنے اختیار سے پیتے ہیں، سوتے ہیں تو اپنی مرضی سے لیٹ جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ایک معنی میں یہ غیر اختیاری بھی ہیں کہ اگر ہم کھانے سے بچنا چاہیں تو نہیں بچ سکتے بہر حال زندگی بچانے کے لئے کھانا پڑتا ہے، اگر ہم پینے سے بچنا چاہیں تو نہیں بچ سکتے۔ ہر انسان کو بحیثیت انسان یہ کام کرنا پڑتے ہیں لہٰذا ان میں بھی تشبہ کا کوئی مسئلہ نہیں۔

اختیاری امور میں تشبہ ...... تیسرے وہ کام جو مکمل طور پر اختیاری ہیں مثلاً خاص انداز کا لباس، لباس پہننا ہماری مجبوری ہے لیکن خاص قسم کا لباس یہ مجبوری نہیں یہ اختیاری ہے یا خاص انداز سے کھانا یا خاص انداز سے جسم کی بناوٹ بنانا خاص انداز کے بال وغیرہ وغیرہ یہ امور اختیاریہ ہیں۔ اصل تشبہ کا مسئلہ امور اختیاریہ میں سے ہے اور امور اختیاریہ دو طرح کے ہیں ایک وہ جن کا تعلق عبادات سے ہے اور دوسرے وہ جن کا تعلق عادات کے ساتھ ہے۔ کسی قوم کے اندر وہ کام عبادت سمجھ کر نہیں کئے جاتے بلکہ عام عادت سمجھ کر کئے جاتے ہیں۔

عبادات سے متعلق امور اختیاریہ میں تشبہ ...... جن کاموں کا تعلق عبادات کے ساتھ ہے ان میں تشبہ حرام ہے تشبہ کا معنی از خود کسی کافر قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہے یہ نہیں کہ غیر اختیاری طور پر ان کے مشابہ ہو گئے ہیں بلکہ از خود ان جیسا کام کرنا یہ اگر عبادت کے اندر ہے تو حرام ہے یعنی جو

کام وہ بطور عبادت کے کرتے ہیں وہی کام اسی طریقہ سے اگر ہم کریں گے تو یہ حرام ہو گا جیسے زنار باندھنا یا گلے میں صلیب لٹکانا وہ صلیب ایک دنیاوی کام سمجھ کر نہیں لٹکاتے بلکہ اپنے دین کا ایک حصہ سمجھ کر لٹکاتے ہیں۔ بعض اوقات یہ تشبہ کفر تک بھی پہنچ جاتا ہے مثلاً بت کو سجدہ کرنا دل میں اس بت کو خدا نہیں سمجھتا دل میں خدا صرف اللہ کو جانتا ہے، دل میں توحید موجود ہے عقیدہ ٹھیک ہے لیکن اس کے باوجود بہت سے علماء نے بت کو سجدہ کرنے کو کفر قرار دیا ہے۔ ظاہری احکام میں اس پر کفر کا حکم لگادیں گے۔ بہر حال امور عبادت میں تشبہ حرام ہے بلکہ بعض اوقات کفر تک بھی پہنچ جاتا ہے۔

عادت سے متعلق امور اختیاریہ میں تشبہ ...... جہاں تک امور عادت کا تعلق ہے جو کام بطور عادت کئے جاتے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ کام کسی قوم کا شعار بن چکے ہوں یعنی کسی کافر قوم کے ساتھ اس طور پر خاص ہو چکے ہوں کہ اگر کوئی دوسرا یہ کام کرے تو دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ فلاں قوم سے تعلق رکھتا ہے مثلاً ہندو مخصوص انداز سے دھوتی باندھتے ہیں جہاں ہندو رہتے ہیں وہاں یہ دھوتی دیکھ کر یہی سمجھتے ہیں کہ یہ ہندو ہیں چاہے وہ عیسائی ہوں، مسلمان ہوں یا کوئی اور ہوں لیکن دیکھ کر یہ تاثر ہوتا ہے کہ یہ ہندو ہے۔ تو مخصوص انداز کی دھوتی اس انداز سے ہندوؤں کے ساتھ خاص ہو گئی ہے کہ دیکھنے والے اس کو ہندو تصور کرتے ہیں یہ ان کا شعار بن گیا ہے یا خاص انداز سے ان کے سلام کرنے کا طریقہ ہوتا ہے، ہاتھ جوڑ کر نمستے جیسا کوئی لفظ کہتے ہیں عام طور پر اس طرح کوئی کرے گا تو یہی سمجھا جائے گا کہ یہ ہندو ہے یہ ہندوؤں والا کام کر رہا ہے۔ یہ وہ امور ہیں جو کسی قوم کا شعار بن چکے ہوں دوسرے وہ امور ہیں جو کسی کافر قوم کا شعار نہیں بنے ان کے ساتھ خاص نہیں۔

کافر قوم کے شعار میں تشبہ ...... جو چیزیں کسی کافر قوم کا شعار بن چکی ہوں اگرچہ وہ بطور مذہبی امر کے نہیں کرتے بلکہ عادت کے طور پر کرتے ہیں تب بھی ان میں تشبہ مکروہ تحریمی ہے۔

کافر قوم کے غیر شعار میں تشبہ ...... جو کام کافر قوم کا شعار نہیں ہیں ان میں تشبہ اگرچہ ناجائز نہیں ہے فی نفسہ مباح ہے لیکن پھر بھی اگر وہ کام تشبہ کی نیت سے کئے جائیں تو ناجائز ہوں گے اور اگر بغیر تشبہ کی نیت سے کئے جائیں گے تو جائز ہوں گے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس کا متبادل مسلمانوں کے پاس موجود ہے تو پھر ان کے طریقہ کو اختیار کرنا خلاف اولیٰ ضرور ہے مسلمانوں کو اپنا متبادل اختیار کرنا چاہئے۔

خلاصہ ...... ابتداءً تین قسمیں تھیں:

(۱) غیر اختیاری امور۔ (۲) غیر اختیاری کی طرح۔ (۳) اختیاری امور۔

93

پہلے دوامور کے ساتھ حکم شرعی کا تعلق نہیں ہے: **لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔**[1] البتہ امور اختیاریہ کے ساتھ حکم شرعی متعلق ہے تو امور اختیاریہ میں تشبہ دو طرح کا ہو گیا ایک عبادات میں دوسرا عادات میں عبادات میں تشبہ حرام بلکہ بعض دفعہ موجب کفر ہوتا ہے اور عادات میں یہ دیکھیں کے کہ کسی خاص قوم کا شعار بنا ہے یا نہیں اگر کسی خاص قوم کا شعار ہے تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر کسی خاص قوم کا شعار نہیں ہے تو اگر تشبہ کی نیت سے کرتا ہے تو چونکہ اس کی نیت یہ ہے کہ فلاں قوم کی طرح لگوں اس لئے یہ ممنوع ہے، اگر تشبہ کی نیت نہیں ہے تو پھر جائز تو ہے لیکن اگر مسلمانوں کے پاس اس کا متبادل موجود ہے تو ان کے طریقے کو اختیار کرنا خلاف اولیٰ ہے۔

ان تمام احکام کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ جو تشبہ ناجائز ہے اس کی دو صورتیں ہیں ایک امور دینیہ یعنی امور عبادت میں تشبہ دوسرے میں کسی قوم کے شعار میں تشبہ ایک میں حرام ہے اور ایک میں مکروہ تحریمی ہے اور دونوں قریب قریب ہیں۔

تشبہ کا حکم حالات کے بدلنے سے بدل بھی سکتا ہے:۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تشبہ کی وجہ سے کسی کام کا حکم زمانہ یا علاقہ کے بدلنے کی وجہ سے بدل بھی سکتا ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک کام ایک زمانہ میں بطور عبادت کے کیا جاتا ہو لیکن دوسرے زمانے میں اس قوم کے اندر اس کی عبادت والی حقیقت ختم ہو جائے اور وہ ایک عام دنیوی کام کے طور پر کرنے لگ جائیں یا ہو سکتا ہے کہ ایک کام ایک زمانے میں کسی قوم کا شعار ہو کسی قوم کے ساتھ مخصوص ہو لیکن دوسرے زمانے میں وہ ان کے ساتھ مخصوص نہ رہے بلکہ اور بھی قومیں کرنے لگ جائیں وہ کام ہندو بھی، عیسائی بھی کرتے ہیں، یہودی بھی کرتے ہیں، مجوسی بھی کرتے ہیں، بدھ مت والے بھی کرتے ہیں مختلف قوموں والے کرتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک کام آج کسی قوم کے ساتھ خاص نہیں اس کا شعار نہیں لہٰذا وہ تشبہ ممنوع میں داخل نہیں لیکن کل کو وہ کسی کے ساتھ خاص ہو جائے تو یہ تشبہ ممنوع میں داخل ہو جائے گا۔

تشبہ کا حکم وقت اور حالات کے بدلنے سے بھی بدل جاتا ہے، علاقے کے بدلنے سے بھی بدل سکتا ہے، ایک علاقہ میں خاص ہیئت کو دیکھ کر یہ شبہ پڑتا ہے کہ فلاں لوگوں میں سے ہے لیکن دوسرے علاقے میں ایسا نہیں لگتا تو پہلی جگہ تشبہ ممنوع ہو گا اور دوسری جگہ تشبہ ممنوع نہیں ہو گا بلکہ دوسری جگہ تشبہ پایا ہی نہیں گیا اس لئے فقہا بہت سارے مسائل میں یہ لکھتے ہیں کہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ کام

---

(۱) سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۸۶ رکوع نمبر ۴۰ پارہ نمبر ۳

ناجائز ہے لیکن ہمارے ہاں چونکہ یہودیوں کے ساتھ تشبہ نہیں پایا جاتا اس لئے ہمارے ہاں جائز ہے۔

بہت سارے کام ایسے ہو سکتے ہیں کہ ایک علاقہ میں یہودی بکثرت پائے جاتے ہیں اور یہودی وہ کام کرتے بھی ہیں وہاں اگر یہ کام کریں گے تو دیکھ کر یہ تاثر ابھرے گا کہ شاید یہ بھی انہیں میں سے ہے لیکن دوسرا علاقہ ایسا ہے کہ جہاں کبھی کسی نے کوئی یہودی دیکھا ہی نہیں پتہ ہی نہیں کہ وہ کیسے ہیں اور ان کی عادات اور اطوار زندگی کیسے ہوتے ہیں، وہاں پر یہ تشبہ نہیں ہو گا جب یہودی یہ کام کرتے تھے تو فقہاء نے ان کے تشبہ کی وجہ سے منع کر دیا لیکن دوسرے زمانے میں انہوں نے وہ کام چھوڑ دیئے تو اب تشبہ نہ رہا یا وہی کام دوسرے لوگوں نے اختیار کر لیا یہودیوں کے ساتھ خاص نہ رہا تو اب بھی تشبہ نہیں رہے گا اگر فقہ کی کتابوں میں دیکھیں تو آپ کو اس کی بے شمار مثالیں ملیں گی۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بعض مواعظ میں تشبہ کا معنی بیان فرمایا ہے کہ تشبہ کا معنی یہ ہے کہ کسی کو دیکھ کر یہ لگے کہ یہ فلاں قوم میں سے ہے۔ پھر حضرت نے فرمایا کہ وقت کے بدلنے سے حکم بھی بدل جاتا ہے اور حضرت نے اس کی مثال میز کرسی کی بیان فرمائی ہے، کسی وقت ہمارے ہاں میز کرسی عام نہیں ہوتی تھی بلکہ انگریزوں کے ساتھ خاص سمجھی جاتی تھی لیکن حضرت نے فرمایا کہ یہ ہمارے زمانے میں اب عام ہو گئی ہے اور انگریزوں کے علاوہ ہندو اور مسلمان بھی بکثرت استعمال کرنے لگے ہیں۔ اس لئے بظاہر اب اس میں تشبہ نہیں رہا البتہ حضرت فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں ابھی چونکہ بہت عام نہیں ہے اس لئے کچھ کھٹک سی ضرور رہتی ہے کہ شاید یہ تشبہ ممنوع میں داخل ہو۔[1] حضرت کی گفتگو سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ اگر بہت عام ہو جائے تو پھر یہ کھٹک بھی باقی نہیں رہے گی اصل بات جو سمجھانا چاہتا ہوں وہ اصول ہے کہ تشبہ کا حکم وقت کے بدلنے سے بدل جاتا ہے اس کا دارومدار کسی قوم کے ساتھ خاص ہونے یا عبادت ہونے پر ہے۔

اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک حدیث کے تحت یہ بحث چھیڑی ہے کہ ایک حدیث سے بظاہر یہ تاثر ملتا ہے اور بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طیلسان پہنی ہے یہ طیلسان خاص قسم کی ایک چادر ہوتی ہے جو عام طور پر سر کے اوپر بھی ہوتی تھی اور باقی جسم کے اوپر بھی ہوتی تھی اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے یہودیوں کا لباس قرار دیا ہے مثلاً آپ نے فرمایا کہ دجال کی پیروی ستر ہزار یہودی کریں گے اور ان پر طیالسہ ہوں گی یعنی طیلسان ہوں گی، اس کو یہودیوں کا لباس قرار دیا ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیسے پہن لیا اس

(۱) حضرت تھانوی کی عبارت کتاب الاطعمہ کی حدیث نمبر ۱۱ کی تشریح میں گزر چکی ہے۔

کا جواب حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے یہ دیا ہے کہ وقت وقت کی بات ہوتی ہے، ایک خاص وقت میں یہ ہو سکتا ہے کہ یہ یہودیوں کے ساتھ خاص ہو جائے اس زمانے میں اس کا پہننا ممنوع ہوگا اور تشبہ ہوگا لیکن اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہودیوں کے ساتھ خاص نہیں ہوگی اس لئے اس زمانے میں اس کا پہننا ممنوع نہیں ہوگا اور اس کی تائید میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور بات پیش کی ہے کہ طبقات ابن سعد رحمہ اللہ میں ایک روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے طیلسان کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: **هذا ثوب لا يؤدى شكره**۔[1] کہ یہ ایسا کپڑا ہے کہ اس کا شکر ادا نہیں کیا جاسکتا اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ طیلسان ممنوع نہیں حالانکہ دوسری جگہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہودیوں کی علامت قرار دے رہے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک زمانے میں ان کی علامت ہوگی اور ایک زمانے میں ان کی علامت نہیں ہوگی جس زمانے میں ان کی علامت ہوگی اس زمانے میں تشبہ کی وجہ سے ممنوع ہوگا اور جس زمانے میں ان کی علامت نہیں ہوگی تو اس زمانے میں یہ ممنوع نہیں ہے بہر حال یہ اصول طے شدہ ہے کہ تشبہ کا حکم وقت کے بدلنے سے بدل بھی سکتا ہے۔

اصل وہی ہے جو میں نے عرض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے تھا کہ دو کاموں کی وجہ سے تشبہ ناجائز یا مکرو تحریمی بنتا ہے عبادت کے قبیل سے ہو یا کسی قوم کا شعار ہو اب ہمارے ہاں کچھ لباس مروج ہیں ان کا جائزہ لے لیں کہ یہ تشبہ میں داخل ہے یا نہیں۔

میز کرسی پر کھانے کا حکم:۔

ایک مسئلہ میز کرسی پر کھانے کا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ یہ فی نفسہٖ جائز ہے اس کو عربی میں مائدۃ کہتے ہیں اور امام غزالی رحمہ اللہ نے اس کے مباح ہونے کی تصریح کی ہے۔[2] کتاب الاطعمہ میں تفصیل کے ساتھ اس پر بحث ہو چکی ہے۔[3]

لیکن ہمارے بعض اکابر نے تشبہ کی وجہ سے اسے ممنوع قرار دیا ہے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کے زمانے میں ہو سکتا ہے اس میں تشبہ ہو ہمارے زمانے میں اس میں تشبہ نہیں رہا، اس لئے کہ یہ کسی کافر قوم کے ساتھ خاص نہیں رہا بلکہ ایک بین الاقوامی عادت بن گئی ہے۔ تقریباً ہر مذہب ہر قوم کے لوگ اس کو بکثرت استعمال کرنے لگے ہیں اس لئے اب تشبہ برقرار نہیں رہا لہٰذا اباحۃ اصلیہ والا حکم لوٹ آئے گا البتہ یہ الگ بات ہے کہ نیچے بیٹھ کر دستر خوان بچھا کر کھانا اقرب الی السنۃ ہے۔

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب التقنع ج۱۰/ص ۲۲۵...... (۲) احیاء علوم الدین مع الاتحاف ج۵/ص ۲۱۴...... (۳) حدیث نمبر ۱۱ کی تشریح میں

پتلون کا حکم:۔

اسی طرح پتلون ہے اس کو بھی بعض حضرات نے تشبہ کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے لیکن ہمارے زمانے میں یہ بات محل نظر ہے اس لئے کہ یہ بھی کسی کافر قوم کا شعار اور ان کے ساتھ مخصوص نہیں رہی لیکن پتلون میں کچھ مفاسد ایسے ہیں جن کی وجہ سے یہ پسندیدہ لباس نہیں ہے۔

پتلون میں مفاسد:۔

ایک مفسدہ یہ ہے کہ بعض اوقات یہ بہت تنگ ہوتی ہے اور اتنی تنگ ہوتی ہے کہ اعضاء جسم کی حکایت ہوتی ہے یعنی ان کا حجم محسوس ہوتا ہے اور بعض حالات میں ایسا بھی ہو سکتا ہے خاص طور پر اگر زیر جامہ پہنا ہوا نہ ہو تو اعضاء مستورہ کی بھی حکایت ہو لیکن اگر پتلون کھلی کھلی ہو تو اس میں یہ مفسدہ نہیں ہوگا اور دوسرا مفسدہ اس میں یہ ہے کہ جسم کو چھپانا مثلاً رانوں کو چھپانا یہ تو ضروری ہے رانوں کے درمیان خلاء کو چھپانا اگرچہ ضروری نہیں ہے شرعاً کیونکہ یہ ستر نہیں اس لئے کہ ستر انسان کا جسم ہوتا ہے خلاء نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی بحیثیت مجموعی اگر اسلامی تعلیمات کو دیکھیں تو اسلامی تعلیمات کے مزاج سے معلوم ہوتا ہے کہ کمال حیاء کا تقاضا یہ ہے کہ جب لوگوں کے سامنے جائیں بے تکلفی کا ماحول نہ ہو تو یہ خلاء بھی پر ہونا چاہئے مثلاً اگر لنگی پہنی ہوئی ہو تو اس میں سارا ستر کور ہو جاتا ہے، اگر شلوار وغیرہ پہنی ہوئی ہو تو ہمارے ہاں اکثر مشرقی لباسوں میں اور اسلامی ملکوں کے لباسوں کے اندر ان حصوں پر کرتہ یا قمیص یا جبہ یا اور کوئی اس طرح کی چیز ہوتی ہے اور پتلون میں عام طور پر چونکہ اوپر شرٹ وغیرہ ہوتی ہے اس لئے اس خلاء پر کوئی چیز نہیں ہوتی اس خلاء کا کھلا ہونا اگرچہ گناہ نہیں ہے، خلاف شریعت نہیں ہے لیکن بحیثیت مجموعی اسلامی مزاج سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لباس کمال حیاء کے منافی ہے چونکہ اس میں بعض خرابیاں ضرور ہیں اس لئے یہ پسندیدہ لباس نہیں ہے۔ لیکن ہمارے دور میں اس میں تشبہ نہیں پایا جاتا اس لئے کہ یہ لباس ہمارے زمانے میں کسی کافر قوم کے ساتھ خاص نہیں رہا بلکہ دنیا کے ہر ملک اور علاقے میں پہنا جاتا ہے اور ہر مذہب سے تعلق رکھنے والے لوگ پہنتے ہیں اور وہ لوگ بھی پہنتے ہیں جن کا کسی مذہب سے تعلق نہیں ہوتا لہٰذا اس میں تشبہ نہیں ہے اس لئے اس کو بالکل حرام اور مکروہ تحریمی قرار نہیں دے سکتے لیکن پیچھے ذکر کردہ مفاسد کی وجہ سے ایک ناپسندیدہ لباس ضرور ہے خاص کر اگر وہ چست اور بہت تنگ ہو تو وہ زیادہ قابل احتراز ہے۔

پاجامہ اور پتلون میں فرق:۔

اس سے ایک فرق سمجھ میں آیا اور بعض لوگوں کو یہ اشکال ہو جاتا ہے کہ پاجامہ اور پتلون میں اپنی

ذات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بس اتنا فرق ہے کہ پتلون عام طور پر موٹے کپڑے کی بنتی ہے اور پاجامہ پتلے کپڑے کا بنتا ہے ورنہ اور کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

لیکن فرق ضرور ہے وہ یہ کہ جب پاجامہ پہنا جائے تو اس کے اوپر کرتہ وغیرہ پہنا جاتا ہے عام طور پر رانوں پر بھی آجاتا ہے جب کہ پتلون کے اندر یہ بات نہیں ہوتی یہ ایک فرق ہے، ایک عرب دوست ایک دفعہ بتانے لگے کہ میں ہندوستان میں گیا تو وہاں میں نے بہت سارے علماء کو پتلون پہنے ہوئے دیکھا میں نے کہا کہ ہو سکتا ہے انہوں نے پاجامہ پہنا ہو آپ نے اس کو پتلون سمجھ لیا، یہ غلط فہمی بھی ہو سکتی ہے۔

پتلون کے اندر ایک قباحت یہ بھی ہے کہ ہر اسلامی ملک کا اپنا اپنا لباس ہے جیسے پاکستانی لباس شلوار قمیص ہے عربوں کا اپنا ایک لباس ہے، دوسرے بھی اسلامی ملکوں کے اپنے اپنے لباس ہیں اپنے اس لباس کو چھوڑ کر ایک اجنبی لباس کو پہننا پسندیدہ نہیں۔

چونکہ وہ کسی خاص قوم کا شعار نہیں ہے اس لئے تشبہ میں داخل نہیں لیکن یہ لباس اجنبی ضرور ہے، اس لباس کو پہن کر گویا اس نے اپنے لباس کو اتنا بہتر نہیں سمجھا جتنا دوسرے کو بہتر سمجھا ہے اس لئے گناہ تو نہیں کہہ سکتے لیکن ناپسندیدہ ضرور ہے لہٰذا اس لباس سے بچنا اولیٰ ہے۔

پھر اس میں نیت سے بھی فرق پڑ جاتا ہے کہ جو شعار نہ ہو اگر وہ تشبہ کی نیت سے پہنا ہے تو ناجائز ہے اور اگر تشبہ کی نیت سے نہیں پہنا تو جائز ہے۔ اگر کوئی اس لئے پہنتا ہے کہ اس میں انگریزوں جیسا بن جائیں تو اس کے لئے وہ زیادہ برا ہو جائے گا اور اگر ویسے ہی پہنتا ہے کہ ہمارے ہاں لوگ پہنتے ہیں یا اس طبقے کے لوگ پہنتے ہیں یا اس پیشے سے تعلق رکھنے والے لوگ بکثرت پہنتے ہیں۔ خاص طور پر ڈیوٹی کے اوقات میں بکثرت پہنی جاتی ہے اس لئے یہ بھی پہن لیتا ہے تو اس سے حکم مختلف ہو جائے گا۔

صلحاء کا لباس ہونے نہ ہونے سے بھی فرق پڑتا ہے:۔

تشبہ میں ایک اور چیز سے بھی فرق پڑ جاتا ہے اور وہ یہاں پر بھی پڑے گا اور وہ یہ کہ بعض علاقوں میں ایسا ہوتا ہے کہ صلحاء اور نیک لوگ اس لباس سے بچتے ہیں مثلاً پتلون وغیرہ سے بچتے ہیں جیسا کہ ہمارے بیشتر علاقوں میں ایسا ہوتا ہے تو وہاں اس سے بچنا اس لئے بھی زیادہ اصلح ہو گا کہ یہ صلحاء کا لباس نہیں ہے اور آدمی کو چاہئے کہ اپنے آپ کو صلحاء کے زیادہ قریب کرے اور دنیا کے بعض خطے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جہاں صلحاء بھی یہ لباس بکثرت پہنتے ہوں تو وہاں اس کی حیثیت اور ہو جائے گی علاقے کے بدلنے سے حکم میں فرق پڑ جائے گا۔

ٹائی کا حکم:۔

اسی طریقے سے ٹائی کا مسئلہ ہے، ٹائی میں ایک بات تو وہی ہے جو پتلون وغیرہ میں ہے اس لئے کہ بنیادی طور پر یہ پورے سوٹ کا حصہ ہے کہ پتلون اس سے اوپر کوٹ یا شرٹ وغیرہ اور اس کے اوپر ٹائی باندھی ہوتی ہے جو حکم اس کا ہے وہی ٹائی کا بھی ہونا چاہئے کیوں کہ اسی سوٹ کا یہ حصہ ہے، آج کل اس میں تشبہ نہیں رہا البتہ بعض دیگر وجوہ کی بنا پر اس سے بچنا ضروری ہے یہی حکم ٹائی کا بھی ہوگا اس سے بھی بچنا چاہئے لیکن تشبہ کی وجہ سے حرام نہیں۔

ایک عارض کی وجہ سے دوسرے پہلو کے اعتبار سے یہ مسئلہ قابل غور ہے وہ یہ کہ کہا جاتا ہے کہ ٹائی در حقیقت صلیب کی علامت ہے اور اسی حیثیت سے پہنی جاتی ہے، اس صورت میں یہ عادت کے امور سے نکل کر بظاہر عبادت کے امور داخل ہو جاتا ہے۔ اگر یہ بات ثابت ہو پھر واقعتا قابل غور ہے لیکن دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ٹائی کے بارے میں بات ثابت بھی ہے یا نہیں بعض حضرات سے ہم نے پوچھا بھی ہے اور بعض کتابوں کی طرف مراجعت بھی کی ہے لیکن کہیں اس بات کا ثبوت نہیں مل سکا کہ ٹائی کی ایجاد بطور علامت صلیب کے ہے۔ دو تین سال پہلے ایک صاحب نے کسی انسائیکلوپیڈیا کے کچھ صفحے فوٹو سٹیٹ کروا کر دیئے تھے ان کے اندر ٹائی کے بارے میں پوری تفصیل ہے، میں نے بڑے اہتمام سے ان سے لئے اور گھر جا کر پڑھے اس میں ٹائی کی تاریخ تھی کہ فلاں زمانے میں یہ بڑی ہوتی تھی اور فلاں زمانے میں چھوٹی ہوتی تھی، اتنا سائز ہوتا تھا لیکن یہ بات اس میں کہیں نہیں ملی کہ یہ بطور علامت صلیب پہنی جاتی ہے۔ ایک دفعہ ایک طالب علم نے اپنے بھائی کے حوالے سے بتایا یہ تقریباً ۹۰ کے لگ بھگ کی بات ہے کہ ایک انگریزی رسالہ Reader's Digest چھپتا ہے یہ بہت مشہور رسالہ ہے اس میں ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ ٹائی اصل میں انگریزوں کی ایجاد ہی نہیں بلکہ ترکوں کی ایجاد ہے اور میں نے ان سے کہا تھا کہ وہ رسالہ مجھے لا کر دینا لیکن اس نے لا کر نہیں دیا اور میں خود بھی تلاش نہ کر سکا اس لئے حتمی طور پر اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

یہ بھی ہو سکتا ہے اور بعید از قیاس نہیں کہ اس کی ایجاد اس حیثیت سے ہوئی ہو کہ جس طرح بچوں کو کھلاتے وقت بب لگا لیا جاتا ہے اس طرح کی کوئی چیز ہو اور بعد میں فیشن کی صورت اختیار کر گیا ہو اور فیشن بنتے بنتے چھوٹی ہوتی چلی گئی یہ بعید از قیاس نہیں۔ لیکن بہر حال اس کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ملا اگر کسی کو ملے تو ہمیں بھی مطلع کر دے تاکہ مسئلہ پر از سر نو غور کر سکیں۔ بہر حال ثبوت کی ضرورت ہے اور اگر اس کا ثبوت مل بھی جائے کہ اس کی ایجاد بطور علامت صلیب کے ہے تو بھی ایک پہلو اور بھی قابل غور ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگرچہ اس کی ایجاد اس حیثیت سے ہوئی ہے لیکن بہر حال آج کل ٹائی اس حیثیت سے نہیں پہنی جاتی اور عموماً ٹائی پہننے والے کے

تصور میں بھی نہیں ہوتا کہ میں صلیب کی علامت باندھ رہا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ جو صلیب کو مانتے ہیں وہ بھی ٹائی باندھتے ہیں اور جو صلیب کو نہیں مانتے یہودی، ہندو، مجوسی یا وہ لوگ جو صلیب کو تو کیا مانناسرے سے کسی مذہب کو نہیں مانتے وہ بھی ٹائی باندھتے ہیں اگر اس کی ایجاد اس حیثیت سے ہوئی ہو تب بھی یہ حیثیت باقی نہیں رہی۔

اگر کسی چیز کی ایجاد اور حیثیت سے ہو لیکن کثرت استعمال کی وجہ سے اس کی حیثیت بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا ورنہ میرا اندازہ ہے تحقیق نہیں ہے کہ بہت سارے کھانے ایسے ہیں کہ اگر ان کے پیچھے تحقیق کریں گے تو اس کے پیچھے کوئی کفریہ یا شرکیہ بات ہو مثلاً حلوہ پوری ہے اس کی تاریخ اگر تلاش کریں تو ہو سکتا ہے کہ اس کی سند ہندوؤں کے ساتھ جا کر ملے۔ اصل بات یہ ہے کہ اب اس کی حیثیت کیا ہے تو اب بظاہر اس کی یہ حیثیت نہیں یہی وجہ ہے کہ عام لوگ ٹائی باندھتے ہیں لیکن ان کے پادری جب مذہبی لباس میں ہوتے ہیں اور مذہبی رسوم ادا کرنے کے لئے آتے ہیں تو اس وقت ان کی ٹائی نہیں ہوتی بلکہ عام طور پر یا تو ایک بڑا جبہ ہوتا ہے یا کوٹ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ گلے میں زنجیر کے ساتھ صلیب لٹکائی ہوتی ہے۔ ایک صاحب مکہ مکرمہ میں رہتے ہیں وہ ایک دفعہ ملے تو ٹائی کے بارے میں بات کر رہے تھے اور کہہ رہے تھے کہ علماء ہمارا ساتھ نہیں دیتے ہم فلاں جگہ سے اس کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو وہ کسی آدمی کے حوالے سے کہنے لگے: اس نے کہا کہ آپ ایسا کریں کہ اس کی تحقیق کے لئے ان کا جو پوپ Vatican City میں رہتا ہے اس کو خط لکھ دیں۔ وہ کہنے لگے کہ میں نے خط لکھا تھا۔ میں نے کہا: اس کا جواب آیا ہے۔ کہنے لگے: جواب کو آپ چھوڑیں پتہ نہیں کیا جواب آیا ہوگا۔ بہر حال بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جواب ان کی رائے کے خلاف ہوگا۔ خیر اس میں تعمق میں پڑنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی شریعت اتنے تعمق کا مکلّف بناتی ہے۔ ظاہری طور پر جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہی ہے کہ آج کل اس میں کوئی اس طرح کی بات نہیں پائی جاتی بظاہر یہ تشبہ میں داخل نہیں ہے اور اس کی وجہ سے اس کو حرام قرار نہیں دیا جا سکتا، ہاں جس طرح باقی سوٹ سے بچنا بہتر ہے اس سے بچنا بھی بہتر ہے خاص طور پر ہمارے علاقے کے لحاظ سے کہ یہ صلحاء کا لباس نہیں سمجھا جاتا، یہی حکم ٹائی کا بھی ہوگا۔

بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ اکیلی ٹائی صلیب کی علامت نہیں البتہ اس کے ساتھ بو (Bow) ہوتی ہے جو ٹائی کے اوپر باندھی جاتی ہے لیکن یہ بات بھی محتاج دلیل ہے جب تک واضح طور پر ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک حکم لگانا مشکل ہے۔ اب تک جو فہم ناقص میں آیا ہے وہ یہی ہے: **ورحم الله امرأ نبهني على الخطأ۔**

مسائل بتانا بڑی نازک ذمہ داری ہے:۔

دین درحقیقت امانت ہے مسئلہ وہی بیان کرنا چاہئے جو ہے، جب آدمی مسئلہ بتانے کے لئے بیٹھتا ہے

تو وہ در حقیقت اللہ تعالیٰ کی ترجمانی کر رہا ہوتا ہے وہ اپنی بات نہیں کر رہا ہوتا اس لئے مسئلہ بتانے والے پر بہت بڑی ذمہ داری وارد ہوتی ہے کسی حرام کو حلال کہنا جس طریقے سے غلط ہے اتنا ہی غلط ہے بلکہ اس سے زیادہ غلط ہے کسی حلال کو حرام کہنا کسی حرام کو حلال کہنا اس لئے برا ہے کہ جب اس کو حلال کہا تو اس کو اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، اللہ پر جھوٹ باندھا ہے اس طرح سے اگر حلال کو حرام کہا تب بھی اللہ کی طرف ایک غلط بات کی نسبت ہوگئی اس لئے کسی بات پر حکم شرعی لگانا، فتویٰ دینا، مسئلہ بتانا یہ پل صراط پر چلنے کی طرح ہے۔

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہم ایک طرف کو ہو جائیں گے جس چیز میں تھوڑا سا تردد نظر آیا اس کو ناجائز کہہ دیا احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو ناجائز کہہ دیا جائے وہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ ہم ناجائز کہہ رہے ہیں لوگوں کو اس سے منع کر رہے ہیں اس لئے ہم بری الذمہ ہیں اگر جائز کہیں گے تو ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ وہ ناجائز ہو لوگ وہ کام کریں گے تو ہم سے مؤاخذہ ہوگا لیکن اگر بے دھڑک ہو کر کام کو ناجائز کہتے چلے جائیں گے پھر مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ یاد رکھیئے یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے: **لاتحرموا طیبٰت ما احل اللہ لکم**۔ مفتی الٰہی بخش کاندھلوی رحمہ اللہ ایک بڑے بزرگ ہیں ان کو خاتم مثنوی کہا جاتا ہے اس لئے کہ مولانا روم رحمہ اللہ نے مثنوی لکھتے ہوئے آخر میں چھوڑ دی تھی اور یہ کہا کہ بعد میں کوئی اور اس کو پورا کرے گا۔ مفتی الٰہی بخش کاندھلوی رحمہ اللہ نے پورا کیا، بڑے درجے کے علماء، صلحاء میں سے ہیں ان کے آباؤ اجداد میں سے مولانا اشرف جھنجانوی رحمہ اللہ ہیں یہ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کے دور کے ہیں ایک دفعہ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی ان کے پاس آئے اور یہ کہا کہ میں نے ایک رسالہ حقے کی حرمت پر لکھا ہے آپ بھی اس پر دستخط کر دیں تاکہ اس پر اجماع ہو جائے، تو حضرت نے فرمایا کہ میں تو اس کو حرام نہیں سمجھتا بلکہ مباح سمجھتا ہوں اور اس کی کئی دلیلیں بھی ذکر کیں، تو ملا عبدالحکیم رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر آپ اس کو مباح سمجھتے ہیں تو پھر آپ میرے سامنے حقہ پی کر بھی دکھائیں تو انہوں نے کہا اگرچہ مباح ہے لیکن مجھے طبعی طور پر اس سے نفرت ہے۔ بعض چیزیں فی نفسہ جائز ہوتی ہیں لیکن طبعی طور پر اچھی نہیں لگتیں اس لئے میں نہیں پینا چاہتا، علماء کا قول کافی ہوتا ہے عمل ضروری نہیں ہوتا بلکہ جب عالم نے کہہ دیا کہ جائز ہے بس کافی ہے۔ لیکن وہ بھی بہر حال ملا تھے اور ملا کی تعریف ہے: "ملاں آن باشد کہ چپ نہ شود" اس نے کہا کہ قول کے ساتھ اگر عمل بھی مقرون ہو جائے تو بہتر ہے حالانکہ یہ اصول مستحبات کے بارے میں ہے مباحات کے بارے میں نہیں یعنی ایک عالم ایک عمل کو مباح کہتا ہے لیکن وہ عمل نہیں کرتا اس کو عالم بے عمل نہیں کہیں گے تو حضرت نے ایک طالب علم کو بلایا جو حقہ پی سکتا تھا اس کو کہا کہ میرے سامنے حقہ پی کر دکھاؤ، حقہ پی کر دکھایا تو آپ نے ملا عبدالحکیم سے کہا کہ تسلی ہوگئی، عمل نہیں ہوا تقریر تو ہوگئی بلکہ اپنے حکم سے پلوایا ہے۔ یہ مولانا بڑے درجے کے اولیاء میں سے

ہیں ان کے بڑے عجیب وغریب واقعات آتے ہیں۔ ایک کیمیا گران کے پاس آیا اور انہوں ے کچھ کیمیا سکھایا تو انہوں نے اس کو نظر انداز کر دیا کہ ہمیں ضرورت نہیں پھر وہ خود کیمیا کے ذریعے سے سونے کی ایک اینٹ بنا کر لایا ان کو لا کر دی فقر کافی رہتا تھا، انہوں نے کہا کہ میری مسجد کے قریب دفن کر دو جب ضرورت ہو گی نکال لوں گا کافی عرصے کے بعد آیا تو دیکھا کہ وہی فقیرانہ شان ہے اور سوچا کہ شاید وہ ختم ہو گئی ہو تو کہا کہ اور لادوں تو انہوں ے کہا کہ وہاں جاکر دیکھو جہاں رکھی تھی وہاں جاکر دیکھا تو اینٹ ویسے ہی رکھی ہوئی تھی۔ تو اس نے کہا کہ آپ نے قدر نہیں کی اس وقت ان کے ہاتھ میں ڈھیلا تھا استنجاء سکھار ہے تھے تو آپ نے وہ ڈھیلہ زمین پر مارا تو وہ سونا بن گیا اور کہا کہ ہم سونا جمع کرنا چاہیں تو یوں جمع کر سکتے ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پیشکش کی گئی تھی کہ پہاڑ سونا بنادیں تو آپ کی ایک شان آپ کے بعض غلاموں میں بھی آگئی ہے تو یہ اس شان کے اولیاء میں سے تھے اور بڑے درجے کے علماء میں سے تھے۔ ایک بات انہوں نے اس وقت ملا عبدالحکیم سے یہ بھی کہی تھی جو مجھے عرض کرنی ہے فرمایا کہ چونکہ حقہ پینے میں ابتلاء عام ہے اس لئے یوں اس کو حرام قرار دینا جرم عظیم ہے اور یہ عام آدمی کی بات نہیں بلکہ جیسا کہ میں نے آپ کو بتایا کہ یہ کس درجے کے متقی اور پرہیز گار ہیں اور جب میں نے غور کیا تو اس کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے ایک حدیث میں آتا ہے کہ اللہ کی نظر میں سب سے بڑا مجرم وہ آدمی ہے کہ کوئی چیز حرام نہ ہو لیکن اس کے بار بار پوچھنے کی وجہ سے حرام ہو جائے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں آپ سے زیادہ سوالات کرنے سے منع کیا گیا تھا اس کی حکمت یہ بھی تھی کہ حرمت نازل نہ ہو جائے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں فرمایا: **اعظم المسلمین جرمًا من سال عن شیء لم یحرم فحرم من أجل مسألته**۔[1] حالانکہ یہاں اگر تحریم ہو گی تو واقعتاً تحریم ہو گی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب حرام قرار دیں گے تو وہ واقعتاً حرام ہو گی لیکن اس کا سبب بننے کو بھی جرم عظیم قرار دیا گیا اور جب نبوت ختم ہو چکی ہے، حلت وحرمت طے ہو چکے ہیں، ایک چیز میں ابتلاء عام ہے لوگ بکثرت اس میں مبتلاء ہیں اور محض احتیاط کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ لوگ مجھے پکا مولوی کہیں اس کو حرام قرار دے رہے ہیں، تو یہ کیسے جرم عظیم نہیں ہو گا؟ ابتداء میں ان بزرگ کی کلام میں جرم عظیم کا لفظ مجھے بڑا عجیب لگا لیکن جب غور کیا تو واقعتاً بات سمجھ میں آئی اور اس کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ اگر دین کو اتنا سخت بنادیں گے تو کوئی بھی دین کے قریب نہیں آئے گا، دین میں جو حقیقتاً پابندیاں ہیں، سختیاں ہیں وہ تو یقیناً رہیں گی، دین نام

---

(۱) صحیح البخاری مع فتح الباری کتاب الاعتصام باب مایکرہ من کثرۃ السوال ج ۱۳ / ص ۲۲۶

ہے اللہ اور رسول کی خاطر مشقتیں اٹھانے کا لیکن محض اپنے افتاد طبع کی وجہ سے ہر چیز کو حرام کرتے چلے جائیں یہ اچھا طرز عمل نہیں۔ دونوں طرز عمل غلط ہیں کہ ایک یہ طے کر لیا کہ جائز قرار دینا ہے اور ایک یہ کہ ناجائز قرار دینا ہے۔ جو شخص سہولت اور اباحت کی طرف مائل ہوتا ہے کم از کم اس کو کبھی کبھی یہ احساس ضرور ہو جاتا ہے کہ شاید میرا دین کمزور ہے اور کچھ نہ کچھ اس کا ضمیر اس کی غلطی پر ملامت کر دیتا ہے لیکن جو دوسری غلطی میں مبتلا ہوتا ہے اس کو عموماً اپنی غلطی کا احساس نہیں ہوتا جب کہ دین خاص اپنے رجحان طبع کا نام نہیں بلکہ اصولوں پر چلنے کا نام ہے اور ان اصولوں پر چلنا پل صراط پر چلنا ہے۔

میں یہ عرض کر رہا تھا کہ مسئلہ بتانا بڑی نازک ذمہ داری ہے جس طرح کسی چیز کا حرام ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہے تو اس کی حرمت بتانا ضروری ہے اسی طرح اگر کسی کو کسی چیز کا جواز دلیل شرعی سے معلوم ہو رہا ہے اور اس کو جواز پر پورا شرح صدر ہے وہ شرعاً پابند ہے کہ اگر مسئلہ بتائے تو جائز ہی بتائے۔

اگر سد اًللذریعہ ناجائز قرار دیتا ہے تو الگ بات ہے لیکن سدِ ذریعہ کی بھی ایک حد ہوتی ہے محض اپنے افتاد طبع کی وجہ سے یا محض اس لئے کہ کہیں لوگ مجھے ڈھیلا ڈھالا مولوی نہ کہیں اگر اس لئے وہ کرتا ہے تو یہ اچھی بات نہیں اور میں نے پہلے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مثال ذکر کی تھی کہ بعض نبیذوں کے بارے میں اپنے عمل میں اتنی احتیاط کہ ایک گھونٹ پینے کو تیار نہیں لیکن فتویٰ دینے میں اتنی احتیاط کہ فرما رہے ہیں کہ پوری دنیا کا لالچ بھی دے کر مجھ کو کہا جائے کہ اس کو حرام کہہ دیں تب بھی اس کو حرام نہیں کہوں گا تب بھی حلال ہی کہوں گا کیوں کہ مسئلہ اپنے گھر کا نہیں اللہ اور اس کے رسول کا ہے، دلیل کا ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک کو دلیل کے اعتبار سے شرح صدر اور طرح ہو بہر حال جس بات پر شرح صدر ہو وہی بات کہنی چاہئے۔

کتاب اللباس

الفصل الاوّل

(۱)-----عن أنس، قال: كانَ أحبُّ الثياب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يلبسها الحِبَرَه ـ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر میں سب سے زیادہ محبوب لباس جس کا پہننا آپ کو پسند تھا وہ حبرہ تھا۔

حبرہ عنبۃ کے وزن پر ہے یعنی حاء کا کسرہ اور باء کا فتح یہ یمن کی خاص قسم کی چادر ہوتی تھی خاص قسم کا کپڑا ہوتا تھا اس کو ازار اور رداء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا اور سی کر بھی استعمال کیا جاتا تھا یہ نقش و نگار والا کپڑا ہوتا تھا اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر دھاریاں ہوتی تھیں یہ یمن کا بہترین کپڑا سمجھا جاتا تھا۔ یمن ویسے ہی اس زمانے میں ٹیکسٹائل کی صنعت میں مشہور تھا وہاں کپڑا بہت اچھا بنتا تھا اور وہاں جن کپڑوں کو سب سے اچھا سمجھا جاتا تھا ان میں سے ایک حبرہ بھی تھا۔ حبرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ اصل میں تحبیر سے مشتق ہے تحبیر کا معنی ہے مزین کرنا چنانچہ قرآن کریم میں اہل جنۃ کے بارے میں کہا جاتا ہے: **فهم في روضة يحبرون** ۔ یہ بھی چونکہ زینت والا لباس ہوتا ہے اس لئے اس کو حبرہ کہا جاتا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ پسند تھا، علماء نے اس کے پسند ہونے کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں۔

حبرہ پسند ہونے کی وجوہ......

(۱)........سب سے بڑی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ یہ خوبصورت اور زینت والا لباس تھا۔

(۲)........بعض حضرات نے یہ وجہ بھی بیان فرمائی ہے کہ اس میں زینت کم تھی لیکن یہ بات حبرۃ کے اصل معنی کے مطابق معلوم نہیں ہوتی۔ بعض حضرات کے اس طرح کی تشریح کرنے کا منشاء بظاہر یہ ہے کہ ذہن میں بٹھالیا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ زہد اور ترک دنیا میں کامل تھے اس لئے آپ کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا کہ کون سا کپڑا پہننے میں اچھا لگتا ہے اور کون سا اچھا نہیں لگتا اس طرح کھانے پینے میں بھی آپ کو کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا کہ کون سا کھانا لذیذ ہے اور کون سا غیر لذیذ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے مزاج کو اس طرح سمجھنا خلاف حقیقت ہے یہ ٹھیک ہے کہ کھانے پینے میں آپ کو انہماک

نہیں تھا اور آپ لذت کے زیادہ طالب نہیں تھے کہ نہ ملے تو آدمی پریشان ہو جائے لیکن بہر حال لذت کے اعتبار سے آپ کے ہاں پسند ناپسند کی حد بندی تھی اور یہ بات کئی احادیث سے معلوم ہوتی ہے۔ اسی طریقے سے آپ نے بعض کھانوں کو لذیذ بنانے کی کوشش بھی کی مثلاً حدیث میں آتا ہے کہ آپ نے ککڑی کو کھجور کے ساتھ ملا کر کھایا اس کی ایک وجہ ذائقہ میں اعتدال پیدا کرنا ہے کہ ککڑی پھیکی پھیکی ہوتی ہے وہ اچھی نہیں لگتی اور کھجور میٹھی ہوتی ہے لیکن اس کی مٹھاس کافی تیز ہوتی ہے جو آدمی کو بعض اوقات اچھی نہیں لگتی ذوق لطیف پر گراں گزرتی ہے، تو آپ نے دونوں کو ملا لیا اس سے ذائقہ میں اعتدال پیدا ہو گیا، آپ نے ذائقہ اچھا بنانے کے لئے چیز کو مرکب بنا کر کھایا ہے۔ جیسے بعض لوگ بعض مٹھائیوں کے ساتھ نمک پارہ ملا کر کھاتے ہیں اس سے ذائقہ مناسب ہو جاتا ہے یہ مقصود نہیں جیسا کہ بعض جاہل صوفیوں نے یہ تاثر پیدا کر دیا ہے کہ قرب مع اللہ میں کمال کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی کو لذیذ اور غیر لذیذ کا امتیاز باقی نہ رہے۔

جمالیاتی ذوق ختم کرنا شرعاً مطلوب نہیں:-

یہی معاملہ لباس کا ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ لباس میں زینت کے اندر اہتمام نہیں ہونا چاہئے اور خود بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ زینت کا اہتمام نہیں فرماتے تھے اس میں زیادہ انہماک نہیں تھا لیکن یہ بات کہ آپ کے نزدیک بالکل فرق نہیں تھا کہ یہ چیز خوبصورت ہے اور یہ خوبصورت نہیں ہے اور آپ کے ہاں جمالیاتی ذوق نہیں تھا یہ بات نہیں ہے۔ آدمی کے اندر سے خوبصورتی اور غیر خوبصورتی کا امتیاز ہی ختم ہو جائے، جمالیاتی ذوق اس میں نہ رہے یہ چیز اچھی لگ رہی ہے یہ بدھی لگ رہی ہے اس کی حس نہ ہو یہ کمال قرب مع اللہ کا تقاضا نہیں ہے۔ اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض لباس خوبصورتی کے اعتبار سے بھی پسند تھے اور یہاں آپ نے حبرۃ کو پسند فرمایا۔ بظاہر اس کے پسندیدہ ہونے کی وجہ اس کا اچھا لگنا ہے آپ کی زندگی میں دونوں مثالیں ملتی ہیں ایک طرف تو انتہائی سادہ لباس بھی آپ کی زندگی میں ملتا ہے۔ چنانچہ چند حدیثیں چھوڑ کر آگے حدیث آجائے گی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ایک چادر نکالی جس میں پیوند لگے ہوئے اور ایک موٹا تہہ بند نکالا اور فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال انہی دو کپڑوں میں ہوا تھا آخری وقت میں آپ نے یہی کپڑے پہنے ہوئے تھے اور یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے بردہ پہن رکھا تھا۔ بردہ یہ سادہ قسم کی چادر ہوا کرتی تھی اور عموماً کالی ہوتی تھی اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہمارے شعراء میں یہ لفظ مشہور ہے کالی کملی والے یہ بھی آپ نے بکثرت پہنی، سادہ لباس تھا اس لئے اختیار فرمایا اور وہ عموماً اون کا ہوتا تھا اور اسی سے صوفیاء نے اونی لباس کو اختیار فرمایا لیکن بہر حال

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دائمی معمول نہیں تھا بلکہ دونوں ہی مثالیں ملتی ہیں۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بذات خود نہ گھٹیا لباس پہننا مقصود ہے نہ بذات خود اعلیٰ لباس مطلوب ہے کسی کو بھی مطلوب بنالینا یہ ٹھیک نہیں۔

آپ کو کون سا لباس زیادہ پسند تھا:۔

یہاں پر شارحین حدیث نے یہ بحث بھی چھیڑی ہے کہ آپ کو کون سا لباس پسند تھا کہیں آرہا ہے کہ آپ کو حمرۃ پسند تھا اور کہیں یہ آرہا ہے کہ آپ کو قمیص زیادہ پسند تھی اور کہیں یہ آرہا ہے کہ آپ کو سفید لباس زیادہ پسند تھا، تو بظاہر یہ حدیثیں ایک دوسرے کے معارض ہیں۔

حل تعارض ...... اس کا جواب یہ ہے کہ پسندیدگی یہ ایک امر اضافی ہے ایک اعتبار سے ایک چیز زیادہ پسند ہوتی ہے دوسرے اعتبار سے دوسری چیز زیادہ پسند ہوتی ہے بناوٹ کے اعتبار سے آپ کو قمیص سب سے زیادہ پسند تھی اور رنگ دار لباس میں حمرۃ آپ کو سب سے زیادہ پسند ہوگا اور ایک اعتبار سے آپ کو سفید لباس زیادہ پسند تھا کہ یہ بھی اچھا لگتا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ سے جب مسجدوں میں ملاقات کرو تو بھی سفید لباس میں ملاقات کرو اور جب قبروں میں اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرو تو بھی سفید لباس میں کرو یعنی کفن بھی سفید ہونا چاہئے، مختلف اعتبارات سے آپ کو یہ ساری چیزیں پسند تھیں۔

(۲)----وعن المغيرة بن شعبة: أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم لبِسَ جُبَّةً رومِيَّةً ضيِّقَةَ الكُمَّين۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رومی جبہ پہنا جو کہ تنگ آستینوں والا تھا۔

یہ درحقیقت ایک لمبی حدیث کا اقتباس ہے یہ غزوہ تبوک کا واقعہ ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فجر کے وقت قضائے حاجت کے لئے نکلے تو میں آپ کے ساتھ تھا آپ نے ایک رومی جبہ پہن رکھا تھا آپ قضائے حاجت سے فارغ ہوگئے لیکن کافی دیر ہوگئی اس لئے کہ قضائے حاجت کافی دور جاکر کرتے تھے، قضائے حاجت سے فارغ ہونے کے بعد میں وضوء کا پانی لے کر حاضر ہوا، آپ نے وضو فرمایا لیکن وضو فرماتے وقت اس جبے کی آستینوں کو اوپر چڑھانا مشکل تھا اس لئے کہ وہ آستینیں بہت تنگ تھیں تو آپ نے اپنی آستینوں کو بازو کے نیچے سے نکال لیا اور اس طریقے سے بازو کو دھویا اور اس کے بعد جبہ دوبارہ پہن لیا اور آپ نے موزے پہنے ہوئے تھے، تو آپ نے ان موزوں

پر مسح فرمایااور آپ واپس وہاں تشریف لائے جہاں پڑاؤ ڈالا تھا۔ صحابہ کرام نے کچھ دیر انتظار کیا لیکن جب دیکھا کہ وقت تنگ ہو رہا ہے تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو امامت کے لئے آگے کر دیا وہ نماز پڑھا رہے تھے وہ ایک رکعت پڑھا چکے تھے دوسری رکعت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم شامل ہوئے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر پیچھے ہٹنا چاہا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ نہیں اپنی جگہ پر ہی رہو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اقتداء میں نماز پڑھی اور سلام پھیرنے کے بعد جو رکعت رہ گئی تھی اس کو پورا فرمایا اور صحابہ کرام کے اس فعل کی تحسین فرمائی کہ نماز کا وقت تنگ ہو رہا تھا میرا انتظار نہیں کیا بلکہ خود نماز کھڑی کر دی اس میں جو حصہ کتاب اللباس کے متعلق ہے وہ صرف اتنا ہے جتنا یہاں صاحب مشکوٰۃ نے نقل کیا کہ: **ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لبس جبّة رومیّة ضیقة الکمین**۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا جبہ پہنا جو کہ رومی تھا، رومی ہونے کا مطلب یہ تھا کہ روم کا بنا ہوا سلا ہوا ہو گا۔

اس زمانے میں روم کا دارالسلطنت قسطنطنیہ تھا جس کو بیز نطیبیہ کہا جاتا تھا، اب اس شہر کا نام استنبول ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الفتن میں ان شاء اللہ آئے گی۔ شام کا علاقہ بھی رومی سلطنت کے ماتحت تھا اور آج کل سوریا جس کو شام کہتے ہیں اردن اور فلسطین کے سارے علاقے شام کے اندر ہی سمجھے جاتے تھے یہ سارے علاقے سلطنت رومیہ یعنی بیز نطیبیہ کے ماتحت تھے، روم کے علاقے کی بنی ہوئی چیز کو بھی رومی کہہ دیا جاتا تھا اور شام کے علاقے وغیرہ کی بنی ہوئی چیز کو بھی رومی کہہ دیا جاتا تھا یہاں دونوں احتمال ہیں۔ اصل مرکز کا بنا ہوا ہو یہ بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شام کا بنا ہوا ہو لیکن حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ شام بھی اس وقت کافروں کا ملک تھا اور بیز نطینہ بھی کافروں کا علاقہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رومی جبہ پہنا ہوا تھا اور یہ جبہ تنگ آستینوں والا تھا۔

حدیث سے مستنبط مسائل:۔

اس حدیث سے لباس کے متعلق کئی مسئلے معلوم ہوئے۔

(۱) کفار کی مصنوعات استعمال کرنے کا حکم:۔

پہلا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ کفار کی بنی ہوئی چیز کا استعمال جائز ہے یہ جبہ کافروں کا بنا ہوا تھا لہٰذا کافروں کا بنا ہوا کپڑا پہننا بھی جائز ہے بشرطیکہ کوئی اور شرعی مانع نہ ہو مثلاً یہ یقین ہو کہ وہ کپڑا ناپاک ہے وغیرہ وغیرہ تو

یہ الگ بات ہے لیکن فی نفسہ کافروں کے ملک کا یا کافروں کے ہاتھ کا بنا ہوا ہو اس کا استعمال جائز ہے۔

(۲) کفار کے طرز پر بناوٹ والی مصنوعات کا حکم:-

دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو لباس پہنا ہوا تھا صرف یہ نہیں کہ اس کا مواد اور کپڑا کافر ملک کا بنا ہوا تھا بلکہ سلا ہوا بھی وہاں کا تھا اور اغلب یہی ہے کہ بناوٹ بھی انہی کے طرز پر ہوگی اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پہن لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی لباس کی بناوٹ کافروں کے طرز پر ہو لیکن کسی کافر قوم کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ اور بھی کئی لوگ پہنتے ہوں جیسے یہ جبہ عرب میں لیا جاتا تھا عرب بھی پہنتے ہوں گے، مشرک بھی پہنتے ہوں گے، مسلمان بھی پہنتے ہوں گے اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسے پہن لیا معلوم ہوا کہ اگر کسی کپڑے کی بناوٹ کافروں کے انداز پر ہو لیکن اس میں تشبہ نہ ہو یعنی ان کی عبادت کے قبیل سے نہ ہو اور نہ ہی وہ کسی کافر قوم کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہو تو مسلمانوں کے لئے بھی اس کا پہننا جائز ہے اس طرح کی بات آگے بھی آرہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ کسروانی جبہ پہنا یعنی کہ کسریٰ کے طرز پر بنا ہوا تھا یا کسریٰ کے علاقے کا بنا ہوا تھا۔

(۳) تنگ آستینوں والا لباس:-

تیسری بات یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تنگ آستینوں والا جبہ پہنا ہوا تھا تو معلوم ہوا کہ تنگ آستینوں والا لباس مرد کے لئے فی نفسہ جائز ہے مرد کے لئے کی قید اس لئے لگائی کہ عورت کے لئے غیر محرم کے سامنے جائز نہیں اس لئے کہ اس کے جسم کی حکایت ہوتی ہے۔

عام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور عام صحابہ کرام کی آستینیں کھلی ہوتی تھیں زیادہ تنگ نہیں ہوتی تھیں اگرچہ بہت زیادہ کھلی بھی نہیں ہوتی تھیں بہت کھلی آستینیں اس زمانے میں اسبال کے اندر داخل تھیں جو کہ ممنوع ہے بہت زیادہ تنگ بھی نہیں ہوتی تھیں لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تنگ آستینوں والا جبہ اس لئے پہنا کہ آپ کو ہدیہ ملا ہوگا اس طرح ہوتا ہے کہ اگر آدمی خود اپنی مرضی سے لباس سلوائے اس میں تو اپنی پسند اور ناپسند اور اپنے ذوق کا خیال رکھتا ہے اور رکھنا چاہئے اور اگر ہدیہ مل گیا تو جیسے سلا ہوا ہے بسا اوقات ویسا ہی پہننا پڑتا ہے اس لئے کہ کبھی اس میں تبدیلی ممکن نہیں ہوتی یا بہت مشکل ہوتی ہے۔ یہاں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیے میں ملا ہوگا اس لئے آپ نے

پہن لیا ہو گا اور یہ پہن کر آپ نے یہ بھی بتا دیا کہ اس طرح کا لباس پہننا جائز ہے۔ اگرچہ بہتر یہ ہے کہ لباس زیادہ کھلا نہ ہو کہ اسراف میں داخل ہو اور نہ بہت زیادہ چست اور تنگ ہو کہ جسم کے ساتھ ملا ہوا ہو لیکن اگر کسی عارض کی وجہ سے آستینیں تنگ ہو جائیں تو مرد کے لئے یا عورت کے لئے جب کہ وہ اجانب کے سامنے نہ ہو گنجائش ہے یہ جواز بتانے کے لئے آپ نے اس طرح کا لباس پہن لیا تھا۔

حضور علیہ السلام کا کسی لباس کو محض پہننا اس کے مسنون ہونے کی علامت نہیں:۔

اس سے یہ اصول بھی معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی لباس پہن لیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ سنت بھی بن گیا ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ کافروں کا بنا ہوا کپڑا اور کافروں کے ملک میں سلا ہوا کپڑا اور چست لباس بھی سنت ہے حالانکہ ایسا کوئی بھی نہیں کہتا، اس کو سنت نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کے سنت ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ آپ نے اس کا اہتمام اور قصد بھی فرمایا ہو، اس کو پسند فرمایا ہو اور اس کو بکثرت پہنا ہو تو وہ لباس کم از کم سنن عادیہ میں داخل ہو جائے گا لیکن جب تک یہ بات نہیں تو اس کو سنن عادیہ میں سے بھی شمار نہیں کر سکتے۔

یہ غلط فہمی بہت کثرت سے لوگوں کو ہو جاتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمامے کا رنگ کہیں آ گیا کہ فلاں موقع پر آپ نے اس طرح کا عمامہ پہنا ہوا تھا تو کہہ دیا کہ یہ رنگ سنت ہے۔ دوسروں نے کوئی دوسری روایت دیکھی کہ فلاں رنگ کا عمامہ پہنا ہوا تھا تو کہہ دیا کہ یہ رنگ سنت ہے۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی رنگ کا اہتمام نہیں فرمایا جو بھی پہنا ہے وہ اس لئے پہنا کہ کیف ما اتفق آپ کو مل گیا۔ اس طرح اکثر و بیشتر آپ کے لباس بھی اس طرح کی نوعیت کے ہیں کہ کیف ما اتفق جیسے آپ کو ملے ویسے ہی پہن لئے ان کا کوئی خاص اہتمام نہیں فرمایا اس لئے ان کو سنت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

(۳)----- وعن أبي بُردَةَ، قال: أخرَجَت إلينا عائشةُ كساءً ملبَّداً وإزَارًا غليظاً، فقالت: قُبِضَ روحُ رسول الله ﷺ في هذين۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے ہمارے سامنے ایک پیوند لگی ہوئی چادر اور ایک موٹا تہبند نکالا اور فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح ان دو کپڑوں میں قبض ہوئی۔

(٤)----- وعن عائشة، قالت: كان فِراشُ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي ينام عليه أدَماً، حَشوُهُ ليفٌ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بستر جس پر آپ آرام فرماتے تھے چمڑے کا تھا جس کی بھرائی کھجور کی چھال کی تھی۔

(۵)-----وعنها، قالت: كان وِسادُ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى يتكى عليه من أدَمٍ، حشوُهُ ليفٌ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا تکیہ جس پر آپ تکیہ لگاتے تھے وہ چمڑے کا تھا جس کی بھرائی کھجور کی چھال کی تھی۔

وسادہ کا معنی ...... وسادہ عربی زبان میں دو معنی میں استعمال ہوتا ہے وسادہ کا ایک معنی وہ تکیہ جس پر ٹیک لگائی جاتی ہے یا سوتے وقت سر کے نیچے رکھا جاتا ہے۔

''وسادۃ'' کا دوسرا معنی گدا ہے جس کو بچھا کر اس پر لیٹا جاتا ہے یہاں دونوں معنے استعمال ہوئے ہیں، ایک یہ کہ آپ کا تکیہ چمڑے کا تھا اور اس میں کھجور کی چھال بھری ہوئی تھی روئی یا کوئی اور چیز نہیں تھی اور دوسرا یہ تھا کہ آپ کا نیچے بچھانے والا گدا وہ بھی چمڑے کا تھا اور اس میں روئی وغیرہ کے بجائے کھجور کی چھال کی بھرائی تھی ان دونوں حدیثوں سے دو باتیں سمجھ میں آئیں۔

بستر بنانا اور اس کا استعمال:-

پہلی بات یہ کہ بستر بنانا اور اس کا استعمال کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی کہ آپ کا بستر تھا آپ نے اس کو استعمال کیا ورنہ سونے کو تو آدمی زمین پر بھی سو سکتا ہے لیکن بستر پر سوئے گا تو نسبۃً آرام کی نیند آجائے گی، نیند میں سہولت ہو آرام کی نیند آجائے یہ بھی کسی درجہ میں مطلوب ہے۔

بستر میں تکلف کی بجائے سادگی اختیار کرنا:-

اس سے یہ بھی سمجھ میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بستر میں زیادہ تکلف نہیں فرمایا بلکہ سادگی اختیار فرمائی کہ گدے کے اندر بجائے روئی وغیرہ بھرنے کے (روئی سے گدا زیادہ نرم ہو جاتا ہے) آپ نے کھجور کی چھال بھرلی۔ مطلب یہ ہے کہ جیسا ملا آپ نے استعمال کر لیا، زیادہ اچھا بستر مل جائے تو یہ بھی اللہ کی نعمت ہے شرعاً ناجائز نہیں لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت اچھے بستر کا اہتمام نہیں فرمایا جیسا ملا ویسا اختیار فرمالیا یہ نہیں کہ بستر مل رہا ہے اور کسی درجہ میں آرام کی نیند مل رہی ہے لیکن تقویٰ اور تصوف کی وجہ سے اس کو بھی چھوڑ دے کہ نہیں میں تو مجاہدہ کروں گا، مشقت اٹھاؤں گا اور یہ بھی نہیں کہ

آرام ہی کو اپنا مقصود اصلی بنالیا کہ اس کے لئے ہر وقت پاپڑ بیل رہے ہیں کہ کسی طریقے سے نرم سے نرم بستر مل جائے۔ یہ انداز بھی اختیار نہیں فرمایا بلکہ اعتدال کی راہ اختیار فرمائی سہولت مل گئی تو اچھا ہے ورنہ زیادہ سہولت کے طالب نہ بنے۔

لباس اور کھانے پینے وغیرہ میں زیادہ سہولت کی بجائے سادگی اور جفاکشی کی تعلیم:-

بلکہ بعض احادیث میں تصریح آتی ہے کہ لباس بستر اور کھانے پینے وغیرہ میں سادگی اور جفاکشی اختیار کرو یعنی زیادہ نازک مزاج نہ بنو زیادہ نازک مزاجی بھی شرعاً پسندیدہ نہیں ہے۔ کسی نہ کسی درجہ میں بدن کو آرام تو پہنچانا چاہیے، سہولت پہنچانی چاہئے لیکن آگے حدیثوں میں آئے گا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی کبھی ننگے پاؤں بھی چل لیا کرو اور یہ بھی فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں زیادہ ارفاہ یعنی زیادہ تنعم اور سہولت سے منع فرمایا کرتے تھے۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ مرض الوفات میں تھے اور کئی ہفتوں سے مسلسل اسہال چل رہے تھے آپ جانتے ہیں کہ اسہال ایک دن میں بھی آدمی کو ختم کر دیتے ہیں اور یہ کئی ہفتوں سے چل رہے تھے اور عمر بھی اسی (۸۰) سال کے لگ بھگ تھی تو جو ضعف اور نقاہت ہو گی اس کا آپ اندازہ لگا سکتے ہیں، آپ ایک تخت پر گدا بچھا کر لیٹے ہوئے تھے کسی نے عرض کیا کہ حضرت گدا دہرا کر دیں تاکہ نرم ہو جائے اس پر آپ کو تکلیف ہو رہی ہو گی تو حضرتؒ نے فرمایا نہیں اس کی ضرورت نہیں اور پھر یہ فرمایا کہ میں نازک مزاج تو ضرور ہوں لیکن الحمد للہ نازک بدن نہیں ہوں۔ نازک مزاج ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بے ڈھنگی اور بے ترتیبی بات یا کام سے طبیعت میں تکدر ہو جاتا ہے وہ گوارہ نہیں ہوتی لیکن نازک بدن نہیں ہوں کہ جب تک سات آٹھ انچ فوم نہ ہو اس وقت تک نیند نہ آئے۔

(٦) ----- وعنها، قالت: بينا نحنُ جلوسٌ في بيتنا في حَر الظهيرةِ، قال قائل لأبي بكرٍ: هذا رسول الله ﷺ مُقبلاً مُتَقَنعاً۔ (رواه البخاري)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ اسی اثنا میں کہ ہم اپنے گھر میں دوپہر کی گرمی کے اندر بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک کہنے والے نے حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حال میں تشریف لا رہے ہیں کہ آپ نے سر کو اوڑھا ہوا ہے۔

یہ ایک لمبی حدیث کا ابتدائی حصہ ہے اس حدیث میں حضرت عائشہؓ نے ہجرت کا واقعہ تفصیل سے

بیان فرمایا ہے اور یہ بات کہ ہم دوپہر کے وقت اپنے گھر میں تھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے یہ ہجرت سے پہلے کی بات ہے اس موقع پر حضور اقدس ﷺ نے حضرت ابو بکرؓ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ہجرت کی اجازت دے دی ہے اس لئے میں نے ہجرت کا ارادہ کرلیا ہے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: "صحبة یا رسول اللہ" کہ میں بھی آپ کے ساتھ جانا چاہتا ہوں اور یہ عرض کیا کہ میں نے اس مقصد کے لئے اونٹنیاں بھی تیار کر رکھی ہیں ان میں سے ایک اونٹنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کی اور ایک خود حضرت ابو بکرؓ نے لے لی اور اپنی بیٹی حضرت اسماء بنت ابی بکر اور دوسرے بعض اہل وعیال کے ذمے کھانا پہنچانا لگادیا، آگے تفصیل سے ہجرت کا واقعہ ہے۔ یہاں چونکہ مقصود ابتدائی حصہ تھا اس لئے صرف اس کو ذکر کیا اور وہ مُتَقَنِّعًا کا لفظ ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب تشریف لائے تو آپ نے سر اوڑھا ہوا تھا اس لئے کہ گرمی کا موسم تھا اور دوپہر کا وقت تھا اور اس علاقے (مکہ مکرمہ) کی گرمی بہت شدید ہوتی ہے آج کل سائنسدانوں نے مانا ہے کہ گرمی میں سر اور گردن کو ڈھانپ کر رکھنا چاہئے اور یہی تقنع کا حاصل ہے۔

(۷)-----وعن جابر، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهُ: فِراشٌ للرَّجُلِ وفراشٌ لأمرأته، والثالثُ للضَيفِ، والرابع للشيطان۔ (رواه مسلم)

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ایک بستر آدمی کے لئے ہو گیا اور ایک بستر اس کی بیوی کے لئے ہو گیا اور تیسرا بستر مہمان کے لئے ہو گیا اور چوتھا شیطان کے لئے ہوتا ہے۔

اس حدیث کا بظاہر حاصل یہ نکلتا ہے کہ آدمی گھر میں تین بستر رکھ سکتا ہے اور تین سے زائد شیطانی بستر ہو گا۔ شیطانی بستر اس لئے قرار دیا کہ وہ اسراف میں داخل ہے اور اسراف درحقیقت شیطان کا کام ہے۔

اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْآ اِخْوَانَ الشَّيٰطِيْنِ ۔ وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِرَبِّهٖ كَفُوْرًا ۔

حدیث میں تین کا عدد مقصود نہیں بلکہ ضرورت کی تین انواع بیان کرنا مقصود ہے:-

تین بستروں کے ذکر سے تین کا عدد مقصود نہیں کہ صرف تین بستر رکھ سکتے ہیں اس سے زیادہ بستر نہیں رکھ سکتے بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ گھر کے اندر بستر اور سازو سامان ضرورت کے مطابق رکھنا چاہئے ضرورت سے زائد نہیں رکھنا چاہئے اس لئے کہ ضرورت سے زائد تو اسراف ہو گا اور اسراف کے ساتھ کبھی اس کا مقصد نمائش اور دکھاوا بھی ہوتا ہے تکبر بھی مقصود ہوتا ہے اس لئے وہ درست نہیں۔ تین کے عدد سے درحقیقت تین قسم کی ضرورتیں بیان کرنا مقصود ہے، تین افراد بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ ضرورت کی تین

انواع بیان کرنا مقصود ہے اور ہر نوع کے اندر کئی افراد ہو سکتے ہیں۔

پہلی قسم کی ضرورت ...... پہلی قسم کی ضرورت آدمی کی اپنی ذات کے لئے ہے اپنے لئے سردی اور گرمی کے اعتبار سے الگ الگ بستر ہو جائیں تو یہ بھی درست ہے ضرورت کی وجہ سے اس میں کوئی قباحت نہیں یا متعدد بستر اس لئے رکھنے پڑتے ہیں کہ بعض اوقات ایک کے دھونے میں وقت لگ جاتا ہے جتنی دیر میں وہ دھلے گا اتنی دیر میں دوسرا استعمال ہو جائے گا اس لئے دو ہو گئے تو کوئی حرج کی بات نہیں۔ بہر حال ضرورت کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آدمی کی اپنی ضرورت اس سے پوری ہو۔

دوسری قسم کی ضرورت ...... دوسری ضرورت یہ ہے کہ اپنے اہل و عیال کی ضرورت پوری ہو اس کو "فراش لامرته" فرمایا کہ اپنی بیوی کے لئے یہ نہیں کہ اپنی بیوی کے لئے تو بستر ہو سکتا ہے اپنے بچوں کے لئے بستر نہیں ہو سکتا ان کو بغیر بستر کے سلاؤ، بلکہ یہ دوسری نوع ہے کہ اپنے اہل و عیال کے لئے بستر ہو۔ اب ظاہر ہے کہ اہل و عیال زیادہ ہیں تو بستروں کی مقدار بھی زیادہ ہو گی اور اگر اہل و عیال تھوڑے ہیں تو بستروں کی مقدار بھی تھوڑی ہو گی، یہ مطلب نہیں کہ اہل و عیال کے لئے صرف ایک عدد بستر ہو مقصد ضرورت کی نوعیت بیان کرنا ہے تعداد بیان کرنا نہیں۔

تیسری قسم کی ضرورت ...... تیسری قسم کی ضرورت مہمان کے لئے ہے کہ مہمان آجائے اس کو بستر دینا پڑتا ہے اب کسی کے ہاں کم مہمانوں کا امکان ہوتا ہے اور کسی کے ہاں زیادہ مہمانوں کا امکان ہوتا ہے، بیک وقت زیادہ مہمان آسکتے ہیں اس کے اعتبار سے ضرورت کی وجہ سے تعداد کا فرق پڑ جائے گا۔ ضرورت کی ایک نوعیت یہ ہے کہ مہمان آسکتے ہیں لیکن بیک وقت کتنے مہمان آسکتے ہیں اس میں تعداد مختلف ہو سکتی ہے۔ ایک آدمی کا مہمان صدی میں بھی بمشکل آتا ہے اس کے لئے ایک بستر بھی کافی ہے اور دوسرے کے پاس بکثرت مہمان آتے ہیں اور ایک وقت میں کئی کئی مہمان آتے ہیں تو اس کے لئے زیادہ بستروں کی ضرورت ہو گی مثلاً بکثرت دس دس مہمان بھی آسکتے ہیں اگر اس نے مہمانوں کے لئے دس (۱۰) پندرہ (۱۵) بستر بنا رکھے ہیں تو وہ بھی الثالث للضیف کے اندر داخل ہے۔

گھریلو سامان کے لئے ضرورت کے درجات:۔

اس کو مزید مختصر کر کے یوں کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت کے دو درجے ہیں:

(۱)............ ایک موجودہ ضرورت یعنی وہ بستر جو اس وقت زیر استعمال ہیں۔

(۲)............ دوسری متوقع ضرورت یعنی جو کبھی کبھار استعمال میں آجاتا ہے اگرچہ اس وقت استعمال میں نہیں

روز مرہ استعمال میں نہیں آتا۔ دونوں قسموں کی ضرورت کے لئے بستر ٹھیک ہیں موجودہ ضرورت کے لئے بھی اور متوقع ضرورت کے لئے بھی اور جو بستر نہ اب استعمال ہو رہا ہے اور نہ کبھی آئندہ استعمال ہونے کی امید ہے یہ شیطانی بستر ہے اس لئے کہ یہ یا تو اسراف میں داخل ہے یا نمود و نمائش مقصود ہے کہ ہمارے گھر میں اتنے بستر ہیں۔

یہ مسئلہ صرف بستر کا نہیں گھر کے سارے سامان کے بارے میں ہے کہ ایسی چیزیں جو روز مرہ استعمال میں آتی ہیں وہ بھی آگئی اور وہ چیزیں جو کبھی کبھار استعمال میں آتی ہیں ان کا وجود بھی سمجھ میں آگیا لیکن گھر میں ویسے ہی سامان جمع کرر کھا ہے جو کبھی بھی استعمال میں نہیں آتا اتنے زیادہ برتن ہیں کہ ان کی کبھی ضرورت نہیں پڑتی یہ مناسب نہیں اس سے بچنا چاہئے اور گھر کے اندر فضول سامان اکھٹا نہیں کرنا چاہئے۔

شوہر کو بیوی کے ساتھ سونا چاہئے یا الگ:-

بعض حضرات نے اس حدیث کے تحت یہ مسئلہ چھیڑا ہے کہ مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ سونا چاہئے یا الگ بستر پر سونا چاہئے۔ بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتھ سونا چاہئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہی تھا لیکن اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ مرد کے لئے الگ بستر ہو اور عورت کے لئے الگ بستر ہو۔ بعض حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ الگ سونا بہتر ہے الگ الگ سونا فی نفسہٖ جائز ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ مسئلہ اپنی جگہ پر یہاں اس حدیث کا اس مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے یعنی یہ حدیث نہ یہ کہتی ہے کہ اکٹھے سوؤ اور نہ یہ کہتی ہے کہ الگ الگ سوؤ بلکہ صرف یہ کہتی ہے کہ گھر میں مرد کے لئے الگ بستر ہو اور بیوی کے لئے الگ بستر ہو، اگر کسی وجہ سے الگ سونا پڑ جائے مثلاً بیماری کی وجہ سے یا مخصوص ایام میں خطرہ ہو کہ میں شرعی پابندی کا لحاظ نہیں رکھ سکوں گا اس لئے الگ سو جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ باقی فی نفسہٖ اولیٰ اور غیر اولیٰ کیا ہے یہ بالکل الگ مسئلہ ہے حالات اور اشخاص کے بدلنے سے بدل سکتا ہے اس لئے کوئی حتمی بات عمومی طور پر سب پر لاگو نہیں کی جاسکتی۔

(۸)-----وعن أبی هریرة، أن رسول الله صلى الله علیه وسلم قال: لاینظرُ اللهُ یومَ القیامةِ إلی من جرَّ إزارَهُ بطراً۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس شخص کی طرف نظر بھی نہیں فرمائیں گے جو اپنی لنگی کو تکبر کی وجہ سے گھسیٹے۔

گھسیٹنے کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی چلے تو اس کی لنگی شلوار وغیرہ اتنی لمبی ہو کہ زمین پر گھسٹتی ہوئی

چلی جائے جو شخص تکبر کی وجہ سے اپنی لنگی وغیرہ کو گھسیٹے تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف دیکھیں گے بھی نہیں یعنی اس کی طرف نظر رحمت، نظر عنایت نہیں فرمائیں گے۔ ویسے تو اللہ تعالیٰ بصیر ہیں دیکھتے ہیں، سنتے ہیں، جانتے ہیں یہاں نظر نہ فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی طرف دھیان بھی نہیں فرمائیں گے۔ اس کو قابل التفات نہیں سمجھیں گے اللہ تعالیٰ اس سے اپنی ناپسندیدگی اور نفرت کا اظہار فرمائیں گے۔

(۹)----وعن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو اپنے کپڑے کو تکبر کی وجہ سے لمبا کرے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر بھی نہیں فرمائیں گے۔

(۱۰)----وعن، قال: رسول الله ﷺ بينما رجلٌ يجُرُّ إزارَهُ مِنَ الخُيَلاءِ خُسِفَ به، فهو يتجلجل فى الأرضِ إلى يومِ القيامة۔ (رواه البخارى)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس حالت میں کہ ایک آدمی اپنی چادر کو تکبر کی وجہ سے گھسیٹتا ہوا جارہا تھا کہ اسے زمین میں دھنسا دیا گیا اب وہ قیامت کے دن تک زمین میں دھنستا رہے گا۔

(۱۱)----وعن أبی هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماأسفلَ من الكعبين من الازارِ فى النار۔ (رواه البخارى)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ لنگی کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہو وہ دوزخ میں ہوگا۔

اس حصہ کے دوزخ میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لنگی والا یہ حصہ دوزخ میں ہوگا، اس طریقے سے نیچے کرنے والا بھی دوزخ میں ہوگا۔ ان چند احادیث میں اسبال اِزار اور جر ازار کے بارے میں سخت وعیدیں بیان فرمائیں ہیں اس مضمون کی کچھ حدیثیں آگے الفصل الثانی اور الفصل الثالث میں بھی آئیں گی۔

اسبال اور جر کا معنی:-

اسبال کا معنی لمبا کرنا اور ''جر'' کا معنی گھسیٹنا۔

اسبال ازار کا مطلب ...... اس کا مطلب یہ ہے کہ کپڑا اتنا لمبا ہو کہ زمین پر گھسٹتا ہوا چلا

جائے۔ اسبال ہر لباس کے اندر ہو سکتا ہے لنگی وغیرہ کے ساتھ خاص نہیں ہے چنانچہ آگے تصریح آجائے گی کہ اسبال عمامہ میں بھی ہوتا ہے یعنی عمامہ جتنا عموماً کسی عرف میں ہوتا ہے اس سے بڑا عمامہ باندھنا اس لئے کہ بعض علاقوں میں بڑا عمامہ باندھنا فخر کی بات سمجھا جاتا ہے یا آستین جتنی ہوتی ہے اس سے لمبی کرنا جب کہ اس کو فخر کی بات سمجھا جائے۔ قمیص یا جبہ ٹخنوں سے نیچے ہو وہ بھی اسبال میں داخل ہے اسی طرح اگر لنگی تہہ بند، پائجامہ، پینٹ، شلوار ٹخنوں سے نیچے ہوں یہ بھی اسبال میں داخل ہے۔ اسبال کا مفہوم بڑا عام ہے لیکن زیادہ تر حدیثوں میں لنگی وغیرہ کے اسبال کا ذکر آتا ہے یعنی اسبال ازار کا ازار اگرچہ نیچے باندھنے والی چادر کو کہتے ہیں لیکن یہاں اسبال سے مراد ہر وہ چیز ہے جو نچلے دھڑ کو چھپانے کے لئے پہنی جائے چاہے وہ لنگی اور تہہ بند ہو یا شلوار اور پائجامہ وغیرہ ہو سب اس میں داخل ہیں۔

اسبال ازار کا حکم ...... چونکہ اسبال ازار پر شدید وعیدیں بیان کی گئی ہیں اس لئے اتنی بات طے شدہ ہے کہ فی الجملہ اسبال اور خاص طور پر اسبال ازار ناجائز ہے۔

اسبال ازار کی صورتیں:۔

لیکن مطلقاً ناجائز ہے یا بعض صورتوں میں اس میں تفصیل یہ ہے کہ اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت ...... پہلی صورت یہ ہے کہ آدمی بالقصد تکبر کی وجہ سے اسبال کرے یعنی شلوار یا لنگی ٹخنوں سے نیچے کرتا ہے۔

دوسری صورت ...... دوسری صورت یہ ہے کہ بالقصد اسبال ازار کرتا ہے لیکن اس کا منشاء تکبر نہیں کسی اور وجہ سے کرتا ہے۔

تیسری صورت ...... تیسری صورت یہ ہے کہ بغیر قصد کے نیچے ہو جائے اور یہ عموماً اس وقت ہوتا ہے جب کہ کپڑے کا سائز اس انداز سے اختیار کیا جائے کہ ٹخنوں سے نیچے نہ ہو لیکن ازار بند ڈھیلا ہونے کی وجہ سے نیچے ہو گیا یا لنگی ڈھیلی ہو گئی اور وہ ٹخنوں سے نیچے چلی گئی وغیر وغیرہ۔

پہلی صورت کا حکم ...... پہلی صورت بالاتفاق ناجائز ہے یعنی جب کہ تکبر کی وجہ سے ایسا کرے۔

تیسری صورت کا حکم ...... تیسری صورت بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ جو کام بغیر قصد کے ہو وہ شرعاً ممنوع نہیں۔

دوسری صورت میں اختلاف ...... دوسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے یعنی بالقصد کیا لیکن اس کا منشا تکبر نہیں ہے یہ جائز ہے یا ناجائز اس میں دو قول ہیں:

(۱).........ایک قول یہ ہے کہ یہ بھی مکروہ تحریمی ہے یعنی ناجائز ہے چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ کا فتح الباری میں اسی طرف رجحان ہے۔[۱]

(۲).........دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے یعنی اگر تکبر کی وجہ سے نہیں تو مکروہ تنزیہی ہے چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ کہا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح کی ہے اور خود نوویؒ کی اپنی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔[۲] حنفیہ میں سے ابن ملک اور ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ کی رائے بھی یہی ہے۔[۳] اور فتاویٰ عالمگیریہ میں بھی یہی لکھا گیا ہے کہ اگر بغیر تکبر کے ہو تو یہ مکروہ تنزیہی ہے مکروہ تحریمی نہیں ہے،[۴] یہ دو قول ہیں۔

پہلے قول والوں کی دلیل...... پہلے قول والوں کا کہنا یہ ہے کہ اگرچہ بہت ساری احادیث میں من الخیلاء کی قید ہے کہ تکبر کی وجہ سے کرے لیکن یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے یعنی ایسا ہوتا ہی تکبر کی وجہ سے ہے، یہ قید فعل کی مزید شناعت بیان کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہے قرآن پاک میں ہے: وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔ کہ اگر تمہاری باندیاں پاک دامنی کا ارادہ رکھتی ہوں تو انہیں بدکاری پر مجبور نہ کرو یعنی اگر وہ پاک دامنی پر رہنا چاہتی ہوں تو پھر ان کو مجبور کرنا گناہ ہے اور اگر وہ پاک دامنی نہ چاہتی ہوں تو پھر ان کو بدکاری پر مجبور کرنا جائز ہے یہ مراد نہیں بلکہ دونوں صورتوں میں ناجائز ہے یہاں إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا کی قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے کیوں کہ عام اِکراہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ پاک دامن رہنا چاہتی ہوں یہ قید لگا کر فعل کی مزید شناعت مقصود ہے کہ اپنی باندیوں سے زبردستی بدکاری کروا رہے ہیں۔ بدکاری بذات خود بری بات ہے اور زبردستی بھی کروا رہے ہیں تو اس کی برائی دوگنی ہو گئی اس طرح من الخیلاء کی قید اگرچہ احادیث میں ہے لیکن یہ قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے۔

پہلے قول والوں کی دوسری دلیل...... جو حضرات اسبال ازار کو مطلقاً مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں چاہے وہ تکبر کی وجہ سے ہو یا بغیر تکبر کے ان حضرات کا استدلال یوں بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں درحقیقت دو طرح کی وعیدیں ہیں ایک وعید ما أسفل من الکعبین من الازار ففی النار ہے کہ ازار کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہو گا وہ جہنم میں ہو گا، یہ وعید ایسی ہے کہ عام پور اس کے ساتھ تکبر یعنی ''خیلاء'' کی قید ذکر نہیں کی گئی ہے اور دوسری وعید ''لاینظر اللہ الیہ یوم القیامة'' کہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف قیامت کے دن دیکھیں گے بھی نہیں، اس وعید کے ساتھ اکثر احادیث میں ''خیلاء'' کی قید ہے یعنی تکبر کی وجہ سے ہو تو یہ وعید ہے البتہ ایک حدیث میں یہ وعید بیان کی گئی ہے لیکن اس میں تکبر کی قید نہیں ہے وہ حدیث یہ ہے کہ

(۱) فتح الباری ج ۱۰/ص ۲۶۳ باب من جر ثوبہ من الخیلاء......(۲) ایضاً......(۳) مرقات ج ۸/ص ۱۳۸......(۴) عالمگیریہ ج ۵/ص ۳۳۳

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں: **لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذابٌ أليم** ۔ کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کی طرف نظر نہیں فرمائیں گے اور ان کو پاکیزہ قرار نہیں دیں گے اور ان کے لئے دردناک عذاب ہوگا۔ پہلا وہ شخص جو احسان جتلانے کا عادی ہو اور دوسرا وہ شخص کہ جو اپنے سودے کو جھوٹی قسموں کے ذریعے چلائے اور تیسرا وہ شخص "**المسبل إزراه**" ہے جو اپنی لنگی وغیرہ کو ٹخنوں سے نیچے کرے گا، اس میں وعید تو ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر نظر نہیں فرمائیں گے لیکن اس میں تکبر کی قید نہیں تاہم اکثر و بیشتر احادیث میں جہاں یہ دوسری وعید ہے وہاں خیلاء کی قید یعنی تکبر کی قید ضرور موجود ہے۔

اس بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسری وعید اس صورت میں ہے جب کہ آدمی اسبال تکبر کی وجہ سے کرے لیکن پہلی وعید دونوں صورتوں میں ہے۔ تکبر کے ساتھ ہو یا بغیر تکبر کے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر تکبر کے ہو تو بھی گناہ ہے اس لئے کہ **ففي النار** کی وعید ہے اور اگر تکبر کی وجہ سے ہو تو اس سے بھی بڑا گناہ ہے اس لئے کہ اس میں **ففي النار** کی وعید کے ساتھ **لاينظر الله اليه يوم القيامة** کی وعید بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گناہ دونوں صورتوں میں ہے چاہے تکبر کے ساتھ ہو یا بغیر تکبر کے ہو ہاں بغیر قصد و ارادے کے ہو جائے تو وہ معاف ہے۔

دوسرے قول والوں کی دلیل...... جو حضرات کہتے ہیں کہ اگر اسبال ازار کا منشا تکبر نہ ہو تو یہ مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ مکروہ تنزیہی ہے، وہ حضرات ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جو احادیث میں آتا ہے مشکوٰۃ میں بھی آئے گا، بخاری کی حدیث آرہی ہے[1] کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عرض کیا: یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری لنگی ٹخنوں سے نیچے ہو جاتی ہے اِلا یہ کہ میں ہر وقت اس کا خیال رکھوں اور اس کو اوپر رکھوں اور ظاہر ہے کہ ہر وقت اوپر کرتے رہنا مشکل ہے اس لئے بے خیالی میں بے توجہی میں نیچے ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا پیٹ بڑا تھا اس کی وجہ سے اوپر کرتے بھی تھے تو وہ ڈھلک کر نیچے ہو جاتی تھی۔ یہ وجہ ہو یا کوئی اور وجہ ہو بہر حال حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی یہ حالت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کی تو آپ نے فرمایا: **إنك لستَ مِمَّن يصنعه خيلاء** ۔ کہ تم ان لوگوں میں سے نہیں جو تکبر کی وجہ سے اسبال ازار کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ممنوع اس وقت ہے جب کہ تکبر کی وجہ سے ہو اگر بغیر تکبر کے ہو تو ناجائز اور ممنوع نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس میں کراہت تنزیہی ہو گی۔

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب اللباس الفصل الثالث ج ۲/ ص ۳۷۶

دلیل کا جواب...... پہلے قول والے یعنی کراہت تحریمہ کے قائلین اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حدیث اس صورت کے بارے میں ہے جب کہ غیر ارادی طور نیچے ہو جائے کیونکہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ کی لنگی غیر ارادی طور پر نیچے ہو جاتی تھی قصد وارادے کے ساتھ ہو اور تکبر کی وجہ سے ہو اس کے بارے میں یہ حدیث نہیں ہے۔

دوسرے قول والوں کی دوسری دلیل...... کراہت تنزیہیہ کے قائلین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم ایک ہے کہ اسبال ازار ناجائز ہے اور اس حکم میں دو طرح کی حدیثیں ہیں ایک وہ جن میں خیلاء کی قید ہے یعنی حدیثیں مقید ہیں اور دوسری وہ ہیں جن میں ''خیلاء''یعنی تکبر کی قید نہیں ہے یعنی حدیثیں مطلق ہیں اور جب ایک ہی حکم میں دو یا دو سے زیادہ نصوص آجائیں ان میں سے بعض مطلق ہوں اور بعض مقید ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یعنی جو مطلق ہے اس میں بھی وہ قید ملحوظ ہوتی ہے لہٰذا جن نصوص میں اسبال ازار پر وعید ہے لیکن تکبر کی قید نہیں لگائی گئی ان میں بھی یہ قید ملحوظ ہو گی۔ جس سے معلوم ہوا کہ یہ ساری وعیدیں چاہے فی النار کی وعید ہو یا لم ینظر اللہ الیہ فی یوم القیامۃ کی وعید ہو یہ اس وقت ہیں جب کہ تکبر ہو اگر تکبر نہ ہو تو یہ وعید نہیں ہے۔

اسبال ازار کی حرمت معلول بالعلۃ ہے...... اگر بحیثیت مجموعی تمام روایات پر اور مسئلے کے تمام پہلوؤں پر نظر کی جائے تو بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ (واللہ اعلم) کہ اسبال ازار اگرچہ ناجائز ہے لیکن اس کی حرمت معلول ہے علت کی وجہ سے ناجائز ہے محض امر تعبدی نہیں ہے۔

امر تعبدی...... وہ کام جو شریعت کا حکم ہوتے ہیں لیکن ان کی علت معلوم نہیں ہوتی کسی علت پر ان کا دارومدار نہیں ہوتا ایسے کاموں کو امر تعبدی کہتے ہیں، اسبال ازار کا ممنوع ہونا امر تعبدی نہیں ہے بلکہ علت کی وجہ سے ممنوع ہے یہ حکم معلول بالعلۃ ہے اس لئے کہ یہ لباس کا حکم ہے جو بنیادی طور پر عادات کے قبیل سے ہے عبادات کے قبیل سے نہیں ہے اور عادات کے قبیل سے جو احکام ہوتے ہیں وہ عام طور پر معلول بالعلۃ ہوتے ہیں اور امر تعبدی نہیں ہوتے۔

اسبال ازار ممنوع ہونے کی علت تکبر ہے:-

وہ علت تکبر ہے اور احادیث میں تکبر کی قید اس کثرت سے آرہی ہے کہ یہ کہے بغیر چارۂ کار نہیں ہے کہ ممانعت تکبر کی علت کی وجہ سے ہے اور ایک حدیث میں اس کی تصریح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے احمد بن منیع کے حوالے سے ایک حدیث نقل کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: إیاك وجرُّ الإزار

فإن جر الإزار من المخيلة۔[1] کہ اسبالِ ازار سے بچو اس لئے کہ اسبالِ ازار تکبر کی وجہ سے ہوتا ہے یہاں **فَإنَّ** کا لفظ ہے یہ اسلوب بتارہا ہے کہ اسبالِ ازار کی علت تکبر ہے۔

اسی طریقے سے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا معاملہ ہے اس کے بارے میں پہلے قول والوں نے اگرچہ یہ کہہ دیا ہے کہ یہ اس صورت کے بارے میں ہے جب کہ غیر ارادی طور پر نیچے ہو جائے اور اور واقعتاً یہ بات درست ہے کہ سوال اسی حالت کے بارے میں ہے اس لئے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قصد اور ارادے سے نیچے نہیں کرتے تھے بلکہ بغیر قصد اور ارادے کے نیچے ہو جاتا تھا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا جملہ: **إنك لست ممن يصنعه خيلاء۔** اس سے محض اس صورت کا حکم سمجھ میں نہیں آرہا، سوال اگرچہ اس خاص صورت کے بارے میں ہے لیکن فقہاء کا اصول ہے: **العِبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد۔** کہ نص کے لفظوں کو دیکھا جاتا ہے کہ ان سے کیا سمجھ میں آیا۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ ہیں چونکہ تم تکبر کے وجہ نہیں کرتے اس لئے تمہارے لئے یہ جائز ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وجہ یہ بیان نہیں فرمائی کہ بغیر ارادے کے ہو جاتا ہے بلکہ یہ وجہ بیان فرمائی کہ تکبر کی وجہ سے نہیں کرتے اس سے بھی معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت تکبر ہے اور صدیق اکبرؓ کے لئے جائز ہونے کی وجہ تکبر نہ ہونا ہے اور یہ طے شدہ ہے کہ جب کسی حکم کی علت معلوم ہو جائے تو اس حکم کا مدار طرداً اور عکساً علت پر ہوتا ہے یعنی جہاں علت پائی جائے حکم بھی ہوگا اور جہاں علت نہ پائی جائے وہاں حکم بھی نہیں ہوگا۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت تحریمیہ تب ہوگی جب کہ تکبر کی وجہ سے ہو اور جہاں تکبر کی وجہ سے نہ ہو وہاں کراہت تحریمیہ نہیں ہوگی جہاں علت ہے وہاں حکم بھی ہے اور جہاں علت نہیں ہے وہاں حکم بھی نہیں ہے اور یہ بات تمام حدیثوں کے بارے میں ہوگی چاہے ان میں تکبر کی قید ہو یا نہ ہو اس لئے کہ علت کا مسئلے کی ہر ہر نص میں مصرح ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ لیکن یہ علت ایسی ہے کہ اس کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ یہ پائی جاتی ہے یا نہیں پائی جاتی مشکل ہے لہٰذا جہاں یقین ہو کہ یہاں اسبالِ ازار تکبر کی وجہ سے نہیں ہو رہا اس کو مکروہ تحریمی قرار نہیں دیں گے مثلاً غیر ارادی طور پر ہو رہا ہے آدمی نے کپڑا اس انداز سے سلوایا تھا کہ ٹخنوں سے اوپر رہے لیکن غیر ارادی طور پر ازار بند یا لنگی وغیرہ ڈھلک کر نیچے ہو جاتے ہیں تو یقینی بات ہے کہ اس کا منشا تکبر نہیں ہے اگر تکبر ہوتا تو شروع ہی سے اس حساب سے سلواتا یا کسی جگہ خاص عرف سے یہ یقین ہو جائے کہ اس کا منشا تکبر نہیں ہوتا۔ بڑے بڑے مسکین طبیعت کے اور بڑے متواضع قسم کے لوگ بھی نیچے کر لیتے ہیں تو وہاں پر یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ یہ کراہت تحریمی نہیں ہے لیکن

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب من جر ثوبہ من الخیلاء ج۱۰/ص ۲۱۷

عام حالات میں خاص طور پر اپنے بارے میں یہ کہنا کہ میں تکبر کی وجہ سے ایسا نہیں کرتا یہ مشکل ہوتا ہے، اپنے بارے میں یہ کہنا کہ میرے اندر تکبر نہیں ہے یہ بذات خود تکبر ہے اور بڑا خطرناک دعویٰ ہے اور اگر یہ تو نہیں کہتا کہ میں تکبر سے بری اور خالی ہوں لیکن یہ کہتا ہے کہ فلاں کام میں نے تکبر کی وجہ سے نہیں کیا، یہ دعویٰ اگرچہ پہلے دعوے جیسا خطرناک نہیں ہے لیکن بعض حالات میں یہ دعویٰ مبالغہ آمیز ہو سکتا ہے اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ آدمی اپنے عمل میں اس کے ساتھ مکروہ تحریمی والا معاملہ کرے۔

البتہ جہاں اس میں بکثرت ابتلاء ہو وہاں دوسروں پر سخت حکم لگانے میں احتیاط کرنی چاہئے۔

بہر حال فقہاء کا دوسرا قول کراہت تنزیہیہ کا ہے اور بہت سے حنفیہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ یہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ہمارے بعض علاقوں میں خصوصاً صوبہ سرحد اور بلوچستان میں بڑے بڑے علماء کو آپ دیکھیں گے کہ ان کی شلوار ٹخنوں سے نیچے ہوتی ہے اور ان میں بڑے متدین اور صالح قسم کے افراد بھی ہوتے ہیں اور بظاہر ان کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ تکبر کی وجہ سے ایسا کرتے ہیں۔ اب ان حضرات پر ہم عمومی فتویٰ لگادیں کہ وہ بھی کراہت تحریمیہ کے مرتکب ہیں یہ بظاہر مناسب معلوم نہیں ہوتا۔

کسی جگہ کا عرف ایسا ہو جائے کہ متکبر اور غیر متکبر سب کرتے ہیں اور نیچے کرنا کوئی فخر کی بات نہیں سمجھی جاتی کس نے نیچے کی ہوئی ہے یا کس نے نیچے نہیں کی کسی کو فرق معلوم نہیں ہوتا اس کی خاص نشانی نہیں سمجھی جاتی کہ اس کی شلوار یا اس کی لنگی ٹخنوں سے نیچے ہے تو وہاں ہو سکتا ہے کہ ویسے ان میں تکبر ہو لیکن یہ فعل اس نے تکبر کی وجہ سے نہ کیا ہو ایسی صورت میں آدمی دوسروں کے بارے میں سخت فتویٰ نہ لگائے البتہ اپنے عمل میں احتیاط کرے، اپنا عمل ایسا رکھے جیسا کہ مکروہ تحریمی ہوتا ہے لیکن دوسروں کے بارے میں کراہت تنزیہیہ والا قول بھی مد نظر رکھے۔ گویا حاصل یہ کہ حرمت کی علت تکبر ہونا احادیث سے واضح ہے اور جب حکم کی علت معلوم ہو جائے تو مدارِ حکم علت ہی ہوتی ہے لیکن آدمی اپنے بارے میں یہی سوچے کہ ہو سکتا ہے کہ میرے اس کام کا منشا تکبر ہو اور مجھے اپنے تکبر کا احساس نہ ہو اور دوسرے کے بارے میں یہ سمجھے کہ اس کا منشا تکبر نہیں ہو گا بلکہ ویسے ہی اس نے کر لیا ہو گا۔

(۱۲)----- وعن جابر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأكلَ الرجلُ بشماله، أو يمشي في نعل واحدةٍ، وأن يشتمل الصَّماءَ أو يحتبيَ في ثوبٍ واحدٍ كاشفاً عن فرجه۔ (رواه مسلم)

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی اپنے بائیں ہاتھ سے کھائے یا ایک ہی جوتے میں

چلے اور اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کپڑے کو اپنے اوپر مکمل طور پر لپیٹ لے یا ایک ہی کپڑے میں "احتباء" کرے اس حال میں کہ اس کی شرم گاہ ظاہر ہو رہی ہو۔

اس حدیث میں تین کاموں سے منع فرمایا ہے:

(۱)............ پہلا کام کہ بائیں ہاتھ سے نہ کھایا جائے بلکہ دائیں ہاتھ سے کھایا جائے، اس حکم کی تفصیل کتاب الاطعمہ میں گزر چکی ہے۔

(۲)............ اور دوسرا یہ کہ آدمی ایک ہی جوتے میں چلے ایک پاؤں میں جوتا ہے اور ایک میں نہیں اس سے اس لئے منع فرمایا کہ یہ وقار کے خلاف ہے دیکھنے میں برا لگتا ہے اور چلنے میں دقت بھی ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ کراہت تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔

(۳)............ اور تیسرے نمبر پر آپ نے اِشتمال الصّما سے منع فرمایا۔

اشتمال الصماء کی پہلی تفسیر ...... اشتمال الصماء کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں سب سے معروف تفسیر یہ ہے کہ آدمی کوئی چادر وغیرہ اپنے اوپر مکمل طور پر اس انداز سے لپیٹ لے کہ ہاتھ نکالنا بھی مشکل ہو جائے اس سے اس لئے منع فرمایا کہ اس صورت میں ایک تو نماز وغیرہ پڑھنا مشکل ہو جائے گا اگر پڑھے گا تو نماز کے پورے آداب کی رعایت نہیں کر سکے گا مثلاً ہاتھوں کو کانوں کے برابر لانا چاہئے وہ ایسا نہ کر سکے گا دوسرا یہ کہ آدمی کو بعض اوقات جلدی میں ہاتھ نکالنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے اگر اس طریقے سے اپنے آپ کو لپیٹا ہوا ہے تو اگر جلدی نکالنے کی کوشش بھی کرے گا تو بھی نہیں نکلے گا۔

اشتمال الصماء کی دوسری تفسیر ...... بعض حضرات نے اشتمال الصماء کی تفسیر یہ کی ہے کہ بڑی چادر لپیٹ کر اس کا ایک کنارہ کندھے پر رکھ لے یہ اس لئے ممنوع ہے کہ اس سے کشف عورت کا خطرہ ہوتا ہے ستر کے کھلنے کا خطرہ ہوتا ہے جیسا کہ دیہاتوں میں کرتے ہیں اگرچہ وہ اشتمال الصماء میں داخل نہیں لیکن اس کے قریب قریب ہے کہ لنگی کا ایک کنارہ باتیں کرتے کرتے اوپر کو اٹھا لیتے ہیں اگر اس طرح اوپر اٹھا لیا کہ ستر کا کچھ حصہ ظاہر ہو گیا تو وہ ناجائز ہے اگر اتنا نہیں اٹھایا تو وہ ناجائز نہیں ہے۔

(۴)............ اور چوتھے آپ نے احتباء فی ثوب واحد سے منع فرمایا۔

احتباء فی ثوب واحد کا معنی:-

احتباء کا معنی "گھوٹ مار کر بیٹھنا" یعنی اس طریقے سے بیٹھنا کہ آدمی گھٹنے کھڑے کر لے اور اپنے بازو

سے اپنے گھٹنوں کے گرد حلقہ بنالے۔

احتباء جائز ہے بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہے کہ آپ بھی اس انداز سے بکثرت بیٹھا کرتے تھے، لیکن جہاں احتباء سے کشف عورت کا خطرہ ہو وہاں ممنوع ہے۔ مثلاً اس زمانے میں ایسا ہوتا تھا کہ ایک بڑی ساری قمیص پہنی جاتی تھی اسی سے اوپر کا دھڑ چھپتا تھا اور اسی سے ٹانگیں چھپتی تھیں اس لئے نیچے کچھ پہننے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی یہ تو ٹھیک ہے کہ ستر چھپ گیا لیکن ایسی حالت میں کہ محض ایک قمیص پہنی ہوئی ہے ایک لمبا سا جبہ پہنا ہوا ہے اگر احتباءً بیٹھے گا تو خطرہ ہے کہ ستر ظاہر ہو جائے اس لئے اس سے منع فرمایا۔

(۱۳) ----- وعن عُمرِ وأنس وابن الزبير، وأبى أمامة رضى الله عنهم أجمعين عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: من لبسَ الحريرَ فى الدنيا، لم يلبَسهُ فى الآخرة۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عمر، انس، ابن زبیر اور ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو آدمی دنیا میں ریشم پہنے گا وہ اسے آخرت میں نہیں پہن سکے گا۔

مردوں کیلئے دنیا میں ریشم پہننا آخرت میں ریشم سے محرومی کا ذریعہ ہے:-

آخرت میں نہیں پہن سکے گا کا ایک مطلب یہ ہے کہ وہ جنت میں نہیں جائے گا اور یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ صرف ریشم پہننا ہی نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز بھی شامل ہو جائے کہ اس کی وجہ سے آدمی دائرۂ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے مثلاً ریشم کو حلال سمجھ لیا جائے وغیرہ وغیرہ اس انداز سے حلال سمجھے کہ نوبت کفر تک پہنچ جائے۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں ریشم نہیں پہن سکے گا یعنی ابتداءً جنت میں داخل نہیں ہوگا اور بظاہر یہ مطلب راجح ہے کہ ابتداءً اسے ریشم پہننا نصیب نہیں ہوگا بلکہ دنیا میں جو ریشم پہنا، گناہ کا ارتکاب کیا اس کی سزا بھگتنی پڑے گی ہاں اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے یا کسی اور وجہ سے معاف فرمادیں تو اور بات ہے۔

تیسرا مطلب یہ ہے کہ اگر جنت میں چلا بھی گیا تو جنت کی باقی نعمتیں تو نصیب ہو جائیں گی لیکن ریشم والی نعمت اسے نہیں ملے گی۔

(١٤) ----وعن ابن عمر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما

يَلبَسُ الحريرَ في الدنيا مَن لاخلاقَ له في الآخرة ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنیا میں ریشم وہ لوگ پہنتے ہیں جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں۔ (یعنی کافر پہنتے ہیں)

(۱۵)----- وعن حُذيفةَ، قال: نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نشربَ في آنيةِ الفضَّةِ والذهبِ وأن نأكلَ فيها: وعن لُبسِ الحرير والديباج، وأن نجلِسَ عليه ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا کہ ہم چاندی اور سونے کے برتنوں میں پئیں اور یہ کہ ہم ان برتنوں کے اندر کھائیں اور آپ نے منع فرمایا ریشم اور دیباج کے پہننے سے اور اس بات سے کہ ریشم پر بیٹھیں۔

(۱٦)-----وعن علي رضي الله عنه قال: أهديت لرسول الله صلى الله عليه وسلم حُلّةٌ سِيَراءُ فبعثَ بها إليَّ فلبستُها، فعرَفتُ الغضَبَ في وجهه، فقال: إني لم أبعث بها إليكَ لِتلبَسَها، إنما بعَثتُ بها إليكَ لِتُشَقِّقَهاُ خُمراً بين النساءِ ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو ایک ریشمی جوڑا ہدیے میں دیا گیا تو آپ نے وہ جوڑا میری طرف بھیج دیا تو میں نے اسے پہن لیا۔ میں نے حضور اقدس ﷺ کے چہرے میں ناراضگی کے آثار محسوس کئے تو آپ نے فرمایا کہ یہ جوڑا میں نے آپ کی طرف اس لئے نہیں بھیجا تھا کہ تم خود پہن لو بلکہ میں نے یہ اس لئے بھیجا تھا کہ تم اسے کاٹ کر اپنی عورتوں کے درمیان اوڑھنیاں بنا کر تقسیم کردو۔

(۱۷)-----وعن عمرؓ رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لُبسِ الحرير إلا هكذا، ورفعَ رسول الله صلى الله عليه وسلم إصبَعيهِ: الوُسطى والسَّبابةَ وضمّهُما ۔ (متفق عليه)

وفي رواية لُمسلم: أنه خطَبَ بالجابيةِ، فقال: نهى رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير إلا مَوضعَ اصبَعَين أوثلاثٍ أو أربعٍ ۔

ترجمہ ...... حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

ریشم پہننے سے منع فرمایا مگر اتنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات فرماتے ہوئے اپنی دو انگلیوں کو اوپر اٹھایا یعنی درمیان والی انگلی کو اور شہادت والی انگلی کو اور ان دونوں کو ملایا اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جابیہ یعنی شام کے ایک شہر میں خطبہ دیا اور اس میں یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا مگر وہ کہ جو دو انگلیوں کے برابر ہو یا تین کے برابر ہو یا چار انگلیوں کے برابر ہو۔

ریشم کا حکم:۔

یہ چند حدیثیں ہیں جن میں ریشم پہننے کا حکم بیان کیا گیا ہے اور اس موضوع پر آگے بھی حدیثیں آرہی ہیں لیکن ریشم کا حکم یہیں سمجھ لیا جائے۔

ریشم کے حکم میں سلف سے تین قول منقول ہیں:

(۱)......... پہلا قول یہ ہے کہ ریشم پہننا مطلقاً حرام ہے یعنی مردوں پر بھی اور عورتوں پر بھی چنانچہ حضرت ابن عمرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض صحابہؓ سے بھی یہی منقول ہے اور تابعین میں سے حسن بصریؒ سے یہ قول نقل کیا گیا ہے۔

(۲)......... دوسرا قول یہ ہے کہ ریشم پہننا عورتوں اور مردوں دونوں کے لئے جائز ہے البتہ مردوں کو منع کیا گیا ہے، یہ یا تو تنزیہی ہے یا اس صورت میں ہے کہ جب کہ تکبر یا فخر کے طور پر پہنے بذات خود مرد پر یہ ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی بظاہر یہی رائے معلوم ہوتی ہے اور بھی بعض سلف سے یہ بات منقول ہے مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ ایک مرتبہ عبدالرحمٰن بن عوف نے ریشم پہن رکھا تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں منع کیا تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے ہنستے ہوئے کہا کہ اگر آپ میری مان لیں تو آپ بھی میری طرح پہن لیں، اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کے لئے مکروہ تحریمی نہیں سمجھتے تھے یہ دونوں قول تقریباً متروک ہو چکے ہیں۔

(۳)......... بعد کے فقہاء کا تقریباً اس پر اتفاق ہے کہ ریشم عورتوں کے لئے جائز ہے مردوں کے لئے حرام ہے اب اس کے خلاف اگر کوئی قول ہو گا تو وہ شاذ ہو گا۔

ریشم کی حقیقت:۔

یہاں سمجھنے کی ایک بات یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے ریشم ناجائز ہے یا یوں کہئے کہ

حریر ناجائز ہے تو حریر سے مراد کیا ہے۔ ہمارے ہاں بعض اوقات ہر نرم کپڑے یا ہر قسم کی سلک کو ریشمی کپڑا کہہ دیا جاتا ہے لیکن شرعاً حریر یا ریشم سے مراد وہ ریشم ہے جو خاص قسم کے کیڑے کے منہ سے نکلتا ہے ایک خاص کیڑا ہوتا ہے جو زیادہ تر شہتوت کھاتا ہے اس کی بنیادی خوراک یہی ہوتی ہے اور جب وہ خاص عمر کو پہنچ جاتا ہے تو اس کے منہ سے ایک خاص قسم کا لعاب نکلنا شروع ہو جاتا ہے اور وہ اس لعاب کو اپنے اوپر لپیٹنا شروع کر دیتا ہے اور اسی لعاب سے ریشے سے بن جاتے ہیں اور وہ خود اس کے اندر گھٹ کر مر جاتا ہے۔ انسان کو ریشم دینے کے لئے وہ اپنی جان بھی قربان کر دیتا ہے ایک جدید سائنس دان نے بتایا کہ جب اس کا لعاب نکالنے کا وقت آتا ہے تو پہلے اپنے پیٹ کو غلاظت سے مکمل طور پر صاف کر لیتا ہے اس کے بعد یہ کام شروع کرتا ہے اور اس کے اوپر ایک خول بن جاتا ہے خود اس میں مر جاتا ہے تاکہ انسان کو بالکل صاف ستھری چیز ملے، اس کے اوپر والے ریشے سے دھاگہ وغیرہ بنا کر کپڑا بنایا جاتا ہے اور بڑا نرم اور قیمتی کپڑا سمجھا جاتا ہے اور خول الگ ہوتا ہے اس کو اطباء عموماً ادویات میں استعمال کرتے ہیں اسے ابریشم کہا جاتا ہے اگر آپ نے ابریشم دیکھنا تو تو آپ کسی بھی دواخانے پر جائیں کہ اتنا ابریشم دے دو وہ دیدے گا، وہ خول سے ہوں گے ان کے اوپر سے ریشم کے ریشے کو اتار لیا جاتا ہے لیکن کچھ کچھ اوپر رہ جاتا ہے اس سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ ریشم کیا ہوتا ہے۔

ریشم کی اقسام:۔

فقہاء نے ریشمی کپڑے کی تین اقسام لکھی ہیں:

(۱)........ پہلی قسم حریر محض یعنی خالص ریشم، کپڑے کا تانہ اور بانہ ریشم کا ہو اس کو حریر مصمت بھی کہتے ہیں۔

(۲)........ دوسری قسم یہ ہے کہ کپڑے کا تانہ تو کسی اور چیز کا ہے لیکن بانا ریشم کا ہے تانے کو عربی میں سدی کہتے ہیں اور بانے کو لحمہ کہتے ہیں تو سدی کسی اور چیز کا ہے اور لیکن لحمہ ریشم کا ہے۔

(۳)........ تیسری قسم اس کے برعکس ہے کہ تانا ریشم کا ہے اور بانا کسی اور چیز کا ہے۔

ان میں سے پہلی دو قسمیں ناجائز ہیں، خالص ریشم ہو تو وہ بھی مردوں کے لئے ناجائز ہے اور اگر بانا ریشم کا ہے اور تانہ کسی اور چیز کا ہے تو بھی ناجائز ہے لیکن اگر تانا ریشم کا ہے اور بانہ کسی اور چیز کا ہے تو اس کا پہننا مردوں کے لئے جائز ہے یعنی وہ ریشمی کپڑا سمجھا ہی نہیں جائے گا۔ فقہاء کے ہاں کپڑے کا دارومدار بانے پر ہے جس چیز کا بانا ہو اس چیز کا کپڑا سمجھا جائے گا لہٰذا اگر بانا ریشم کا ہے تو کپڑا ریشم کا ہے اس لئے اس کا پہننا ناجائز ہے اور اگر بانا کسی اور چیز کا ہے مثلاً سوت کا ہے تو اس کا پہننا جائز ہے وہ سوتی کپڑا سمجھا جائے گا چاہے اس کا تانا ریشم کا ہو۔

آج کل ریشم ہونے کا مدار اکثریت پر ہے:۔

لیکن آج کل دو مسئلے ہیں ایک یہ کہ کپڑا بننے کے بعض انداز ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں تانا اور بانا نہیں ہوتا اس انداز سے بنے جاتے ہیں جیسے سویٹر بنے جاتے ہیں اکثر بنیانیں اور ہوزری کی چیزیں اس انداز سے بنی جاتی ہیں کہ اگر ایک طرف سے آپ دھاگہ نکالنا شروع کریں تو وہ ادھڑتا چلا جائے گا اس میں تانے بانے کا کوئی تصور ہی نہیں ہوتا تو اس میں کیسے فیصلہ کریں گے اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آج کل بعض اوقات تانے اور بانے کا فرق نہیں ہوتا تانا بھی اسی دھاگے کا ہوتا ہے اور بانا بھی اسی دھاگے کا ہوتا ہے البتہ دھاگہ بناتے وقت کئی چیزیں مکس کر لی جاتی ہیں اس میں سوت بھی شامل کر لیا جاتا ہے اور اس میں بعض اوقات نائلون بھی شامل کر لیا جاتا ہے یہاں یہ نہیں کہ تانا کسی اور چیز کا اور بانا کسی اور چیز کا لگایا بلکہ دھاگہ مخلوط ہے، اسی کا تانا اور اسی کا بانا۔ تو اس صورت میں یہ فیصلہ کیسے کریں کہ یہ کپڑا ریشم کا ہے یا نہیں ہے، ان دونوں صورتوں میں تانے اور بانے پر مدار نہیں رکھا جا سکتا ان میں اکثریت و اغلب پر مدار ہوگا جو چیز پچاس فی صد سے زائد ہو شرعاً کپڑا اسی کا سمجھا جائے گا لہٰذا فرض کیجئے کہ نائلون بھی ہے اور ریشم بھی ہے اگر نائلون زیادہ ہے اور ریشم کم تو کپڑا نائلون کا سمجھا جائے گا اس کو پہننا جائز ہے اور اگر ریشم زیادہ اور نائلون کم ہے تو وہ ریشمی کپڑا سمجھا جائے گا اس کا پہننا ناجائز ہوگا۔

عذر کی وجہ سے مردوں کے لئے ریشم پہننا:۔

مردوں کے لئے اگرچہ ریشم ناجائز ہے لیکن عذر کی وجہ سے پہننے کی اجازت ہے، اس پر تقریباً اتفاق ہے عذر کئی ہو سکتے ہیں مثلاً جسم پر کوئی خارش وغیرہ ایسی ہے کہ اس کا علاج ریشم پہنے بغیر نہیں ہو سکتا یا اس زمانے میں لڑائی کے اندر ریشم پہنا جاتا تھا۔ اس لئے کہ لڑائی دراصل تلواروں سے ہوتی تھی اور ریشم چونکہ بہت نرم ہوتا ہے اس لئے جب اس پر تلوار کی دھار لگتی ہے تو سیدھی جسم کے اندر جانے کی بجائے پھسل جاتی ہے اور آدمی تلوار کی وجہ سے زخمی نہیں ہوتا تو ریشم تلوار سے بچاؤ کا کام دیتا ہے۔ لہٰذا عذر مثلاً خارش وغیرہ یا لڑائی کے اندر ریشم پہننا جائز ہے اور خود حدیث میں بھی اس کا ذکر آرہا ہے، آگے اسی فصل میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ریشم پہننے کی اجازت دی اس لئے کہ ان کے جسم پر کھجلی اور خارش تھی۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ ان کے جسم پر جوئیں تھیں ان سے بچاؤ کے لئے حضور اقدس ﷺ نے انہیں ریشم کی قمیص پہننے کی اجازت دی تو معلوم ہوا کہ عذر کی وجہ سے مرد کے لئے ریشم پہننا جائز ہے۔

عذر کی وجہ سے کیسا ریشم پہننا جائز ہے:-

(ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب)...... ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے ہر قسم کا ریشم جائز ہے چاہے وہ حریر محض یعنی خالص ریشم ہو یا ایسا ریشم ہو جس کا بانا ریشم کا ہو اگرچہ تانا کسی اور چیز کا ہو۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب...... امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حریر محض یعنی خالص ریشم پہننا جائز نہیں، عذر کی وجہ سے اجازت صرف اس ریشمی کپڑے کی ہے جس کا بانا ریشم کا تھا تانا کسی اور چیز کا تھا کہ ایسا کپڑا عام حالت میں پہننا جائز نہیں تھا لیکن عذر کی وجہ سے جائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل...... ائمہ ثلاثہ اور صاحبین یہ کہتے ہیں کہ جن حدیثوں میں عذر کی وجہ سے رخصت آئی ہے ان میں کوئی تقیید نہیں کہ فلاں قسم کا ریشم پہن سکتے ہو اور فلاں قسم کا نہیں پہن سکتے لہٰذا جب عذر ثابت ہو گیا تو ہر قسم کا ریشم جائز ہو گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل...... امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے مرد کے لئے ریشم حرام تھا یہاں ضرورت کی وجہ سے اجازت دی گئی ہے اور قاعدہ ہے: "الضَّرُوْرِيُّ يتقدر بقدر الضروة" کہ جو کام ضرورت کی وجہ سے کیا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت کیا جاتا ہے اور ضرورت تھوڑے سے پوری ہو سکتی ہے لہٰذا زیادہ کی اجازت نہیں ہو گی، تھوڑے سے مراد یہ ہے کہ جس کا صرف بانا ریشم کا ہے تانا نہیں جب اس سے ضرورت پوری ہو گی تو خالص ریشم پہننا جائز نہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اگر ضرورت اس کپڑے سے پوری نہ ہو جس کپڑے کا بانا محض ریشم کا ہے تانا کسی اور چیز کا ہے تو اس کے لئے خالص ریشم پہننا بھی جائز ہو گا اسی طرح عذر والے کو خالص ریشم تو ملتا ہے لیکن وہ ریشمی کپڑا نہیں ملتا جس کا صرف بانا ریشم کا ہے تو اس کے لئے بھی خالص ریشم پہننا جائز ہو گا اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے معذور کو خالص ریشم سے اس لئے منع کیا تھا کہ اس کے بغیر ضرورت پوری ہو جاتی تھی لیکن جب اس کے بغیر ضرورت پوری نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک بھی مرد کو خالص ریشم کی اجازت ہو گی۔

غیر ریشمی کپڑے کے حاشیہ وغیرہ پر ریشم لگانا:-

اگر کپڑا ریشم کا نہ ہو لیکن اس پر حاشیہ یا پٹیاں ریشم کی لگی ہوئی ہیں تو مرد کے لئے بغیر عذر کے جائز ہے مثلاً آستین کے کنارے پر ریشم لگالیا، دامن کے کنارے پر ریشم لگالیا یا گریبان پر ریشم لگالیا، ریشم کی پٹی

لگالی، شلوار کے پائنچہ پر ریشم کی پٹی لگالی۔

بلا عذر جائز ہونے کے لئے شرط ...... اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی چوڑائی چار انگل سے زیادہ نہ ہو لمبائی میں کوئی حرج نہیں، لمبائی کتنی ہی ہو جائے کوئی حرج نہیں لیکن چوڑائی زیادہ سے زیادہ چار انگلی ہو اس سے زیادہ نہ ہو اگر چوڑائی اس سے زیادہ ہو گئی تو وہ ناجائز ہے۔

بلا عذر چار انگلی کی مقدار ریشم جائز ہونے کا ثبوت ...... چنانچہ اس کی بھی احادیث میں تصریح مذکور ہے مثلاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شام کے ایک شہر جابیہ میں خطبہ دیا اور اس میں یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا سوائے اس کے کہ وہ دو یا تین یا چار انگلیوں کے برابر ہو اگرچہ ایک روایت میں دو انگلیوں کا بھی ذکر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے درمیان والی انگلی اور شہادت والی انگلی کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ اتنا ہو جس میں دو انگلیوں کا ذکر ہے۔ اس میں چونکہ زیادہ کی نفی نہیں ہے اور دوسری روایتوں میں چار کا ذکر ہے اور زیادہ سے زیادہ چار کا ذکر آرہا ہے اس لئے چار تک اجازت ہے چار سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے۔ آگے اسماء بنت ابی بکرؓ کی حدیث بھی آرہی ہے اس میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک جبے کی کیفیت بیان فرمائی ہے اس میں یہ بھی آتا ہے کہ ''لها لبنة ديباج'' کہ اس پر دیباج کا گریبان لگا ہوا تھا اور دیباج بھی ریشم کی ایک قسم ہے اور اسی طرح فرمایا: ''فرجيها مكفوفين بالديباج'' اس کی کشادگیوں پر ریشم کی کناریاں لگی ہوئی تھیں اس سے بھی معلوم ہوا کہ ریشم کی پٹی کپڑے کو لگانا جائز ہے اور بھی بہت ساری احادیث سے اس کا جواز ثابت ہے۔

تعارض ...... البتہ بعض روایات سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح ریشم پہننا ٹھیک نہیں اسی طرح ریشم کا حاشیہ یا پٹی بھی ٹھیک نہیں مثلاً مشکوٰۃ کے صفحہ نمبر ۳۷۵ کے آخر میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک حدیث ہے اس میں یہ لفظ بھی آتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: **لا ألبس القميص المكفف بالحرير** ۔ کہ میں ایسی قمیص نہیں پہنتا جس پر ریشم کا حاشیہ لگا ہوا ہو اس سے اگلی حدیث حضرت ابو ریحانہؓ کی ہے اس میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دس چیزوں سے منع فرمایا ان دس (۱۰) چیزوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ **أن يجعل الرجل في أسفل ثيابه حريرا مثل الأعاجم** ۔ کہ آدمی اپنے کپڑے کے نچلے حصے میں عجمیوں کی طرح ریشم لگالے اور یہ بھی اس کے اندر ہے: **أن يجعل على منكبيه حريرا مثل الأعاجم** ۔ کہ آدمی اپنے کندھوں پر عجمیوں کی طرح ریشم یعنی ریشم کی پٹیاں لگالے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ریشم کی پٹی اور حاشیہ جائز نہیں۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سند کے اعتبار سے جواز والی احادیث کے ہم پلہ نہیں ہیں اس لئے وہ راجح ہوں گی اور یہ مرجوح ہوں گی۔

اس کے علاوہ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی حدیث میں آپ نے پہننے سے منع نہیں فرمایا بلکہ یہ فرمایا کہ میں ایسی قمیص نہیں پہنتا، باقی رہا یہ کہ آپ نے ایسا جبہ پہنا ہے اس کا جواب اگلی حدیث کی شرح میں دیں گے۔

حضرت ابو ریحانہؓ والی حدیث میں ریشم کی پٹی یا حاشیہ سے منع کیا گیا ہے لیکن ساتھ ہی مثل الاعاجم کی قید بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً پٹی سے منع کرنا مقصود نہیں بلکہ کوئی خاص قسم کا حاشیہ ہوتا ہوگا جس میں عجمیوں کے ساتھ تشبہ ہوتا ہوگا اس لئے آپ نے اس سے منع فرمایا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی چوڑائی چار انگلی سے زائد ہوتی ہوگی اس لئے آپ نے اس سے منع فرمایا۔

چار انگلی کی مقدار ریشم کی اجازت کی وجوہ...... چار انگلی تک اجازت کیوں دی گئی ہے اصل بات یہ ہے کہ شریعت کا حکم ہے البتہ حکمت کے درجے میں اس کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں:

(۱)......... ایک وجہ یہ ہے کہ اتنا ریشم اصل میں تابع ہوتا ہے اور لباس میں بعض چیزیں اصالۃً تو جائز نہیں ہوتیں لیکن اگر وہ تابع ہوں تو وہ جائز ہوتی ہیں۔

مردوں کے لئے سونے کے بٹن استعمال کرنا...... مثلاً مرد کے لئے سونا پہننا جائز نہیں ہے لیکن اگر سونے کے بٹن ہوں اور وہ جسم کے ساتھ نہ لگتے ہوں تو بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے اس وجہ سے کہ اس کی حیثیت تابع کی ہے اتنا ریشم بھی چونکہ تابع ہے اس لئے اس کی اجازت دے دی گئی۔

(۲)......... فقہاء نے دوسری وجہ یہ بیان کی ہے کہ ریشم کا لباس اصل میں جنت کا لباس ہے: **وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ** یہ لباس پورا کا پورا جنت میں جاکر ملے گا، جنت کی نعمت کی یاددھانی ہوتی رہے۔ یہاں دنیا میں بھی تھوڑا سا ریشم ہو تو ذہن میں آئے کہ پورا ہونا چاہئے اور پھر سوچے گا کہ پورا کیسے ہوگا دنیا میں تو ہو نہیں سکتا تو پتہ چلے گا کہ جنت میں ہوگا، جنت کا شوق پیدا ہوگا تو جنت کی نعمت کی چاٹ لگانے کے لئے اجازت دے دی۔

ریشم کے بستر پر بیٹھنے کا حکم:۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا مذہب...... ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے ہاں ریشم کے بستر پر بیٹھنا ناجائز ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کی دلیل...... ان کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی حدیث ہے اس میں یہ الفاظ ہیں:أن نجلس عليه اس پر بیٹھنے سے بھی منع فرمایا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب...... امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ریشم پر بیٹھنا جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل...... ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن سعد نے طبقات میں راشد مولٰی بن عامر سے روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کی مسند پر ریشم کا ایک تکیہ گدی دیکھی جس پر وہ ٹیک لگاتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عامرؓ کے بارے میں طحاوی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ ان کے بیٹھنے کی جگہ ریشم کی تھی البتہ ساتھ یہ بھی آتا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے حضرت عبد اللہ بن عامر کو اس سے منع فرمایا تھا کہ یہ اٹھا دو۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے حضرت عبد اللہ بن عامرؓ کو اس وجہ سے منع فرمایا تھا کہ یہ محض تنعم کی قبیل سے تھا اس وجہ سے نہیں کہ بیٹھنا ناجائز ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عامرؓ پہلے بیٹھتے تھے اور ظاہر ہے کہ اور صحابہ بھی ان کو ملنے کے لئے آتے ہوں گے لیکن کسی نے منع نہیں کیا یہ دلیل ہے کہ وہ جائز سمجھتے تھے اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے منع کرنے کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ تنعم کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ بعض روایتوں میں یہ تصریح آتی ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نہیں چاہتا کہ تم ان لوگوں میں شامل ہو جاؤ جن کے بارے میں قرآن کریم یہ کہتا ہے: **أذهبتم في حيٰوتكم الدنيا واستمتعتم بها**۔ بہر حال ان چند روایتوں سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ریشم پر بیٹھنے کے جواز پر استدلال کیا ہے، باقی حضرت حذیفہؓ کی حدیث جس میں جلوس سے بھی نہی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ریشم سے کی حدیثیں بہت سارے صحابہؓ روایت کر رہے ہیں لیکن ان میں سے کسی کی روایت میں بیٹھنے سے نہی کا ذکر نہیں، پہننے سے نہی کا ذکر ہے صرف حضرت حذیفہؓ کی روایت میں بیٹھنے سے بھی نہی کا ذکر ہے اور پھر حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی بہت سی سندیں ہیں سب سندیں سب طرق بیٹھنے کے تذکرے سے خالی ہیں، صرف جریر بن حازم کی روایت میں ریشم پر بیٹھنے کا بھی ذکر ہے لیکن وہ روایت نقل کرنے میں متفرد ہیں۔

ویسے جریر ثقہ ہے اور ثقہ کا تفرد بھی مقبول ہوتا ہے ثقہ کی زیادت بھی مقبول ہوتی ہے لیکن یہاں ایک بات تو یہ ہے کہ ان کے مقابلے میں ثقات کی بہت بڑی تعداد ہے دوسرا یہ کہ جریر بن حازم کے بارے میں آتا ہے کہ یہ اگرچہ ثقہ ہیں لیکن اوہام میں بکثرت مبتلا ہو جاتے تھے، غلطیاں بکثرت ہو جاتی تھیں اس لئے یہ کہنے کی گنجائش موجود ہے کہ یہاں بھی جریر بن حازم سے غلطی ہو گئی ہے اس لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے

اس روایت کو نہیں اپنایا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جریر بن حازم کا انتقال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پچیس (۲۵) سال بعد ہوا ہے تو ہو سکتا ہے کہ امام صاحبؒ کے انتقال کے بعد بیان کی ہو، ظاہر ہے کہ امام صاحبؒ ان احادیث کے مکلف ہیں جو آپ کے زمانے تک روایت ہو رہی تھیں اگر بعد میں کسی سے کوئی ایسی ویسی بات ہو گئی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کے مکلف نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے انتقال تک أن نجلس عليه والی روایت کا کوئی ذکر موجود نہیں تھا۔ بہر حال دونوں قول ہیں جواز کا بھی ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ جواز کے قائل ہیں اور عدم جواز کا بھی ہے اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی اختلاف سے نکل جائے اور ایسی چیز کو اختیار ہی نہ کرے جس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہو۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے الفاظ: أهديتُ لرسول الله ﷺ حُلَّةً سِيراء۔ اس کو دو طریقے سے روایت کیا گیا ہے ایک تو یہ کہ موصوف صفت ہیں حُلَّةً سیراء اور دوسری روایت اضافت کے ساتھ ہے یعنی "حُلَّة سِيَراء" تو اس صورت میں موصوف کی صفت کی طرف اضافت ہو گی۔

سیراء کی تفاسیر:-

(۱)......... سیراء کی مختلف تفسیریں کی گئی ہیں ایک تفسیر یہ ہے کہ ایسا کپڑا جو خالص ریشم کا ہو۔

(۲)......... ایک تفسیر یہ بھی ہے کہ جس کا تانہ ریشم کا ہو اور بظاہر ان دونوں میں سے کوئی معنی یہاں مراد ہے اور تفسیریں بھی کی گئی ہیں لیکن وہ بظاہر یہاں مراد نہیں ہیں۔

دیباج کا لفظ روایات میں آرہا ہے تو دیباج بھی عموماً ریشم کی ایک خاص قسم کو کہا جاتا ہے جو دلہا کے لئے خریدا جاتا ہے اور اگر آپ کپڑے کی کسی اچھی دکان پر جائیں گے بلکہ شادی بیاہ کے کپڑوں کے لئے دکانیں بھی الگ ہوتی ہیں ان کو بتائیں گے کہ دلہا کے لئے خریدنا ہے تو وہ آپ کو الگ کپڑے دکھائیں گے اور زیادہ تر یہ ہلکے پیلے ہوتے ہیں ان میں بعض اوقات خالص ریشم بھی ہوتا ہے۔

(۱۸) ----- وعن أسماءَ بنت أبي بكر: أنها أخرجَت جُبَّةَ طيالِسَة كِسرَوَانِيَّةً لها لبنَةُ ديباج، وفُرجيها مكفوفَين بالديباج، وقالت: هذه جُبَّةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت عند عائشةَ فلما قُبضت قبضتُها، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يلبَسُها، فنحنُ نغسِلُها للمَرضى نستشفي بها۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک طیلسانی کپڑے کا جبہ نکالا جو کسریٰ کے انداز کا تھا، اس پر دیباج کا گریبان تھا اور میں نے اس کے

دو شگافوں کو دیکھا جن پر دیباج کا حاشیہ لگا ہوا تھا اور حضرت اسماء نے کہا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا جبہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تھا اور جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا انتقال ہوا تو میں نے اسے اپنے قبضے میں لے لیا اور نبی کریم ﷺ تو اس جبے کو پہنا کرتے تھے اور ہم اس کو بیماروں کے لئے دھوتے ہیں اور اس کے ذریعے شفا حاصل کرتے ہیں۔

یعنی اس کو دھو کر اس کا پانی مریض کو پلایا جاتا ہے یا مریض کے جسم پر ڈالا جاتا ہے جس سے مریض تندرست ہو جاتا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لباس کے متعلق دو (۲۰) لفظ ملتے جلتے آتے ہیں ایک لفظ قمیص اور دوسرا جبہ ان دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں سلے ہوئے لباس ہوتے ہیں۔ اِزار اور رداء کی طرح ان سلے نہیں ہوتے اور دوسرا یہ کہ یہ عموماً کافی لمبے ہوتے تھے اور ٹانگوں کا بھی بیشتر حصہ ان میں چھپ جاتا تھا لیکن فرق کیا ہے؟

قمیص اور جبہ میں فرق......

(۱)......... بعض نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ قمیص کہرے کپڑے کی ہوتی تھی اور جبہ دہرے کپڑے کا اور دہری سلائی کا ہوتا تھا اور درمیان میں بعض اوقات کوئی چیز بھی بھر دی جاتی تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ جبہ سردیوں میں پہنا جاتا ہوگا۔

(۲)......... بعض نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ قمیص کے شگاف دائیں بائیں ہوتے ہیں اور جبے میں شگاف آگے پیچھے ہوتے ہیں ایک آگے اور ایک پیچھے۔

دونوں فرق قریب قریب ہین کوئی بنیادی فرق ان میں نہیں ہے۔

یہاں حدیث کے الفاظ "جبة طيالسة كسروانية" ہیں طیالسۃ یہ طیلسان کی جمع ہے اور طیلسان خاص قسم کی چادر ہوتی تھی جو اس زمانے میں اہل فارس وغیرہ استعمال کیا کرتے تھے یہاں اس کا کپڑا مراد ہے اس لئے ترجمہ طیلسانی کپڑا کیا۔

"كسروانية" کسریٰ کی طرف نسبت ہے، کسریٰ کے علاقے کا بنا ہوا (یعنی فارس کا بنا ہوا) یا کسریٰ کے انداز پر بنا ہوا۔

یہاں ان لفظوں کی ترکیب میں کئی احتمال ہیں سب سے پہلا احتمال یہ ہے کہ جبۃ طیالسۃ کی طرف مضاف ہے اس صورت میں کسروانیۃ میں دو احتمال ہوئے۔ ایک یہ کہ یہ طیالسۃ کی صفت ہو اس صورت میں کسروانیۃ مجرور ہوگا "جُبَّةَ طَيالِسَةٍ كِسروانيةٍ" اور دوسرا یہ کہ کسروانیۃ جبۃ کی صفت ہو، اس صورت میں یہ منصوب ہوگا "جُبةَ طيالِسَةٍ كسروانيةً" یہ دونوں احتمال اس صورت میں ہوں گے کہ جب جبۃ کو

طیالسۃ کی طرف مضاف سمجھا جائے تو اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا "جبۃَ طیالسۃِ کسروانیۃِ" پہلے احتمال کے مطابق ترجمہ کہ کسریٰ کے علاقے کے بنے ہوئے طیلسانی کپڑے کا جبہ اور دوسرے احتمال کے مطابق ترجمہ ہوگا "جُبۃَ طیالسۃِ کسروانیۃً" کہ طیلسانی کپڑے کا کسریٰ کے علاقے کا بنا ہوا جبہ اس لئے کہ کسروانیۃ طیالسۃ کی صفت نہیں بلکہ جبہ کی ہے یہ تو ساری گفتگو اس وقت ہے جب کہ جبہ طیالسۃ کی طرف مضاف ہو۔

دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ موصوف صفت ہوں تو اس صورت میں طیالسۃ بھی منصوب ہوگا اور کسروانیۃ بھی منصوب ہوگا۔ جبۃً طیالسۃً کسروانیۃً کہ کسریٰ کے علاقے کا بنا ہوا طیلسانی جبہ یا کسریٰ کے طرز پر بنا ہوا طیلسانی جبہ۔ یہ سارے ترکیبی احتمالات ہیں مطلب اور خلاصہ ایک ہی نکلے گا کہ اس جبے کا کپڑا وہ تھا جس سے طیلسان بنائی جاتی تھی اور یہ کپڑا کسریٰ کے علاقے کا بنا ہوا تھا یا جس طرح کا کپڑا کسریٰ پہنا کرتا تھا اس انداز کا بنا ہوا تھا۔

کفار کی اشیاء استعمال کرنا:-

پہلے حضرت مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث گزری اس میں آپ نے رومی جبہ پہنا تھا اور یہاں آپ نے فارسی جبہ پہنا۔

وہ بھی اس وقت کی بہت بڑی کافر طاقت تھی اور یہ بھی اس وقت بہت بڑی کافر طاقت تھی معلوم ہوا کہ کافروں کی بنی ہوئی چیز کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ وہ ان کی عبادت کی قبیل سے نہ ہو اور نہ ہی کسی کافر قوم کے ساتھ ایسا مخصوص ہو کہ ان کا شعار بن چکا ہو۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اعلیٰ اور عمدہ لباس پہننا:-

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلیٰ اور عمدہ لباس بھی پہنا ہے اس لئے کہ جو جبہ کسریٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے تو وہ بظاہر معمولی نہیں ہوگا اور پھر اس پر ریشم کے حاشیے وغیرہ بھی لگے ہوئے تھے اس سے بھی معلوم ہوا کہ آپ نے عمدہ لباس پہنا ہے۔

آگے یہ آرہا ہے کہ اس جبے میں "لبنۃ دیباج" دیباج کا گریبان تھا یعنی ریشم کا گریبان تھا اور اس کے جو دو شگاف ہوتے ہیں ان میں بھی ریشم کا حاشیہ لگا ہوا تھا تو اس سے وہی مسئلہ ثابت ہوا کہ اگرچہ مردوں کے لئے ریشم ناجائز ہے لیکن اس کا حاشیہ جائز ہے اور بظاہر یہ حاشیہ چار انگل سے زائد نہیں ہوگا۔

تعارض...... آگے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا ألبس القمیص المكفف بالحریر۔ کہ میں ریشم کے حاشیے والی قمیص نہیں پہنتا اور یہاں حاشیہ والا جبہ آپ نے پہنا ہے تو بظاہر دونوں باتیں ایک دوسرے کے معارض ہیں۔

حل تعارض......

(۱)..........اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سند کے اعتبار سے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی حدیث کے ہم پلہ نہیں ہے (اس کے برابر نہیں ہے) اس لئے اس کے معاملے میں اس کو ترجیح ہو گی۔

(۲)..........اور بعض نے کہا کہ نفی قمیص کی ہے اور حاشیے والے جبے کے پہننے کا ثبوت ہے اس لئے دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(۳)..........اور یہ بھی تطبیق ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو فرما رہے ہیں کہ میں نہیں پہنتا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میرا عام معمول اور عادت نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکثرت عمدہ اور اعلیٰ لباس نہیں پہنا۔

یہ جبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آ گیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے انتقال کے بعد حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے لے لیا۔

سوال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تو میراث نہیں چلتی تو آپ کا جبہ حضرت عائشہ نے کیسے لے لیا؟ اس میں دو احتمال ہیں:

ایک یہ کہ جبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پہنتے ہوں لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملکیت ہو مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہبہ کر دیا ہو یا یہ کہ خریدا ہی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے مال سے ہو اور اپنے مال سے خرید کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہننے کے لئے دے دیا ہو لیکن تملیک نہ کی ہو۔ اب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملکیت ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس رہا اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے انتقال کے بعد ان کی بہن اسماء بنت ابی بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کے باقی ورثاء کی اجازت سے لے لیا ہو گا اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وراثت نہ چلنے کے منافی یہ بات تب ہو جب کہ حضرت عائشہؓ نے بطور ملکیت کے لیا ہو ہو سکتا ہے کہ ایسا نہ ہو یہ ملکیت تو سب کی ہے اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ چھوڑ کر جاتے ہیں وہ سب کے لئے صدقہ ہوتا ہے۔ "ماتركناه فهو

صدقة'' تو سارے مسلمانوں کا حق ہے اگرچہ حق سب مسلمانوں کا ہے لیکن انتظامی طور پر کسی کی تحویل اور قبضے میں رہے گا اور وہ کسی کا بھی وہ سکتا ہے۔ تو حضرت عائشہؓ نے اپنے پاس رکھا اس لئے نہیں کہ یہ میرا ہو گیا بلکہ ہے تو سب مسلمانوں کا لیکن اس کی محافظ اور منتظم میں ہوں یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی بیمار ہوتا تو اس کو دے دیا جاتا تھا اور حضرت عائشہؓ کے انتقال کے بعد اس کی متولیہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ بن گئیں، تو یہ کہنا بطور ملکیت کے نہیں بلکہ بطور انتظام اور تولیت کے تھا۔ یہ جبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو پہنا کرتے تھے لیکن حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ فرماتی ہیں کہ ہم پہننے کی بجائے اور کام کے لئے استعمال کیا کرتے تھے وہ یہ کہ ہم اس کو رکھ چھوڑتے تھے اور کوئی بیمار ہوتا تھا تو اس کو دھو کر پانی دے دیتے تھے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پورا جبہ دھوتے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا ایک کنارہ پانی کے اندر گیلا کر دیتے ہوں اس پانی کو مریض استعمال کرتا تھا جس سے وہ شفایاب ہو جاتا تھا۔

اللہ تعالیٰ کے مقبولین کے ساتھ تعلق رکھنے والی اشیاء سے تبرک حاصل کرنا:-

اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اللہ تعالیٰ کے مقبولین کے ساتھ تعلق رکھنے والی چیزوں میں برکت ہوتی ہے اور یہ برکت حاصل کرنا جائز ہے اور اس میں شرک کے منافی کوئی بات نہیں ہے یہ تبرک بے شمار احادیث سے ثابت ہے ایک تو یہی حدیث ہے۔

اسی طرح حجۃ الوداع کے موقعے پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بال مبارک خود حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیئے کہ لوگوں میں تقسیم کر دو۔

اسی طریقے سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث آگے کتاب اللباس ہی میں آرہی ہے کہ ان کے پاس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ بال تھے جن کو ایک گھنٹی کی شکل میں ڈبیہ کے اندر بند کیا ہوا تھا اور مصرف یہ تھا کہ جب کوئی بیمار ہوتا تو وہ پانی لے کر ان کے پاس جاتا تو یہ ان بالوں کو پانی کے اندر ڈبو دیتی اور اس سے مریض شفایاب ہو جاتا تھا۔ اسی طریقے سے حضرت کبشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ترمذی شریف میں آتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ ان کے گھر تشریف لے گئے اور ایک چھوٹا مشکیزہ لٹکا ہوا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے منہ لگا کر پانی پیا تو انہوں نے مشکیزے کے اس حصے کو جہاں آپ کے لب مبارک لگے تھے وہاں سے برکت کے لئے کاٹ کر رکھ لیا۔

بخاری میں ایک حدیث آتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کہیں سے ایک کپڑا املاوہ بڑی چادر تھی جس کی آپ کو ضرورت بھی تھی اور آپ کو پسند بھی تھا بڑا اچھا کپڑا تھا آپ اس کو اوڑھ کر باہر تشریف لائے تو ایک

شخص نے عرض کیا: یا رسول اللہ یہ مجھے دے دیجئے حضور اقدس علیہ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے میں تجھے دے دوں گا چنانچہ جب مجلس برخاست ہوئی تو آپ گھر تشریف لے گئے اور پرانا لباس پہن کر یہ اتار کر اس شخص کو دے دیا، باقی صحابہؓ نے اسے ملامت کی کہ بندۂ خدا یہ آپ علیہ کو پسند بھی تھا اور آپ کو اس کی ضرورت بھی تھی اور تم نے مانگ کر اچھا نہیں کیا۔ انہوں نے کہا کہ میں نے پہننے کے لئے تھوڑا مانگا ہے بلکہ اس لئے مانگا ہے کہ یہ میرا کفن بنے۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس نبی کریم علیہ کا ایک بال تھا، حضرت انس نے یہ وصیت فرمائی تھی کہ میرے انتقال کے بعد یہ بال میری زبان کے نیچے رکھ کر مجھے دفن کیا جائے۔

اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کے لئے ایک حمرہ چادر لائی گئی اور شاید کچھ دیر وہ چادر آپ پر رکھی بھی گئی لیکن آپ کو اس میں کفن نہیں دیا گیا بلکہ آپ کو سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا، یہ چادر محمد بن ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے سنبھال کر رکھ لی۔ غالباً محمد بن ابی بکرؓ ہیں یا اسی خاندان کے کوئی اور شخص ہیں کہ یہ میرا کفن بنے گا۔ البتہ بعد میں یہ کہا کہ مجھے اس میں کفن نہ دیا جائے اس لئے کہ جس کپڑے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو کفن نہیں دیا گیا تو مجھے اس میں دینا مناسب نہیں ہے، لیکن بہر حال ایک دفعہ اس کو سنبھال کر رکھا اس وجہ سے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تلبس اور تعلق تھا۔

صلح حدیبیہ کے بارے میں روایات کے اندر آتا ہے کہ بعض مشرکین جب حالات کا جائزہ لینے کے لئے آئے انہوں نے واپس جا کر جو رپورٹ دی اس میں یہ بات بھی تھی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھی تو ان کے ایسے جاں نثار ہیں کہ وہ تھوکتے ہیں تو وہ تھوک کو زمین پر نہیں گرنے دیتے۔ آگے مشکوٰۃ میں حدیث آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ وضو فرما رہے تھے تو صحابہ پانی زمین پر نہیں گرنے دے رہے تھے بلکہ اس کو اپنے جسم پر مل رہے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم ایسا کیوں کر رہے ہو انہوں نے کہا کہ اللہ اور رسول کی محبت کی وجہ سے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم واقعتاً اللہ اور اس کے رسول سے محبت رکھتے ہو تو جب بات کرو تو سچی کیا کرو، جب وعدہ کرو تو اسے پورا کیا کرو اور اپنے پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کیا کرو۔ یہ بات تو آپ نے فرمائی لیکن جو وضوء کے پانی کو اپنے جسم پر لگا رہے تھے اس سے منع نہیں فرمایا۔

یہ چند مثالیں ہیں ورنہ اس طرح کی احادیث بے شمار ملتی ہیں جن سے اس طرح کے تبرکات کا جواز معلوم ہوتا ہے اور یہ بات میں شاید پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تبرک کا جواز ثابت ہو رہا ہے اسی طرح دوسرے صالحین سے بھی جواز تبرک ثابت ہو رہا ہے اس لئے کہ علت میں فی الجملہ اشتراک ہے وہ یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تعلق والی چیز بابرکت ہو گئی اس لئے کہ

آپ مقبول عند اللہ ہیں تو دوسرے صالحین بھی فی الجملہ مقبول عند اللہ ہیں اگرچہ قبولیت کے درجے میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ زمین و آسمان سے پتہ نہیں کتنا گنا زیادہ فرق ہوگا۔ لیکن بہر حال فی الجملہ قبولیت ضرور ہے اور یہ فرق بھی ہے کہ وہاں مقبول عند اللہ ہونا یقینی ہے یہاں یقینی نہیں ہے اس لئے وہاں برکت یقینی ہے اور یہاں برکت کا ظن غالب ہوگا لیکن علت بہر حال فی الجملہ پائی گئی ہے اس لئے جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تبرکات کا جواز ثابت ہوتا ہے اسی طرح دوسرے صالحین کے تبرکات کا بھی جواز ثابت ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ غیر نبی سے تعلق رکھنے والی چیزوں کو برکت والا سمجھنا اور بطور تبرک کے استعمال کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ بات ٹھیک نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ ذریعہ شرک بن سکتا ہے لیکن شرک یا ذرائع شرک میں نبی اور غیر نبی کا فرق نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو نہیں کہ غیر نبی کو تو خدا کے مقام پر نہیں پہنچایا جا سکتا لیکن نبی کو پہنچایا جا سکتا ہے۔

ظاہر ہے یہ بات نہیں ہے شرک کے معاملے میں نبی اور غیر نبی میں کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ جتنا مقبول عند اللہ ہوگا اور جس کی عقیدت زیادہ ہوگی اتنا ہی اس میں ذریعہ شرک ہونے کا امکان زیادہ ہوگا۔ تو جب اس میں تبرک جائز ہے تو دوسروں میں بطریق اولیٰ جائز ہوگا

تبرکات میں افراط اور تفریط:-

اب تک یہ عرض کیا کہ تبرک کا ثبوت ہے، بے ثبوت چیز نہیں ہے البتہ یہ بات بھی ہے کہ اس میں غلطی سے افراط و تفریط ہو جاتا ہے کہ بعض لوگ تبرکات کا ویسے ہی انکار کر دیتے ہیں یہ بھی ٹھیک نہیں ہے اور بعض لوگ سب کچھ سمجھتے ہی تبرکات کو ہیں اور ان کے ہوتے ہوئے نہ عقائد کی اصلاح کی فکر ہوتی ہے اور نہ ہی اعمال و اخلاق کی اصلاح کی تو یہ بھی ٹھیک نہیں ہے اصل چیز اعمال اور اخلاق کی اصلاح ہے اور خاص طور پر عقائد کی اصلاح ہے اس کے ساتھ ساتھ اگر برکت بھی مل جائے تو اچھی بات ہے لیکن سب سے اہم چیز عقائد و اعمال اخلاق ہیں ان کی قربانی نہیں دی جا سکتی۔ یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں بیان فرمائی کہ آپ کے وضو کے پانی کو اپنے جسم پر لگا رہے ہیں تو آپ نے اس سے منع نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ تبرک کی اصل ہے لیکن ساتھ ہی آپ نے یہ بھی فرما دیا کہ اپنے اعمال اور اخلاق بھی ٹھیک کرو کہ میرے ساتھ محبت کا تقاضا یہ نہیں کہ صرف میرے ساتھ نسبت رکھنے والی چیزوں کو چوم چاٹ لو بلکہ میرے ساتھ محبت کا اصل تقاضا یہ ہے کہ جو کام میں نے کئے ہیں وہ کرو، بات کرو تو سچی کرو اور وعدہ کرو تو پورا کرو اور پڑوسیوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو۔

اس لئے کہ اس چیز میں برکت اس لئے آئی کہ اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت کی وجہ سے یہ چیز متبرک ہو گئی حالانکہ وہ بے جان ہے۔ تو اگر کوئی اشرف المخلوقات کا فرد اپنی نسبت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم کرلے گا تو کیا وہ بابرکت نہیں ہو جائے گا، وہ بطریق اولیٰ بابرکت ہو جائے گا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت اس طرح حاصل ہو گی کہ آپ کے طریقے پر چلا جائے اس لئے تبرکات کی بالکل نفی کرنا یہ بھی ٹھیک نہیں ہے اور سب کچھ انہیں کو سمجھنا یہ بھی ٹھیک نہیں ہے۔

حضور ﷺ کا رئیس المنافقین کے کفن کے لئے قمیص دینا:۔

یہ سبق حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک عمل سے ملتا ہے کہ عبداللہ بن ابی رئیس المنافقین کا جب انتقال ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کفن کے لئے اپنی قمیص مبارک دی اور اس کے منہ میں اپنا لعاب بھی ڈالا۔

اب یہاں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ آپ نے ایسا کیوں کیا؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ اصل میں عبداللہ بن ابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا عباس کو ایک دفعہ قمیص پہنائی تھی تو آپ نہیں چاہتے تھے کہ ایک منافق کا احسان ہمارے سر رہے اس کا بدلہ چکانے کے لئے آپ نے کفن کے لئے اس کو قمیص دے دی قمیص دینے کی یہ وجہ ہے۔

بعض علماء نے لعاب مبارک ڈالنے کی حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ اس میں درحقیقت یہی سبق سکھانا مقصود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی قمیص برکت کا باعث ہے اور آپ کے جسم پر لگا ہوا کپڑا کفن کے لئے باقاعدہ بعض صحابہؓ نے لیا ہے۔ لیکن یہ تب ہے جب کہ ایمان موجود ہو اگر ایمان موجود نہیں تو دنیا کا بڑے سے بڑا تبرک مل جائے (آپ کے لعاب دھن سے بڑا تبرک کیا ہوگا) تو وہ تبرک کسی کام کا نہیں ہے، تبرک فائدہ تو پہنچاتے ہیں لیکن شرط کے ساتھ غیر مشروط طور پر یہ مفید نہیں ہیں۔

(۱۹)----- وعن أنس، قال: رخَّصَ رسول الله صلى الله عليه وسلم للزُبَير وعبد الرحمٰن بن عوف في لبس الحرير لحكة بهما ۔ (متفق عليه) وفي رواية لمسلم قال: إنّما شكوا القمل، فرَخَّص لهما في قُمُص الحرير ۔

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہما کو ریشم پہننے کی اجازت دی ایک خارش کی وجہ

سے جوان کے جسم پر تھی اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں حضرات نے جوؤں کی شکایت کی تو آنحضرت ﷺ نے انہیں ریشم کی قمیص پہننے کی اجازت دی۔

(۲۰)----وعن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليَّ ثوبَين مُعَصفَرين فقال: إنَّ هذه من ثيابِ الكفارِ، فلا تَلبَسهما۔

وفي رواية: قلتُ: أغسِلهُما؟ قال: بل احرِقهما۔ (رواه مسلم)

وسنذكر حديث عائشة: خرج النبي صلى الله عليه وسلم ذاتَ غداة في باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم۔

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ پر عصفر میں رنگے ہوئے دو کپڑے دیکھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ کافروں کے کپڑوں میں سے ہیں لہٰذا تم انہیں نہ پہنو اور ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا کہ میں ان دونوں کو دھو ڈالوں (تاکہ رنگ اتر جائے) تو آپ نے فرمایا: نہیں بلکہ انہیں جلادو۔

معصفر کا معنی:-

معصفر کا معنی عصفر میں رنگا ہوا کپڑا، یہ عصفر ایک خاص قسم کی بوٹی ہوتی تھی جسے کسم بھی کہہ دیا جاتا ہے اور اس کے بیج قرطم کہلاتے تھے شاید یہ آپ نے کئی جگہ شعروں میں پڑھا ہو اور اس بوٹی سے کپڑے رنگے جاتے تھے اور پیلا رنگ کپڑوں کو چڑھتا تھا جس بوٹی میں کپڑا رنگا جائے اس کو عصفر کہتے ہیں۔

معصفر کا حکم:-

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں معصفر پہننے سے منع فرمایا ہے۔

عورتوں کے لئے معصفر کا حکم ...... فقہاء کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ عورتوں کے لئے جائز ہے۔

مردوں کے لئے معصفر کا حکم ...... مردوں کے لئے معصفر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حضرات شافعیہ و مالکیہ کا مذہب ...... امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ وغیرہ کے نزدیک مردوں کے لئے بھی جائز ہے صرف کراہت تنزیہی ہے اور امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق یہ کراہت تنزیہی بھی محافل وغیرہ میں ہے یعنی آدمی گھر سے باہر پہن کر آئے اگر گھر کے اندر عصفر میں رنگا ہوا کپڑا

پہن لے تو کوئی کراہت نہیں ہے۔

حضرات حنفیہ کا مذہب...... حنفیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ مردوں کے لئے اس کی کراہت تحریمی ہے لہٰذا مرد کے لئے عصفر میں رنگا ہوا کپڑا پہننا مکروہ تحریمی ہے۔

حضرات حنفیہ کی دلیل...... حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ متعدد حدیثوں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے نہی فرمائی ہے اور نہی کا اصل متقضاء کراہت تحریمیہ ہے۔

البتہ احسن الفتاویٰ میں نظر سے گزرا ہے کہ یہ کراہت تحریمیہ اس وقت ہے جب کہ خاص عصفر کی بوٹی سے کپڑے کو رنگا جائے اگر کسی اور چیز سے کپڑے کو رنگا جائے لیکن وہ رنگ معصفر جیسا ہو جائے تو اس میں مرد کے لئے کوئی کراہت نہیں ہے۔[1]

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر معصفر کپڑے دیکھے تو آپ نے فرمایا کہ یہ کافروں جیسا لباس ہے ایسا لباس نہ پہنا کرو تو انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ! کیا میں انہیں دھو ڈالوں، دھونے سے ایک تو بوٹی کی خاص مہک ختم ہو جائے گی ہو سکتا ہے کہ کراہت اس مہک کی وجہ سے ہو اس لئے دھونے سے وہ کراہت ختم ہو جائے اور دوسرا یہ کہ دھونے سے اس زمانے کے رنگ عموماً اتر جاتے تھے یا ماند پڑ جاتے تھے، دھو ڈالوں گا تو اس طرح رنگ باقی نہیں رہے گا تو کیا میں انہیں دھو ڈالوں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ انہیں جلادو۔

اب جلانے کا مطلب کیا ہے؟

ایک مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہو سچ مچ جلانا مقصود ہو باقی رہا یہ اشکال کہ یہ تو اضاعت مال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں ہے اضاعت تب ہوتی ہے جب کہ کسی چیز کو جلایا جائے اور اس میں کوئی فائدہ نہ ہو، اگر کسی چیز کو جلانے ہی میں فائدہ ہو تو وہ اضاعت نہیں ہے جیسے ایندھن کو لکڑیوں کو جلایا جاتا ہے لیکن اسے اضاعت مال قرار نہیں دیتے اور یہاں فائدہ تغلیظ تھا اور حضرت عبداللہ بن عمرو کی تربیت و تادیب مقصود تھی ادب سکھانا مقصود تھا کہ اچھے طریقے سے یہ بات ذہن میں بیٹھ جائے۔ ایک دفعہ سزا ہو گی تو دوبارہ اس طرح کی حرکت نہیں کریں گے اور اس طرح کی تادیب چلا کرتی تھی مثلاً ایک دفعہ ایک عورت ایک اونٹنی پر سوار تھی اس نے اپنی اونٹنی کو ملعونہ کہہ دیا، لعنت کر دی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو اونٹنی سے اتارو پیدل چلے، یہ بھی بظاہر ایک قسم کی ناشکری اور اضاعت مال ہے کہ سواری موجود ہے پھر بھی آدمی پیدل چل رہا ہے لیکن یہاں اشکال اس لئے نہیں کہ یہاں اس کی تربیت مقصود تھی،

(۱) احسن الفتاویٰ کتاب الحظر والاباحہ ج ۸/ ص ۶۲

تادیب مقصود تھی۔ یہاں پر بھی چونکہ جلانے کا حکم تادیب کے لئے ہے اس لئے اس میں اضاعت مال نہیں ہے لیکن یہ ساری تقریر اس وقت ہوگی جب کہ جلانے کے حکم کو اپنے ظاہر پر رکھیں ظاہر پر رکھنے میں یہاں ایک اشکال اور ہے اور وہ قوی اشکال ہے۔

وہ یہ ہے کہ اگلی فصل میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ ہی کی ایک حدیث آرہی ہے، یہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں اسی طریقے کا کپڑا پہن کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گیا تو میں نے محسوس کیا کہ آپ کو یہ اچھا نہیں لگا تو میں گھر واپس آیا تو وہاں آکر میں نے اسے جلادیا اور ایک روایت میں ہے کہ جب گھر میں آیا تو وہاں ایک تنور جل رہا تھا تو میں نے ان کپڑوں کو تنور میں پھینک دیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے اپنے اس کپڑے کا کیا کیا؟ تو میں نے کہا کہ میں نے تو اسے جلادیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے یہ کپڑا جلانا نہیں تھا بلکہ اپنے گھر والوں کو پہنادیتے اس لئے کہ عورتوں کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جلانے کا امر اپنے ظاہر پر نہیں ہے، سچ مچ جلانے کا حکم دینا مقصود نہیں تھا اور یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ واقعہ متعدد بار ہوا ہوگا۔ ایک دفعہ حضرت عبداللہ ابن عمرو اس طرح کا کپڑا پہن گئے تو آپ نے جلانے کا حکم دیا اور سچ مچ جلادیا اور دوسری مرتبہ پھر اسی طرح کا واقعہ پیش آیا تو اس پر آپ نے فرمایا کہ جلانا نہیں تھا اس طریقے سے تعدد واقعہ پر محمول نہیں کرسکتے کیوں کہ تعدد واقعہ پر محمول کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس لباس پر اظہار ناراضگی فرماچکے تھے پھر بھی دوسری مرتبہ انہوں نے پہنا اور پہن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گئے یہ بات انتہائی بعید ہے اس لئے دونوں حدیثوں کو الگ الگ واقعہ پر محمول نہیں کرسکتے۔ یہاں عبداللہ بن عمروؓ کے جلانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جلانے کی ضرورت نہیں تھی یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ اگرچہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ نے اس کا ظاہری معنی ہی سمجھا یا ادب کی وجہ سے جذبۂ تعمیل حکم کی بنا پر اس کے ظاہر پر عمل کرلیا۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود سچ مچ جلانا نہیں تھا لہٰذا یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے بلکہ جلانے کا اور معنی ہے مثلاً بعض نے جلانے کا ایک معنی یہ بیان کیا ہے کہ جلدی سے اس کو اپنے سے الگ کرو مثلاً بیچ دو یا اپنے گھر والوں میں سے کسی کو ہبہ کردو تاکہ تم سے الگ ہوجائے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ میں دھو ڈالوں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دھونے سے منع فرمایا تو دھونے سے منع کرنے کی وجہ بظاہر یہ ہوسکتی ہے کہ دھونے میں اضاعت ہے کیونکہ بہرحال محنت سے رنگا گیا ہے اور دھونے سے رنگ خراب ہوجاتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ انہیں دھو کر ضائع کیوں کرنا ہے بلکہ اپنے سے الگ کردو تمہاری عورتوں میں سے کوئی پہن لے گی۔

الفصل الثانی

(۲۱)----عن أم سلمة، قالت: كان أحب الثيابِ إلى رسول الله عليه وسلم القميص۔ (رواه الترمذی وأبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ کپڑوں میں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ پسند قمیص تھی۔

(۲۲)----وعن أسماء بنت يزيد، قالت: كان كم قميص رسول الله صلی الله عليه وسلم إلى الرُصغِ۔ (رواه الترمذی وقال: هذا حديث حسنٌ غريبٌ)

ترجمہ ...... حضرت اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قمیص کی آستین پہنچوں تک تھی۔

یہاں مشکوٰۃ کے اکثر نسخوں میں ''اِلی الرصغ'' لفظ ہے اور دوسری بہت ساری روایات میں (سین) کے ساتھ (رسُغ) ہے اور زیادہ معروف سین ہی کے ساتھ ہے اس کا معنی کلائی ہے اور ہاتھ کے درمیان جوڑ جس کو گٹہ اور پہنچہ کہہ دیتے ہیں۔

حضور علیہ السلام کی قمیص کی آستین پہنچوں تک ہوتی تھی لیکن دوسری بعض روایات اس کے خلاف بھی ہیں مثلاً بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ علیہ السلام کی آستین انگلیوں تک ہوتی تھی اور بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ علیہ السلام کی آستین انگلیوں کے کناروں تک ہوتی تھی (اِلیٰ رؤس الاصابع) کے الفاظ آتے ہیں۔

تو یہ روایتیں بظاہر مختلف ہیں بعض نے یہ حل نکالا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں جب پہنتے ہوں گے اس وقت انگلیوں کے قریب ہوتی ہوں گی لیکن پہننے کے بعد جب آدمی بار بار وضو وغیرہ کرنے کے لئے اوپر چڑھاتا ہے یا بازو کو آگے پیچھے کرتا ہے تو اس سے بل پڑنے کی وجہ سے کپڑا اسکڑ جاتا ہے، پیچھے کی طرف ہٹ جاتا ہے۔ تو ابتداء میں انگلیوں تک ہوتی ہوں گی لیکن بعد میں سکڑتے سکڑتے (رسغ) کے قریب تک پہنچ جاتی ہوں گی۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کی متعدد قمیص ہوں بعض یہاں تک ہوں اور بعض یہاں تک اس لئے ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

آستین کہاں تک ہونی چاہئے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آستین کہاں تک ہونی چاہئے تو بعض نے یہ کہا ہے کہ (رسغ) تک یعنی پہنچے تک

ہونی چاہئے اس سے آگے نہیں ہونی چاہئے اور بعض نے کہا نہیں۔ مستحب یہ ہے کہ ہاتھ بھی آستین کے اندر چھپا ہوا ہو البتہ اگر آستین اس سے بھی بڑھی ہوئی ہو تو وہ اسبال کے اندر داخل ہے اور وہ ٹھیک نہیں ہے۔ لیکن صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ آستین کم از کم اتنی ہونی چاہئے کہ اس میں کلائی چھپ جائے اور اس سے زائد عرف پر ہے کہ جس طرح کا عرف ہو اس کے مطابق پہن لی جائے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے در حقیقت کسی کا اہتمام نہیں کیا لیکن بہر حال اگر قمیص کلائی سے پیچھے ہو اور کلائی ننگی بھی ہو، بازو ننگا ہو بھی ہو تو یہ مرد کے لئے ناجائز اور حرام نہیں ہے۔

البتہ جب مجالس وغیرہ میں آئے جہاں بے تکلفی کی جگہ نہ ہو وہاں پر بہتر یہ ہے کہ کلائی بھی چھپی ہوئی ہو۔

(۲۳)----وعن أبی هريرة، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لبِسَ قميصاً بدأ بميامنه۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی قمیص پہنتے تو اس کی دائیں جانب سے ابتداء فرماتے یعنی پہلے دائیں طرف پہنتے پھر بائیں طرف پہنتے۔

نیز ہر اچھے کام میں حضور ﷺ کا یہی معمول تھا کہ آپ دائیں جانب سے ابتداء فرمایا کرتے تھے۔

(۲٤)----وعن أبی سعيد الخدری رضی الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إزرَةُ المؤمن إلى أنصافِ ساقيه، لاُجناحَ عليه فيما بينه وبين الكعبين، ماأسفل من ذلك ففی النار قال ذلك ثلاث مرّات ولا ينظرُ اللهُ يوم القيامةِ إلى من جرَّ إزارَهُ بَطراً۔ (رواه أبو داؤد وابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ مؤمن کا لنگی باندھنا اس کی پنڈلی کے نصف تک ہونا چاہئے اور پنڈلی کے نصف سے لے کر گھٹنوں تک کے درمیان میں کوئی حرج نہیں ہے اور جو اس سے نیچے ہو وہ دوزخ میں ہے۔ یہ بات آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ فرمائی اور اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس آدمی کی طرف نظر بھی نہیں فرمائیں گے جو لنگی میں سے کسی چیز کو تکبر کی وجہ سے لمبا کرے۔

یہاں إزرَة المؤمن لفظ ہے إزرَة فعلة کے وزن پر مصدر ہے فِعلة کے وزن پر مصدر بیان ہیئت کے لئے ہوتا ہے تو معنی ہوا لنگی باندھنے کا طریقہ، وہ طریقہ یہ ہے کہ پنڈلیوں کے نصف تک ہو۔

فرمایا: إلى أنصاف ساقيه، ساقین یہ تو تثنیہ ہے اور انصاف یہ نصف کی جمع ہے۔

آدمی کی دو پنڈلیاں ہوتی ہیں جب پنڈلیاں دو ہیں تو ان کے نصف بھی دو ہی ہوں گے تو جمع کیسے آ گیا اصل بات یہ ہے کہ جب تثنیہ کی تثنیہ کی طرف اضافت ہو رہی ہو تو اس کو کلام عرب میں ثقیل سمجھا جاتا ہے اس لئے پہلے تثنیہ کو یا تو مفرد لے آتے ہیں یا جمع لے آتے ہیں، جیسے قرآن کریم میں آتا ہے: إِنْ تَتُوْبَآ اِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا ۔اصل میں قلبا کما ہونا چاہئے تھا قلب بھی تثنیہ ہوتا اور کما ضمیر بھی تثنیہ لیکن اس کو اہل عرب بعض اوقات ثقیل سمجھتے ہیں اس لئے قلب کو تثنیہ کے بجائے جمع لائے (قلوبکما) کہہ دیا اسی طرح (إلی نصفی ساقیہ) کہنے کے بجائے (إلیٰ نصاف ساقیہ) کہہ دیا۔

مطلب حدیث کا یہ ہے کہ لنگی باندھنے میں مؤمن کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ پنڈلی کے نصف تک ہو اولیٰ اور افضل یہ ہے لیکن اگر پنڈلی کے نصف تک نہیں بلکہ اس سے نیچے ہے لیکن ٹخنوں سے اوپر ہے تو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں یہ بھی جائز ہے البتہ اگر لنگی ٹخنوں سے نیچے ہو جائے تو یہ اسبال میں داخل ہے اور یہ ناجائز ہے۔

لنگی کا نصف ساق تک ہونا مستحب ہے:-

اس حدیث سے سمجھ میں آیا کہ نصف ساق تک ہونا یعنی آدھی پنڈلی تک ہونا مستحب ہے۔

یہ استحباب صرف لنگی کے ساتھ خاص ہے کہ لنگی باندھنی ہو وہ تو یہاں تک باندھی جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز ہو تو اس میں آدھی پنڈلی تک ہونا مستحب نہیں ہے یا یہ کہ شلوار وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ بات صراحتاً کہیں نظر سے نہیں گزری البتہ آدھی پنڈلی تک کے بارے میں ساری کی ساری احادیث لنگی کے بارے میں ہے۔ اگرچہ اس زمانے میں شلوار پہنی جاتی تھی لیکن کم پہنی جاتی تھی جبہ یا قمیص کا پہننا نسبتاً عام تھا اس لئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نصف ساق تک مستحب ہونا لنگی کے ساتھ خاص ہے یا ہر لباس میں ہے؟ اس سلسلے میں کوئی صریح بات نظر سے نہیں گزری البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی قمیص کے بارے میں بکثرت روایات میں آتا ہے کہ وہ کعبین تک تھی یعنی ٹخنوں تک تھی۔ ٹخنوں تک ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں ٹخنے چھپتے نہیں تھے بلکہ ٹخنوں سے اوپر تھی اس کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے ایسا کیا ہو کیوں کہ ٹخنوں تک اجازت ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملی ہی اس طرح ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نصف ساق تک استحباب لنگی کے ساتھ خاص ہو اور باقی لباسوں کے اندر یہ استحباب نہ ہو۔ بہر حال سارے ہی احتمال ہیں لیکن اتنی بات واضح ہے کہ لنگی کے بارے

میں تو تصریح ہے کہ نصف ساق تک مستحب ہے اور باقی لباسوں کے بارے میں اس طرح کی تصریح نہیں ہے لیکن ٹخنوں سے اوپر ہونا پھر بھی ضروری ہے۔

(۲۵) ----- وعن سالم، عن أبيه، عن النبی صلی اللّٰه عليه وسلم قال: الإسبال فی الإزار والقميص والعِمامةِ، من جرَّ منها شيئاً خُيَلاءَ لم ينظر اللّٰه إليه يوم القيامة۔ (رواه أبو داؤد والنسائی وابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت سالم اپنے والد یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسبال لنگی میں بھی ہوتا ہے اور قمیص اور عمامے میں بھی جو آدمی ان میں سے کسی چیز کو تکبر کی وجہ سے لمبا کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر بھی نہیں فرمائیں گے۔

یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے کہ اسبال صرف لنگی میں نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک میں ہوتا ہے، لنگی وغیرہ میں اسبال یہ ہے کہ وہ ٹخنوں سے نیچے ہو اور باقی لباسوں مثلاً عمامہ وغیر میں اسبال یہ ہے کہ وہ معتاد سے زیادہ ہو عرف میں جتنا ہوتا ہے اس سے زائد ہو۔

(۲۶) ----- وعن أبی كبشةَ، قال: كان كِمامُ أصحابُ رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم بُطحاً۔ (رواه الترمذی وقال: هذا حديثٌ منكر)

ترجمہ ...... حضرت ابو کبشہؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی ٹوپیاں نیچی ہوتی تھیں۔

ٹوپی پہننا:۔

کمام میں دو احتمال ہیں ایک احتمال اور اسی کو اکثر شارحین نے اختیار کیا ہے کہ یہ کُمَّۃٌ کی جمع ہے اس کا معنی ٹوپی ہے اس صورت میں بُطحاَ بَطحاءٌ کی جمع ہوگی اس کا معنی سر کے ساتھ چپٹی ہوئی، سر پر پھیلی ہوئی یعنی اوپر اٹھی ہوئی نہیں ہوتی تھی۔ صحابہ کرامؓ کی ٹوپیاں عموماً زیادہ اونچی نہیں ہوا کرتی تھیں۔ یہ عمومی بات کر رہے ہیں اکاد کا اس کے خلاف روایت مل سکتی ہے کہ کسی صحابی کی ٹوپی اونچی بھی ہو۔ علامہ طیبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ زیادہ اونچی ٹوپی پہننا فساق کا شعار ہے اس لئے اس سے بچنا چاہئے لیکن ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات نقل کر کے فرمایا کہ ہمارے زمانے میں یہ مشائخ کی عادت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تشبہ کا معاملہ عرف اور حالات کے بدلنے سے مختلف ہو سکتا ہے ایک زمانے میں ایک لباس برے لوگوں کا شعار ہو اور دوسرے زمانے میں وہی لباس نیک لوگوں کا شعار ہو جائے اور ہو سکتا ہے کہ کسی زمانے میں کسی کا

بھی شعار نہ ہو ہر طرح کے لوگ اس کو پہنتے ہوں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ کِمام کُمّ کی جمع ہے اگرچہ کُم کی جمع عموماً اکمام آتی ہے لیکن کِمام بھی اس کی جمع ہو سکتی ہے اس کا معنی آستین ہو گا اس صورت میں بطحا کا معنی کشادہ ہو گا کہ صحابہ کی آستین عموماً کشادہ ہوتی تھیں، بالکل تنگ اور جسم کے ساتھ چپکی ہوئی نہیں ہوتی تھی کشادہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ اعتدال کے ساتھ کشادہ ہوتی تھیں کیونکہ بہت زیادہ کھلی آستین بھی اس زمانے میں اسبال کے اندر داخل تھی۔

(۲۷)-----وعن أم سلمةَ، قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم حينَ ذكرَ الإزارَ: فالمرأةُ يا رسولَ الله؟ قال: تُرخي شبراً فقالت: إذاً تنكشِفُ عنها قال: فذراعاً لا تزيدُ عليهِ۔ (رواه مالك وأبو داؤد والنسائي وابن ماجه)

وفي رواية الترمذي والنسائي، عن ابنِ عمَرَ فقالت: إذاً تنكشف أقدامُهنَّ قال: فيُرخين ذراعاً لا يزدنَ عليه۔

ترجمہ ...... جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لنگی کا ذکر فرمایا کہ یہ نیچے نہیں ہونی چاہئے تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ عورت۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ عورت ایک بالشت نیچے کر سکتی ہے یعنی آدھی پنڈلی سے ایک بالشت نیچے کر سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ پھر اس کا جسم ظاہر ہو گا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ایک ذراع وہ نیچے کر سکتی ہے لیکن ایک ذراع سے زیادہ نہ کرے۔

اس لئے کہ عورت کو ضرورت ہے کہ ٹخنوں تک اس کا جسم چھپا ہوا ہو، عام طور پر لنگی وغیرہ اگر ایک بالشت تک پنڈلی سے بڑھی ہوئی ہو اس سے اس کے ٹخنے وغیرہ چھپ جائیں گے اور ٹانگ کا کوئی حصہ نظر نہیں آئے گا اس سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی ہاں البتہ اگر کوئی عورت زیادہ لمبی تڑنگی ہو تو ایک ذراع سے زیادہ نیچے کرنے کی اسے ضرورت نہیں ہو گی۔ اصل مقصود یہ ہے کہ اس کی ٹانگ کا کوئی حصہ ظاہر نہ ہو جتنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جائے وہ ٹھیک ہے اور مقصد سے زائد محض تکبر کی وجہ سے فخریہ طور پر زمین پر گھسیٹنا ٹھیک نہیں ہے۔

(۲۸)----- وعن معاويةَ بن قرَّةَ، عن أبيه، أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم في رَهطٍ من مزَينةَ فبايَعوهُ وإنَّه لمطلَقُ الازرارِ، فأدخلتُ يَدى في جَيبِ قميصِه، فمسِستُ الخاتمَ۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... معاویہ بن قرۃ رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے والد حضرت قرۃ بن ایاس رضی اللہ عنہ

سے روایت کرتے ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مزینہ کی ایک جماعت کے ساتھ حاضر ہوا تو انہوں نے حضور اقدس ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بٹن کھلے ہوئے تھے تو میں نے اپنے ہاتھ کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قمیص کے گریبان میں داخل کیا اور مہر نبوت کو چھوا۔

حضرت قرۃ بن ایاس رضی اللہ عنہ کہہ رہے ہیں کہ میں مزینہ کے ایک وفد میں شامل ہو کر حضور اقدس ﷺ کے پاس گیا لیکن یہ نہیں کہہ رہے کہ میں نے آپ سے بیعت کی بلکہ یہ کہہ رہے ہیں "فبایعوا" انہوں نے یعنی مزینہ کے لوگوں نے آپ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی تو اس کی وجہ یہ ہو گی کہ حضرت قرۃ بن ایاس اس وقت چھوٹے ہوں، بچے ہوں گے اور بچے کو عموماً بیعت نہیں کیا کرتے اس لئے انہوں نے بیعت نہیں کی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیعت کی بجائے بچوں کے سر پر ہاتھ پھیر دیا کرتے تھے۔

قمیص کو بٹن لگانا:۔

یہ فرمایا کہ اس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بٹن کھلے ہوئے تھے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قمیص کے بٹن تھے لہٰذا بٹن لگانا بھی درست ہے۔

بٹن کھلے رکھنا:۔

بٹن اس وقت کھلے ہوئے تھے اس سے بعض حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ قمیص وغیرہ کے بٹن کھلے ہوئے ہونا مستحب ہے لیکن یہ بات اس سے ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ آپ ﷺ سے اس کا اہتمام یا التزام ثابت ہی نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ اتفاقاً آپ ﷺ کے بٹن کھلے ہوئے ہوں، گرمی کی وجہ سے آپ ﷺ نے گریبان کے بٹن کھولے ہوئے ہوں یا کوئی بھی وجہ ہو سکتی ہے۔ یہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا لباس وغیرہ کے بارے میں محض اتفاقاً کوئی کام کرنا اس کا مستحب ہونا ضروری نہیں ہے۔

گریبان کس طرف ہونا چاہئے؟

اس میں یہ آیا کہ چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بٹن کھلے ہوئے تھے اس لئے میں نے اپنا ہاتھ گریبان میں داخل کیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر نبوت کو چھوا اور آپ کی مہر نبوت کمر پر تھی اس سے بعض حضرات نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا گریبان پیچھے کی جانب تھا

اور بٹن بھی پیچھے کی جانب تھے، اس سے بعض نے یہ بات ثابت کیا ہے کہ پیچھے کی طرف ہونا بہتر ہے لیکن یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی ضروری نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گریبان پیچھے کی جانب ہو بلکہ اگر گریبان آگے کی جانب بھی ہو لیکن بٹن کھلے ہوئے ہوں تو کمر کی جانب بھی آسانی سے ہاتھ داخل کیا جا سکتا ہے اور اگر بٹن بند ہوں تو پھر ہاتھ کمر کی جانب سے بھی داخل نہیں کیا جا سکتا اس لئے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قمیص کا گریبان یا بٹن پیچھے تھے بلکہ آگے بھی ہو سکتے ہیں اور اگر بالفرض پیچھے بھی ہوں تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ گریبان کا پیچھے ہونا یا بٹنوں کا پیچھے ہونا بہتر ہے۔ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قمیص جبہ یا لباس وغیرہ میں کسی خاص ہیئت کا اہتمام نہیں فرمایا یہ کہنا کہ آپ کی قمیص ایسی ہوتی تھی لہٰذا یہ مستحب ہے۔ یہ درست نہیں ہے بلکہ آپ کو (کیف ما اتفق) جیسی چیز ملی ویسی آپ نے پہن لی کسی خاص ہیئت کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قصد نہیں فرمایا لہٰذا کسی بھی ہیئت کو مسنون قرار دینا درست نہیں ہے لہٰذا اگر بٹن پیچھے بھی ہوں تو بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ مسنون لباس ہے ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی قمیص ایسی ہو جس میں پیچھے ہوں، کوئی قمیص ایسی ہو جس میں آگے ہوں البتہ فی نفسہ دونوں طرح جائز ہے کہ بٹن آگے ہو سکتے ہیں اور پیچھے بھی ہو سکتے ہیں۔

(۲۹) ----- وعن سمرةَ، انَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم، قال: البَسوا الثِیَابَ البیضَ، فإنَّها أطهرُ وأطیبُ وکفنوا فیها موتاکم۔ (رواہ أحمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ)

ترجمہ ...... حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفید کپڑے پہنا کرو اس لئے کہ یہ زیادہ پاکیزہ اور زیادہ اچھے ہوتے ہیں اور انہیں کے اندر اپنے مردوں کو کفن دیا کرو۔

سفید لباس:-

سفید لباس کے بارے میں دو باتیں بیان فرمائی:

ایک یہ کہ اطہر ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہ اطیب ہوتے ہیں۔

سفید لباس کا اطہر ہونا...... اطہر ہونے کا معنی یہ ہے کہ زیادہ صاف ستھرے اور پاکیزہ ہوتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ رنگ دار کپڑا ہو اور جتنا رنگ گہرا ہو اتنا ہی اس پر میل کچیل کا پتہ نہیں چلتا اور اس کی وجہ سے جلدی دھونے کی ضرورت بھی محسوس نہیں جاتی دیر سے دھویا جاتا ہے۔ جب کہ سفید کپڑے پہ

معمولی سی میل لگ جائے، معمولی سا دھبہ لگ جائے تو وہ بہت نمایاں ہوتا ہے اس لئے اس کو جلدی دھونے کا اہتمام کیا جاتا ہے، تو سفید کپڑا بکثرت دھلتا ہے اس لئے یہ عموماً زیادہ صاف ہوتا ہے جب کہ رنگ دار کپڑا خاص طور پر گہرے رنگ کا کپڑا دیر سے دھلتا ہے اس لئے وہ دیکھنے میں اگرچہ میلا نظر نہ آئے لیکن حقیقت میں اس میں میل کچیل زیادہ ہوتی ہے۔

بعض حضرات نے یہ وجہ بیان کی ہے (اس زمانے میں شاید اتنی زیادہ نہ ہو کیونکہ آج کل رنگ پکے ہوتے ہیں) کہ سفید کپڑا زیادہ زور کے ساتھ دھویا جاتا ہے اس لئے کہ اس میں یہ ڈر نہیں ہوتا کہ رنگ اتر جائے گا، صابن یا سرف یا کوئی بھی اور چیز لگانی ہو وہ بھی خوب لگائی جاتی ہے اور تیز لگائی جاتی ہے جب کہ رنگ دار کپڑے میں یہ ڈر ہوتا ہے کہ کہیں اس کا رنگ نہ اتر جائے اس لئے بعض اوقات دھونے میں زیادہ زور نہیں لگایا جاتا یا میل اتارنے کے لئے تیز قسم کا مواد استعمال نہیں کیا جاتا کہ کہیں میل کے ساتھ ساتھ رنگ بھی نہ اتر جائے اور سفید کپڑے میں اس طرح کا کوئی ڈر نہیں ہوتا وہ بے دھڑک ہو کر دھویا جاتا ہے اس لئے زیادہ صاف ہوتا ہے۔

سفید کپڑے کا اطیب ہونا...... سفید کپڑے کا دوسرا وصف اطیب ہونا ہے، اطیب کا معنی یہ ہے کہ دیکھنے میں اچھا لگتا ہے، نظروں کو بھلا لگتا ہے اس لئے کہ سفید رنگ اجلا اجلا محسوس ہوتا ہے۔

سفید لباس اور حبرہ...... حضور اقدس ﷺ کو سفید کپڑا پسند تھا لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ آپ ﷺ کو حبرہ پسند تھا اس لئے کہ سفید کی پسندیدگی اپنی جگہ اور رنگ دار کپڑوں میں سے آپ ﷺ کو حبرہ پسند تھا اس کی پسندیدگی اپنی جگہ بیک وقت کئی قسم کے لباس بھی آدمی کو پسند ہو سکتے ہیں۔

(۳۰)----- وعن ابنِ عمرَ، قال: كانَ رسول الله صلى الله عليه وسلم إِذا اعتم سدَلَ عمامته بين كتفيه۔ (رواه الترمذي: هذا حديث حسنٌ غريبٌ)

ترجمہ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب عمامہ باندھتے تو عمامہ کے کنارے کو اپنے دو کندھوں کے درمیان چھوڑتے۔

عمامے کے بارے میں بحث آگے الفصل الثالث میں انشاء اللہ جا کر کریں گے۔

(۳۱)-----وعن عبد الرحمٰن بن عوف، قال: عممني رسول الله صلى الله عليه وسلم فسدَلها بين يديَّ ومِن خلفي۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ...... حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ پر عمامہ باندھا اور اس کا کنارہ میرے آگے بھی چھوڑا اور میرے پیچھے بھی۔

دستار بندی:-

یعنی ایک کناری آگے کی طرف چھوڑی اور ایک پیچھے کی طرف چھوڑی، اس حدیث سے دستار بندی کی بھی اصل نکلتی ہے اس لئے کہ عمامہ تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے پہلے سے باندھا تھا لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے دوبارہ باندھا، اس کا مقصد بظاہر برکت ہوگا اور یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو ایک مہم پر روانہ کر رہے تھے۔ معلوم ہوا کہ کسی کو کسی مہم پر روانہ کیا جائے یا کسی پر کسی معاملے میں اظہار اعتماد کرنا ہو تو اس موقعے پر اس کے سر پر عمامہ رمزی طور پر باندھ دیا جائے یہ بھی درست ہے۔

(۳۲)---- وعن رُكانةَ، عن النبى صلى الله عليه وسلم، قال: فَرقُ مابيننا وبين المشركينَ العمائمُ على القلانِس ۔ (رواه الترمذى وقال: هذا حديث حسن غريب، وإسنادُه ليسَ بالقائم)

ترجمہ ...... حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق ایسے عمامے ہیں جو ٹوپیوں پر ہوتے ہیں۔

یہ حدیث سند کے اعتبار سے اتنی صحیح نہیں ہے جیسا کہ خود امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ **واسنادہٗ لیس بالقائم** لیکن پھر بھی اس کی تشریح کی ضرورت ہے۔ بظاہر اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق ایسے عمامے ہیں جو ٹوپیوں پر ہوتے ہیں، یعنی مشرکین کے ہاں صرف ٹوپی ہوتی ہے اس پر عمامہ نہیں ہوتا جب کہ ہمارے ہاں صرف ٹوپی نہیں ہوتی بلکہ ٹوپی کے اوپر عمامہ بھی ہوتا ہے۔ تو محض ٹوپی نہ پہننا بلکہ اس پر عمامہ بھی باندھنا یہ ہماری امتیازی علامت ہے۔

دوسرا مطلب یہ کہ مشرکین صرف عمامہ باندھتے ہیں اور اس کے نیچے ٹوپی نہیں رکھتے اور ہمیں چاہئے کہ عمامہ باندھتے وقت اکیلا عمامہ نہ باندھیں بلکہ اس کے نیچے ٹوپی بھی رکھ لیں۔ دوسرا مطلب زیادہ راجح ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں مطلب یہ بنے گا کہ مشرکین عموماً ٹوپی پہنا کرتے تھے اور عمامہ نہیں باندھا کرتے تھے اور یہ بات خلاف واقعہ ہے اس لئے کہ عربوں میں عمومی اور اکثری رواج سر پر عمامہ باندھنے کا تھا مشرکین بھی بکثرت عمامہ باندھا کرتے تھے اس لئے پہلا مطلب بظاہر خلاف واقعہ ہوگا اس لئے اگر اس حدیث کو صحیح مان بھی لیں تو دوسرا مطلب راجح ہے۔

(۳۳)---- وعن أبى موسى الأشعرى، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال:

أحِلَّ الذهبُ والحريرُ للإناثِ من أمتي، وحرَّمَ على ذكورِها۔ (رواه الترمذي والنسائي وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح)

ترجمہ...... حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سونا اور ریشم میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اور میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔

(۳۴)----وعن أبي سعيد الخدري، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اَستجدَّ ثوبـًا سمَّاه باسمه، عمامةً اوقميصاً، أو رداءً، ثم يقول اللهُمَّ لك الحمدُ، كماكسوتَـنيه أسألك خيرَه وخيرَ ماصُنع له، وأعوذبك من شرِّه وشرِّ ما صُنع له۔ (رواه الترمذي وأبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیا کپڑا حاصل کرتے تو اس کا نام لیتے مثلاً عمامہ یا قمیص یا رداء وغیرہ پھر فرماتے: اَللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ كَمَا كَسَوْتَنِيْهِ اَسْئَلُكَ خَيْرَهٗ وَخَيْرَ مَا صُنِعَ لَهٗ: وَاَعُوْذُبِكَ مِنْ شَرِّهٖ وَشَرِّ مَاصُنِعَ لَهٗ۔

کہ اے اللہ آپ ہی کے لئے تعریف اور شکر ہے اس بات پر کہ آپ نے یہ کپڑا مجھے پہنایا میں آپ سے سوال کرتا ہوں اس لباس کی خیر کا اور اس چیز کی خیر کا جس کے لئے اسے بنایا گیا ہے اور میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں اس لباس کے شر سے اور اس چیز کے شر سے جس کے لئے اس کو بنایا گیا ہے۔

یہ فرمایا کہ جب آپ نیا کپڑا حاصل کرتے تو اس کا نام لیتے یعنی جس نوع کا وہ لباس ہوتا وہ نام لیتے نام لینے کا کیا مطلب ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں: ایک مطلب یہ ہے کہ یہ دعا پڑھنے سے پہلے اس کا نام لیتے مثلاً هٰذهٖ عمامةٌ یارزقنی الله العمامة یا یہ فرماتے: هذا قميص یہ قمیص ہے یارزقنی الله القميص کہ اللہ نے مجھے قمیص عطا فرمائی ہے یہ دعا پڑھنے سے پہلے یا پہننے سے پہلے اس کا نام لیتے۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ نام لینے سے مراد یہ ہے کہ كسوتنيه کی ضمیر کی جگہ اس لباس کو ذکر کرتے مثلاً اگر عمامہ ہوتا تو یوں دعا پڑھتے: اَللّٰهُمَّ لك الحمد كما كسوتني هذه العمامة اور اگر قمیص ہوتی تو یوں دعا پڑھتے: اللّٰهم لك الحمد كما كسوتني هَذا القميص۔

اللّٰهم لك الحمد كما كسوتنيه۔ کما میں کاف کیسا ہے تو زیادہ راجح یہ ہے کہ یہ کاف تشبیہ کیلئے نہیں بلکہ تعلیل کیلئے ہے کہ اللہ کا شکر ہے اس وجہ سے اور اس بات پر کہ انہوں نے مجھے یہ لباس پہننے کیلئے دیا ہے۔

یہ فرمایا کہ اسئلك خیرہ و خیر ما صنع له۔اس لباس کی بھی خیر مانگتا ہوں اور جس کے لئے اس کو بنایا گیا ہے اس کی بھی خیر مانگتا ہوں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے انجام کی بھی خیر مانگتا ہوں کہ اس وقت بھی میرے لئے یہ لباس خیر ثابت ہو اور اپنے اثرات اور نتائج کے اعتبار سے بھی میرے لئے خیر ثابت ہو اور اس وقت بھی اگر اس کے اندر کوئی شر ہے تو اللہ تعالیٰ مجھے اس سے محفوظ رکھیں اور اس کے نتائج اور اثرات میں اس کے انجام میں اگر کوئی برائی ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس سے بھی مجھے محفوظ رکھیں۔

(۳۵)-----وعن معاذ بن أنس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: مَن أكِلَ طعاماً، ثمَّ قال: الحمدُ لله الذى أطعمنى هذا الطعامَ، ورزقنيهِ من غيرِ حولٍ منى ولا قوَّةٍ، غُفِرَله ما تقدَّمَ من ذنبهِ۔ رواه الترمذى وزاد أبو داؤد: ومن لَبِسَ ثوبًا فقال: الحمدُ لله الذى كسانى هذا، ورزَقنيهِ من غيرِ حولٍ منى ولا قوَّةٍ غُفِرَله ماتقدَّمَ من ذنبه وما تأخَّرَ۔

ترجمہ ...... حضرت معاذ بن انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو آدمی کوئی کھانا کھائے پھر کہے: **الحمد لله الذى اطعمنى هذا الطعام وَرَزَقَنِيهِ من غير حولٍ منى ولا قوّةٌ**۔یعنی تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے مجھے یہ کھانا کھلایا اور یہ کھانا مجھے میری تدبیر اور قوت کے بغیر عطا کیا تو اس کے پچھلے سارے گناہ معاف کردیئے جاتے ہیں۔

ابوداؤد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ جو آدمی کپڑا پہنے اور یہ کہے: **الحمد لله الذى كسانى هٰذا وَرَزَقَنِيهِ من غِير حولٍ منى ولا قوة** کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے یہ لباس مجھے پہنایا اور یہ لباس مجھے میری تدبیر اور میری قوت کے بغیر عطا کیا تو اس کے اگلے گناہ بھی معاف کردیئے جاتے ہیں اور پچھلے بھی۔

(۳۶)----- وعن عائشةَ، قالت قال لى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ياعائشةُ! إذا أردتِ اللحوقَ بى فليكفكِ من الدنيا كزاد الراكب، وإياك ومجالسةَ الأغنياءِ، ولا تستخلقى ثوبًا حتى تُرقِّعيه۔ (رواه الترمذى، وقال: هذا حديث غريب لا نعرِفُه إلاَّ من حديث صالح بن حسَّان قال محَّمد بن إسماعيل: صالح بن حسان منكر الحديث)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ اے عائشہ! اگر تو میرے ساتھ ملنا چاہتی ہے مجھ تک پہنچنا چاہتی ہے تو دنیا میں سے

تمہارے لئے اتنی مقدار کافی ہونی چاہئے جتنی کہ سوار کے توشے کی ہوتی ہے اور تم مالداروں کے ساتھ اٹھتے بیٹھنے سے بچو اور کسی کپڑے کو پرانا قرار نہ دو یہاں تک کہ اس پر پیوند لگالو۔

اغنیاء کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے بچو اس لئے کہ جب ان کے ساتھ بیٹھو گی تو لازماً دنیا کی محبت دل میں پیدا ہوگی اور ناشکری بھی ہوگی یہ دیکھو گی کہ ان کے پاس یہ بھی ہے، یہ بھی ہے اور اپنے پاس نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی ناشکری ہو جائے گی یہ سوچو گی کہ اللہ نے مجھے کچھ بھی نہیں دیا۔

کپڑے کو پیوند لگانے سے پہلے پرانا قرار نہ دو یعنی جب تک پیوند لگا کر اسے پہن نہ لو اس وقت تک اس کو چھوڑو نہیں اور اس کو اتار کر پھینکو نہیں۔

(۳۷)-----وعن ابن عمرَ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من لَبِسَ ثوبَ شهرةٍ منَ الدنيا ألبسَه اللهُ ثوبَ مذّلةٍ يومَ القيامةِ۔ (رواه أحمد وأبو داؤد وابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی دنیا میں شہرت کا لباس پہنے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کو ذلت کا لباس پہنائیں گے۔

میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ شہرت کا لباس دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو یہ کہ بہت اعلیٰ لباس ہے جس کی وجہ سے شہرت ہوتی ہے اور کبھی شہرت کا لباس اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بہت سادہ ہوتا ہے۔

(۳۸)-----عن أبي أمامة إياس بن ثعلبةَ، قال: قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: ألاَ تسمعون؟ الاتسمعون أنَّ البذاذةَ منَ الإيمان، أنَّ البذاذةَ من الإيمان؟۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم سنتے نہیں تم سنتے نہیں کہ بذاذۃ یعنی سادگی ایمان میں سے ہے، سادگی ایمان کا تقاضا ہے۔

سادگی اور ترک زینت پر کتاب اللباس کے ابتدائی مباحث میں بات ہو چکی ہے۔

(۳۹)----- وعنه، قال: قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: مَن تشبَّهَ بقومٍ فهوَ منهم۔ (رواه أحمد و أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا کہ جو کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کرے وہ انہیں میں سے ہے۔
تشبہ کا مسئلہ لباس کے اصولوں کے ضمن میں بیان ہو چکا ہے۔

(٤٠)----- وعن سوید بن وهب، عن رجل من أبناءِ أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم عن أبیه، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: مَن ترَكَ لُبسَ ثوبِ جمالٍ وهو یقدرُ علیه وفی روایة: تواضعاً کساه اللهُ حلَّةَ الکرامةِ، ومن تزوَّجَ لله توَّجه الله تاجَ الملك۔ (رواه أبو داؤد)

وروی الترمذی منه عن معاذ بن أنس حدیث اللباس۔

ترجمہ ...... سوید بن وہب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی کے بیٹے سے روایت کرتے ہیں اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو آدمی جمال والا لباس پہننا چھوڑ دے تواضع کی وجہ سے حالانکہ وہ اس پر قادر ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو عزت کا جوڑا پہنائیں گے اور جو آدمی اللہ کے لئے شادی کرے اللہ تعالیٰ اسے بادشاہوں والا تاج پہنائیں گے۔

تاج پہنانا آخرت میں ہوگا لیکن عزت کا لباس پہنانا اس میں دونوں احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ قیامت میں کوئی خاص جوڑا پہنایا جائے جو اس کے لئے اولین اور آخرین کے سامنے عزت کا باعث ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دنیا میں عزت عطا فرمائیں گے۔

فرمایا کہ جو اللہ کے لئے نکاح کرے، اللہ کے لئے شادی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱)......... ایک صورت یہ ہے کہ شادی اس لئے کی تاکہ مجھے عفت اور پاکدامنی حاصل ہو اور میں گناہ سے بچ جاؤں اس کے علاوہ کوئی اور مقصد نہیں ہے یہ اللہ کے لئے شادی کرنا ہے۔

(۲)......... دوسرا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص جگہ پر نکاح کرنے میں رغبت نہیں تھی لیکن محض اس لئے اس عورت سے نکاح کر لیا کہ وہ بے چاری بے سہارا ہے اس کو ایک سہارا اور ٹھکانا مل جائے گا یہ بھی خالصتاً اللہ کے لئے شادی کرنا ہے جس میں اپنی کوئی غرض اور خواہش شامل نہیں ہے۔

(٤١)-----وعن عمرو بن شعیب، عن أبیه، عن جده، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إنَّ اللهَ یُحب أن یری أثرَ نعمتِه علی عبده۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا سے یعنی عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس بات

کو پسند کرتے ہیں کہ ان کی نعمت کا اثر ان کے بندے پر نظر آئے۔

اللہ تعالیٰ نے کسی کو کوئی نعمت عطا کی اور وہ اس نے چھپا کر رکھ لی اس نعمت کو ظاہر نہیں کیا تو یہ ناشکری ہے۔ شکر یہ ہے کہ اس نعمت کو ظاہر کیا جائے نعمت کو ظاہر کرنا دو طرح سے ہوتا ہے۔ کبھی تو زبان سے اس کا اظہار ہوتا ہے یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر یہ انعام فرمایا ہے یہ تحدیث نعمت ہے: أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ۔

نعمت کے بیان کرنے میں اور ڈھینگ مارنے میں فرق ہے، ڈھینگ مارنے کے لئے بتاتا ہے وہ برائی ہے اور اگر اللہ کی نعمت کا شکر اور اظہار مقصود ہے تو یہ عبادت ہے لیکن کون سی تحدیث نعمت ہے کون سی ڈھینگ ہے اس میں فرق کرنا بعض اوقات مشکل ہو جاتا ہے کوئی کامل اور صاحب بصیرت ایمانیہ فرق کر سکتا ہے اور کبھی نعمت کا اظہار عمل سے ہوتا ہے کہ مثلاً اللہ نے مالی وسعت عطا کی ہے تو اچھا لباس پہنے تاکہ دیکھنے سے بھی پتہ چلے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کچھ دے رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لاکھوں کروڑوں دیئے ہوئے ہیں لیکن پھر بھی لباس فقیروں والا پہن رکھا ہے محض کنجوسی اور خست طبع کی وجہ سے تو اس کا منشا تواضع نہیں ہے یہ ناشکری ہے۔

یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ پسند کرتے ہیں کہ نعمت کا اثر بندے پر نظر آئے یہ لباس کے ساتھ خاص نہیں ہے اگرچہ محدثین اس کو عموماً کتاب اللباس میں ذکر کرتے ہیں لیکن اس کے الفاظ لباس کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ہر چیز کو شامل ہیں۔ کسی کو اللہ تعالیٰ نے مال و دولت کی نعمت عطا فرمائی ہے تو وہ مختلف طریقوں سے ظاہر ہونی چاہئے، اس کے لباس سے بھی ظاہر ہو، لباس سے پتہ چلے کہ واقعتاً اللہ تعالیٰ نے اس کو کچھ دے رکھا ہے، اس کے سفر کرنے کے انداز سے پتہ چلے اللہ تعالیٰ نے بہت کچھ دے رکھا ہے، بڑی نعمتیں عطا کر رکھی ہیں لیکن تھرڈ کلاس میں سفر کرتا ہے تواضع کی وجہ سے نہیں کسی اور اچھے مقصد کے لئے نہیں بلکہ ویسے ہی پیسہ خرچ کرنے کا حوصلہ نہیں ہے، رہائش ایسی ہے کہ دیکھنے میں لگتا ہے کہ بڑا فقیر آدمی ہے ہر بات میں اس کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم کی نعمت عطا فرمائی ہے تو وہ نعمت بھی اس پر نظر آنی چاہئے اس کو چاہئے کہ وہ علم کی اشاعت کرے یہ نہیں کہ علم تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے عطا فرمایا ہے لیکن اس کو ایسا چھپا کر رکھا کہ دیکھنے میں نظر آ رہا ہے کہ یہ بالکل جاہل اور ان پڑھ ہے یہ بات نہیں بلکہ اس کا اظہار ہونا چاہئے۔

لیکن اشاعت علم کے لئے یا شکر کے طور پر اظہار کرنے اور فخر کے طور پر اظہار کرنے میں فرق ہے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں اثر نعمت کا لفظ لباس کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر چیز میں ہے۔

(٤٢)----- وعن جابر، قال: أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم زائراً، فرأى رجلاً شعِثاً قد تفرق شعرُه، فقال: ما كانَ يجدُ هذا ما يُسكِنُ به رأسه؟

ورأى رجلاً عليه ثياب وسخةٌ فقال: ما كانَ يجدُ هذا ما يغسِلُ به ثوبَه ۔ (رواه أحمد والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس ایک مرتبہ ملاقات کے لئے تشریف لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پراگندہ آدمی کو دیکھا جس کے بال بکھرے ہوئے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا یہ ایسی چیز بھی نہیں پاتا تھا جس سے یہ اپنے سر کے بالوں کو درست کرلے اور ایک آدمی کو دیکھا کہ اس پر میلے کپڑے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا یہ ایسی چیز کو بھی نہیں پاتا تھا جس سے اپنے کپڑوں کو دھو ڈالے۔

فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ یہ پراگندگی اور میلے کچیلے کپڑے عموماً فقر اور غربت کی وجہ سے نہیں ہوتے اگر فقر اور غربت کی وجہ سے ہو تو وہ ایک غیر اختیاری بات ہے اس پر صبر کرنا چاہئے لیکن عموماً یہ فقر اور غربت کی وجہ سے نہیں ہوتے اتنا غریب کوئی نہیں ہوتا کہ کپڑے بھی نہ دھو سکے اتنا گیا گزرا کوئی بھی نہیں ہوتا کہ اس کو کہیں سے کنگھی اور تیل بھی نہ مل سکے۔ عموماً یہ پراگندگی اور میلا کچیلا پن سستی اور کاہلی کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناپسند فرمایا۔

(۴۳)----وعن أبی الأحوصِ، عن أبیهِ، قال: أتیتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلیَّ ثوبٌ دونٌ، فقال لی: ألك مالٌ؟ قلت: نعم قال: مِن أیِّ المالِ؟ قلتُ: من کل المال، قد أعطانی اللهُ منَ الإبلِ والبقر والغنم والخیلِ والرَّقیق قال: فاذا آتاكَ اللهُ مالاً فلیُرَ أثرُ نعمةِ الله علیكَ وکرامته ۔ (رواه أحمد والنسائی وفی شرح السنَّة بلفظ المصابیح)

ترجمہ ...... ابوالاحوص اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایسی حالت میں حاضر ہوا کہ مجھ پر گھٹیا کپڑے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس مال ہے؟ میں نے کہا: کہ جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کس قسم کے مال میں سے؟ میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے ہر قسم کے مال میں سے عطا فرمایا ہے اونٹوں میں سے بھی، گائیوں میں سے بھی، بکریوں میں سے بھی، گھوڑوں میں سے بھی اور غلاموں میں سے بھی، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جب تمہیں مال عطا فرمایا ہے تو اللہ تعالیٰ کی نعمت اور ان کے

اکرام کا اثر تم پر نظر آنا چاہئے۔

(٤٤)----- وعن عبد الله بن عمرو، قال: مرَّ رجلٌ وعليه ثوبانِ أحمرانِ فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يردَّ عليه۔ (رواه الترمذی وأبو داود)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک آدمی گزرا اس حال میں کہ اس پر دو سرخ رنگ کے کپڑے تھے اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سلام کا جواب نہیں دیا۔

سرخ رنگ کا کپڑا:-

عورتوں کے لئے سرخ رنگ کا کپڑا پہننا جائز ہے، مردوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے حتی کہ فقہائے حنفیہ کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ حسن بن عمار شرنبلانی رحمہ اللہ تعالیٰ جو نور الایضاح کے مصنف ہیں ان کا اس موضوع پر مستقل رسالہ ہے [1] جس میں انہوں نے آٹھ (۸) اقوال نقل کئے ہیں، استحباب سے لے کر کراہت تحریمیہ تک۔ [2]

یعنی بعض نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور بعض نے اس کے بالکل برعکس سرخ رنگ کو مردوں کے لئے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔

سرخ کپڑے کی اقسام ...... سرخ رنگ کے کپڑے کی دو قسمیں ہیں ایک احمر قانی ہو یعنی خالص سرخ رنگ اور دوسرا یہ کہ خالص سرخ رنگ نہ ہو بلکہ کوئی اور رنگ بھی اس میں ہو مثلاً سفید یا سیاہ کپڑے میں سرخ دھاریاں ہیں۔

دوسری قسم کا کپڑا تقریباً سب کے نزدیک جائز ہے بلکہ بعض نے اس کو مستحب قرار دیا ہے لیکن استحباب کا قول محل نظر ہے جنہوں نے مستحب قرار دیا ہے اس بنیاد پر کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سرخ دھاریوں والا کپڑا پہنا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا محض کسی لباس کو پہن لینا یہ اس کے شرعی استحباب پر دلالت نہیں کرتا زیادہ سے زیادہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہوگا۔

سرخ کپڑے کا مکروہ ہونا اور اس کی دلیل ...... اصل بحث خالص سرخ میں ہے کہ یہ مرد کے لئے جائز ہے یا نہیں؟ بعض حضرات اس کی کراہت تحریمیہ کے قائل ہیں اور انہوں نے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے ان میں سے اکثر تو بہت ضعیف ہیں البتہ دو حدیثیں نسبتاً قابل استدلال ہیں:

---

(۱) رسالے کا نام تحفۃ الاکمل ہے۔ ...... (۲) رد المحتار کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی اللبس ج ۶ / ص ۳۵۸

(۱)...........ایک حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے کہ ایک شخص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزارا اور اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سلام کا جواب نہیں دیا اور اس نے سرخ رنگ کے کپڑے بھی پہنے ہوئے تھے۔اس سے معلوم ہوا کہ چونکہ اس نے سرخ رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے تھے اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سلام کا جواب نہیں دیا لہٰذا سرخ رنگ کے کپڑے پہننا مکروہ تحریمی ہے وگرنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سلام کا جواب ضرور دیتے لیکن یہ استدلال محل نظر ضرور ہے اس لئے کہ آپ کے سلام کا جواب نہ دینے کی اور بھی وجوہ ہو سکتی ہیں مثلاً ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ بعض اوقات کوئی سلام کرتا ہے لیکن دوسرے کو کسی خیال میں منہمک ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا کہ مجھے سلام کیا گیا ہے مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سلام کیا لیکن حضرت عمرؓ نے جواب نہیں دیا۔اسی طرح یہاں پر ہو سکتا ہے اس لئے یہ کراہت تحریمیہ کی کوئی واضح دلیل نہیں ہے جو حضرات کراہت تحریمیہ کے قائل نہیں ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل میں اس زمانے میں بہت سے سرخ رنگ کے کپڑے ایسے ہوتے تھے جن کو رنگنے کے لئے نجاست استعمال ہوتی تھی تو اصل میں اس نجاست کی وجہ سے منع کیا گیا ہے بذات خود سرخ رنگ سے منع کرنا مقصود نہیں ہے۔

دوسری دلیل...... کراہت تحریمیہ کے قائلین کی دوسری دلیل ابوداؤد کی ایک حدیث کہ بنو اسد کی ایک عورت کہتی ہے کہ ہم ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے پاس مغرہ کے ساتھ کپڑے رنگ رہی تھیں مغرہ یہ خاص قسم کی سرخ رنگ کی مٹی ہوتی تھی مطلب یہ ہوا کہ کپڑوں کو سرخ رنگ دے رہی تھیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے لیکن گھر کے قریب پہنچ کر واپس تشریف لے گئے تو ہم نے جلدی سے رنگنے کے سامان کو سمیٹ دیا کہ شاید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کپڑوں کو اس طرح رنگنے پر ناراض ہو گئے ہیں کچھ دیر کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لائے تو وہ سامان موجود نہیں تھا اور ہم بھی چلی گئیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لے آئے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سرخ رنگ کے ساتھ کپڑوں کو رنگنے پر ناراض ہو گئے ہیں اور یہ ناراضگی تبھی ہو سکتی ہے جب کہ مکروہ تحریمی ہو۔

جواب نمبر (۱)...... یہ استدلال بھی کافی کمزور ہے حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اول تو اگر اس سے استدلال کیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ عورتوں کے لئے بھی سرخ

---

(۱) سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی رخصۃ الحمرۃ ج ۲/ص ۲۰۸

رنگ مکروہ تحریمی ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

(۲)......... دوسرا یہ کہ ان عورتوں کا فہم تھا کہ وہ یہ سمجھیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سرخ رنگ کی وجہ سے ناراض ہو کر چلے گئے ہیں جب کہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واپس جانے کی وجہ کوئی اور ہو ناراض ہو کر واپس نہ گئے ہوں، ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے واپس چلے گئے ہوں کہ گھر میں عورتیں کام کر رہی ہیں اجنبی عورتیں ہیں اگر میں گھر جاؤں گا تو وہ بچاری ادھر ادھر ہو جائیں گی یا ان کو پردہ کرنا پڑے گا یا حجاب اور شرم کی وجہ سے وہ چلی جائیں گی تو ان کے کام میں کیوں رکاوٹ بنوں، ان پر بوجھ کیوں بنوں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم واپس چلے گئے۔

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گھر کے قریب پہنچ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی کام یاد آ گیا ہو اس کی وجہ سے واپس چلے گئے ہوں، ناراضگی کی وجہ سے واپس جانا یہاں متعین نہیں ہے۔

کراہت تحریمیہ پر جتنے دلائل پیش کئے جاتے ہیں وہ دلائل محل نظر ہیں لہٰذا صحیح یہ ہے کہ جو تو احمر قانی نہ ہو یعنی خالص سرخ نہ ہو اس کا پہننا بلا تردد جائز ہے اور خالص سرخ کا پہننا بھی جائز ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ خالص سرخ رنگ مردوں کے لئے مکروہ تنزیہی ہے ہاں البتہ جہاں اس سے تشبہ بالنساء ہو وہاں اس کی کراہت اور بڑھ جائے گی کیوں کہ تشبہ بالنساء بذات خود ممنوع ہے کہاں اس میں تشبہ بالنساء ہوتا ہے اور کہاں نہیں ہوتا اس کا دار و مدار عرف اور ماحول پر ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سرخ لباس پہننا بکثرت ثابت ہے۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دفعہ سرخ جوڑے کے اندر دیکھا اور فرمایا: **لم أر شيئًا قط أحسن منه** ۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے خوب صورت چیز میں نے نہیں دیکھی۔ (۱)

اسی طرح اسی باب میں ایک حدیث آگے آ رہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب منیٰ میں خطبہ دیا تو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرخ چادریں اوڑھ رکھی تھیں اس طرح کی اور بھی بہت ساری حدیثیں ہیں تو کئی علماء نے ان کے بارے میں کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو سرخ لباس پہنا ہے وہ خالص سرخ نہیں تھا بلکہ سرخ دھاریوں والا لباس تھا۔

(٤٥)----- وعن عمرانَ بن حُصَين، أنَّ نبيَّ الله ﷺ قال: لا أركبُ الأرجوان، ولا ألبَسُ المعصفرَ، ولا ألبسُ القميص المكفَّفَ بالحريرِ وقال: ألاَ وطِيبُ الرِّجالِ ريحٌ لالونَ له، وطيبُ النساءِ لونٌ لاريحَ لـه۔ (رواه أبو داؤد)

---

(۱) سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی الحمرة ج ۲ / ص ۲۰۸

ترجمہ ...... حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں سرخ گدی پر سوار نہیں ہوتا اور نہ ہی عصفر میں رنگا ہوا کپڑا پہنتا ہوں اور نہ ہی میں ایسی قمیص پہنتا ہوں جس پر ریشم کا حاشیہ لگا ہوا ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ بات سن لو کہ مردوں کی خوشبو وہ ہے کہ جس میں خوشبو ہو رنگ نہ ہو اور عورتوں کی خوشبو وہ ہے جس میں رنگ ہو زیادہ خوشبو نہ ہو۔

ارجوان:-

پہلی بات اس حدیث میں لا أركب الأرجوان ہے، ارجوان در حقیقت ایک بوٹی کا نام ہے اور اس بوٹی سے عام طور پر کپڑوں کو سرخ رنگ دیا جاتا تھا تو ارجوان کا ایک معنی سرخ کپڑا لیکن یہاں مطلقاً سرخ کپڑا مراد نہیں ہے بلکہ یہاں خاص قسم کی گدی مراد ہے جو عام طور پر گھوڑے پر سوار ہوتے وقت نیچے رکھی جاتی تھی اور یہ عموماً ریشم کی ہوتی تھی، اسی گدی کو میثرہ بھی کہا جاتا ہے جس کو "المیثرہ الحمراء" بھی کہہ دیا جاتا ہے اور اسی کو "میثرہ الارجوان" بھی کہہ دیا جاتا ہے یہ سارے الفاظ مختلف حدیثوں میں آرہے ہیں۔ خلاصہ سب کا یہ ہے کہ سرخ رنگ کی ریشمی کپڑے کی بنی ہوئی گدی جو گھوڑے پر سوار ہوتے وقت نیچے رکھ لی جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس پر نہیں بیٹھتا اور دوسری حدیثوں میں صراحۃً آرہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع بھی فرمایا ہے۔

ارجوان سے منع کرنے کی وجوہ: ...... اس سے منع کرنے کی مختلف وجوہ ہو سکتی ہیں:

(۱) .... ایک یہ کہ یہ ریشم کی ہوتی ہے ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہم اللہ علیہم کے نزدیک ریشم پر بیٹھنا بھی ناجائز ہے لہٰذا ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک کراہت تحریمی ہوگی۔

(۲) .... بعض نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کا رنگ سرخ ہوتا تھا لیکن یہ وجہ ضعیف ہے اس لئے کہ سرخ رنگ کا پہننا حرام نہیں ہے تو اس پر بیٹھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، سرخ رنگ پر بیٹھنے کی کراہت کسی دلیل مستقل سے ثابت نہیں ہے۔

(۳) .... تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ اصل میں تنعم کی چیز تھی ناز و نعمت کی چیز تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہیں فرمایا۔ اس صورت میں کراہت تحریمی نہیں ہوگی بلکہ تنزیہی ہوگی کہ زیادہ ناز و نخرے والی چیزیں استعمال کرنا یہ مؤمن کی شان کے مناسب نہیں ہے۔

معصفر کا حکم پہلے بیان ہو چکا ہے اسی طرح ریشم کے حاشیہ کا حکم بھی بیان ہو چکا ہے، خوشبو کے

بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ مردوں کے لئے بہتر خوشبو وہ ہے جس میں مہک زیادہ ہو لیکن رنگت نہ ہو یہ مطلب نہیں کہ مہک کا ہونا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ اس میں رنگت زیادہ نہیں ہونی چاہئے اس لئے کہ رنگت عورتوں کے زیادہ مناسب ہے مردوں کے زیادہ مناسب نہیں ہے۔ ایسی خوشبو نہ ہو کہ لگانے کے بعد اس کی خاص رنگت نہ رہے بلکہ مہک آتی رہے جب کہ اس کے برعکس عورت اگر خوشبو لگائے تو اس کو زیادہ پیش نظر رنگت رکھنی چاہئے اور مہک ہونی تو چاہئے کیوں کہ اگر مہک نہیں ہوگی تو وہ خوشبو ہی نہیں ہوگی لیکن تیز نہیں ہونی چاہئے یہ حکم اس وقت ہے جب کہ عورت نے گھر سے باہر نکلنا ہو اس لئے کہ جب گھر سے باہر نکلے گی تو رنگت تو کپڑے سے چھپائی جاسکتی ہے، برقعے میں چھپ جائے گی حجاب میں آجائے گی لیکن تیز مہک کسی برقعے وغیرہ سے نہیں چھپے گی جہاں سے گزرے گی لوگوں کو خوشبو آئے گی اور اس کی وجہ سے لوگ اس کی طرف متوجہ ہوں گے۔

(٤٦)-----وعن أبی ریحانة، قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن عشرٍ: عنِ الوشر، والوشم، والنتف، وعن مکامعةِ الرجلِ الرجلَ بغیرِ شعارٍ، ومکامعةِ المرأةِ المرأةَ بغیرِ شعارٍ، وأن یجعلَ الرجلُ فی أسفلِ ثیابه حریراً مثل الأعاجم، أویجعلَ علی منکبَیه حریراً مثل الأعاجم، وعن النهبی، وعن رکوبِ النمور، ولبوسِ الخاتِم إلّا لذی سُلطان۔ (رواه أبوداود والنسائی)

ترجمہ ...... ابوریحانہ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دس چیزوں سے منع فرمایا: دانتوں کو باریک کرنے سے، بدن کو گودنے سے، بال اکھیڑنے سے، مرد کے مرد کے ساتھ بغیر کپڑے کے لیٹنے سے، عورت کے عورت کے ساتھ بغیر کپڑے کے لیٹنے سے اور اس بات سے کہ آدمی اپنے کپڑوں کے نچلے حصے میں عجمیوں کی طرح ریشم لگالے یا اپنے کندھوں پر عجمیوں کی طرح ریشم لگالے اور کوئی چیز چھیننے سے منع فرمایا اور چیتوں کی کھال پر بیٹھنے سے اور غیر صاحب اقتدار کے لئے انگوٹھی پہننے سے۔

ممنوع چیزیں:-

دس چیزوں سے منع فرمایا ان میں سے اکثر چیزیں تو وہ ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہیں:

(۱)......... پہلی چیز وشر ہے وشر کا معنی دانتوں کو باریک کرنا یہ عام طور پر زینت کے لئے بھی کیا جاتا تھا اور اپنی عمر چھپانے کے لئے بھی کیا جاتا تھا اس لئے کہ جوں جوں عمر بڑی ہوتی ہے دانت گھس گھس کر موٹے ہو

جاتے ہیں ان کی نوک یا تیز کنارا برقرار نہیں رہتا تو بعض عورتیں اپنے آپ کو جوان ظاہر کرنے کے لئے دانتوں کو باریک کرلیا کرتی تھیں۔

اگر یہ عمر چھپانے کے لئے دھوکہ دینے کے لئے ہو تو ناجائز ہے تفصیل سے مسئلہ باب الترجل میں آجائے گا۔

(۲)......... دوسری چیز وشم ہے وشم کا معنی بدن گودنا یہ خاص طریقہ ہوتا تھا کہ کھال میں سوراخ کر کے اس میں رنگ بھر کر جسم میں خاص قسم کے نقشے بنائے جاتے تھے یہ بھی ممنوع ہے اس کا حکم بھی آگے آجائے گا۔

(۳)......... آپ ﷺ نے نتف سے منع فرمایا نتف کے کئی معنے ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ عورتوں کے چہرے سے بال اور لوئیں اکھیڑنا، دوسرا معنی سفید بالوں کو اکھیڑنا ان دونوں کا حکم بھی آگے آجائے گا۔

(۴)......... مرد کا مرد کے ساتھ لیٹنا اگر درمیان میں کپڑا حائل ہو تو اس صورت میں اگر شہوت کا خطرہ ہو تو ناجائز ہے وگرنہ جائز ہے اور اگر درمیان میں کپڑا بھی حائل نہ ہو تو پھر ناجائز ہے اور اسی سے یہاں پر منع کیا گیا اور یہی حکم عورت کے عورت کے ساتھ لیٹنے کا ہے۔

(۵)......... آپ ﷺ نے منع فرمایا نہبی سے۔ نہبہ کا معنی کسی سے زبردستی کوئی چیز چھین لینا یا لوٹنا یہ ممنوع ہے۔

(۶)......... وعن رکوب النمور ۔ نمور، نِمِرْ کی جمع ہے۔ نَمِرْ اصل میں چیتے کو کہتے ہیں لفظی معنی چیتوں پر سوار ہونا اور یہاں نَمِرْ سے مراد چیتے کی کھال ہے تو رکوب النمور کا معنی چیتے کی کھال پر بیٹھنا۔

چیتے کی کھال پر بیٹھنے سے نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے اس لئے کہ ایک تو یہ اس زمانہ میں بہت زیادہ تنعم کی چیز سمجھی جاتی تھی اور دوسرے یہ کہ کہا جاتا ہے کہ ہر جانور کا اثر ہوتا ہے اور اس پر بیٹھنے سے وہ انسان کے اندر منتقل ہوتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس میں بھی کوئی اس طرح کی بات ہو اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا بہر حال یہ نہی تحریمی نہیں تنزیہی ہے۔

(۷)......... انگوٹھی کا حکم آگے باب الخاتم میں آجائے گا یہاں فرمانے کا حاصل یہ ہے کہ صاحب اقتدار کو انگوٹھی کی ضرورت ہے اس لئے کہ اس زمانے میں انگوٹھی مہر کا کام دیتی تھی لیکن جو صاحب اقتدار نہیں ہے جس کو مہر لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا۔

بعض کے نزدیک یہ نہی منسوخ ہے اور بعض کے نزدیک اور بیشتر حنفیہ کے نزدیک یہ نہی منسوخ نہیں البتہ تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے باقی انگوٹھی کا تفصیلی حکم باب الخاتم میں آجائے گا۔

(٤٧)----- وعنْ علي، قال: نهاني رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عن خاتمِ الذهبِ، وعن لبسِ القَسِي والمياثِرِ ۔ (رواه الترمذى وأبوداود والنسائى وابن ماجه وفى رواية لأبى داود قال: نهى عن مياثرِ الارجوان)

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے منع فرمایا سونے کی انگوٹھی سے اور قِسِّی کپڑے کے پہننے سے اور سرخ رنگ کی ریشمی گدیوں سے۔

میاثرۃ میثرہ کی جمع ہے میثرہ کا معنی اُرجوان کے تحت بیان ہو چکا ہے۔

قسی کپڑے سے منع فرمایا یہ خاص قسم کا کپڑا ہوتا تھا بعض نے یہ کہا ہے کہ قس مصر میں ایک جگہ کا نام ہے وہاں کا بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا بظاہر یہ نہی اس صورت میں ہے جب کہ یہ کپڑا ریشم کا ہو اور عموماً وہ ریشم کا ہوتا ہوگا اور بعض نے کہا کہ قسی اصل میں قزی تھا اور قزی یہ نسبت ہے قز کی طرف اور قز ریشم کی خاص قسم ہے تو اس صورت میں بھی خاص قسم کے ریشمی کپڑے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا۔

(٤٨)-----وعن معاويةَ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تركبوا الخزَّ ولا النِّمارَ۔ (رواه أبو داود والنسائى)

ترجمہ ...... حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نہ تو خز پر بیٹھا کرو اور نہ ہی نمار پر۔

خز یہ خاص قسم کا کپڑا ہوتا تھا اور اکثر شارحین نے یہ کہا ہے کہ یہ ریشم کا کپڑا ہوتا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر بیٹھنے سے منع فرمایا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہوگی جب کہ دوسرے حضرات کے نزدیک یہ نہی تحریمی ہوگی۔ اس پر بیٹھنے سے اس لئے منع فرمایا کہ یہ تنعّم کی بات تھی اور بہت ساری چیزیں ایسی ہیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنعماً منع فرمایا۔

نِمار نَمِرہ کی جمع ہے نَمِرہ کا معنی دھاریوں والی چادر، دھاریوں والی چادر خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہننا ثابت ہے اور بکثرت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنی ہے اس پر بیٹھنے سے کیسے منع کر دیا اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ خاص قسم کی کوئی چادریں مراد ہوں جن میں نہی کی کوئی وجہ ہو مثلاً ریشم کی ہوتی ہوں یا وہ بہت زیادہ تنعّم کی چیز سمجھی جاتی ہو اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تنزیہی طور پر اس سے منع فرمایا لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ نمار اگر چہ نَمِرہ کی جمع ہوتی ہے لیکن یہاں نَمِرَہ کی جمع نہیں ہے بلکہ نَمِرْ کی جمع ہے گویا نمار نمور کے معنی میں ہے اور اس سے مراد چیتے کی کھال ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چیتے کی کھال پر بیٹھنے سے منع فرمایا لیکن یہ نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔

(٤٩)-----وعن البراءِ بن عازبٍ: أنّ النبيَّ صلى اللهُ عليه وسلم نهى عن الميثرةِ الحمراء۔ (رواه فى شرح السنة)

ترجمہ ...... حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم نے سرخ رنگ کی گدی سے منع فرمایا۔

(۸۰)----- وعن أبی رِمثةَ التیمی، قال: أتیتُ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیهِ ثوبانِ أخضرانِ، وله شعرٌ قد علاه الشَّیبُ وشیبُه أحمرُ - (رواہ الترمذی وفی روایةٍ لأبی داود: وھو ذو وفرة وبھا رَدْعٌ من حِنَّاءِ)

ترجمہ ...... حضرت ابورمثہ تیمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوااس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر دو سبز کپڑے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بال بھی تھے جن پر سفیدی چھائی ہوئی تھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کی سفیدی سرخی میں بدلی ہوئی تھی یعنی ان پر سرخ خضاب لگا ہوا تھا اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ذو وفرہ ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم پٹوں والے تھے اور ان پٹوں پر مہندی کے داغ تھے۔

سبز رنگ کے کپڑے:-

اس حدیث سے ایک یہ معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سبز رنگ کے کپڑے بھی پہنے ہیں اور یہ بات میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف رنگوں کے کپڑے پہنے ہیں تاکہ یہ پتہ چلے کہ بذات خود کوئی رنگ شرعاً مطلوب نہیں ہے جو مل جائے یا جو پسند ہو پہنا جاسکتا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کے بارے میں تفصیلی گفتگو انشاء اللہ "باب الترجل" میں آئے گی۔

یہاں یہ آیا کہ "قد علاہ الشیب" شیب کا معنی بالوں کا سفید ہو جانا فرمایا کہ ان بالوں پر سفیدی چھائی ہوئی تھی تو اس سے مراد سارے بال نہیں ہیں اکثر بال بھی نہیں ہیں بلکہ چند بال ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت تھوڑے بال سفید ہوئے تھے زیادہ بال آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفید نہیں ہوئے تھے خضاب کا مسئلہ بھی باب الترجل میں آجائے گا۔

(۸۱)-----وعن أنس: أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم کانَ شاکیاً، فخرج یتوکّا علی اسامةَ وعلیهِ ثوب قِطرٍ قد توشَّحَ به فصلَّی بھم- (رواہ فی شرح السنة)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیمار تھے تو آپ ﷺ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کے سہارے پر باہر تشریف لائے اور اس وقت آپ ﷺ پر قطری کپڑا تھا جسے آپ ﷺ نے اپنے اوپر لپیٹ رکھا تھا تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں (صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کو) نماز پڑھائی۔

قطری کپڑا ایک خاص قسم کا کپڑا ہوتا تھا اور اچھے کپڑوں میں شمار ہوتا تھا لیکن موٹا ہوتا تھا بعض نے یہ کہا کہ یہ کپڑا یمن سے بن کر آتا تھا اور بعض نے کہا کہ نہیں یہ قطر کا بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا جگہ کا نام قَطر ہے لیکن جب اس کی طرف کپڑے کی نسبت کی جائے تو "قاف" کا زیر پڑھا جاتا ہے یعنی قِطرِی پڑھا جاتا ہے بہر حال یہ خاص قسم کا کپڑا تھا۔

(۵۲) ----- وعن عائشةَ، قالت: كانَ على النبى صلى الله عليه وسلم ثوبانِ قِطرِيَّانِ غليظانِ، وكانَ إذا قعدَ فعَرِقَ ثَقُلا عليهِ، فقدِمَ بَزٌّ منَ الشامِ لفلانٍ اليهودى فقلتُ: لو بعثتَ إليهِ فاشتربتَ منه ثوبَينِ إلى الميسرة فأرسلَ إليه، فقال: قد علمتُ ماتريدُ، إنما تريدُ أن تذهبَ بمالى فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: كذبَ، قد علمَ أنى من أتقاهُم وآداهُم للأمانةِ۔ (رواه الترمذى والنسائى)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر دو موٹے قطری کپڑے تھے تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسینہ آتا تو یہ دونوں کپڑے آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر بوجھل ہو جاتے فلاں یہودی کا شام کے علاقے سے "بزّ" کپڑا آیا تو میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر آپ اس یہودی کے پاس آدمی بھیجیں اور اس سے دو کپڑے خرید لیں ہاتھ کی کشادگی تک ادھار پر تو اچھا ہوگا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کے پاس آدمی بھیجا (کہ ہم کپڑے لینا چاہتے ہیں لیکن پیسے بعد میں دے دیں گے) تو اس نے کہا کہ مجھے پتہ ہے کہ تم کیا چاہتے ہو؟ تم یہ چاہتے ہو کہ میرا مال لے اڑو (یعنی پیسے بعد میں نہیں دو گے) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس نے جھوٹ بولا ہے، بے شک اسے معلوم ہے کہ میں لوگوں میں سے سب سے زیادہ ڈرنے والا ہوں اور لوگوں میں سے سب سے زیادہ ادائیگی کرنے والا ہوں۔

ایک تو یہ ہے کہ آدمی کو کسی کے بارے میں غلط فہمی ہو جاتی ہے پتہ نہیں ہوتا تو تاجر آدمی اس کو ادھار سودا دینے میں احتیاط کرتا ہے کہ کہیں پیسے نہ مار جائے لیکن اس کو کوئی غلط فہمی نہیں ہے بلکہ یہ تو ان میں سے ہے جن کے بارے میں قرآن کریم نے کہا کہ "یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ" اس یہودی کو پتہ ہے

کہ اور کوئی امانت میں خیانت کرے تو کرے میں کبھی امانت میں خیانت نہیں کر سکتا میں کسی کے پیسے نہیں مار سکتا۔ لیکن جان بوجھ کر محض لوگوں کو ورغلانے کے لئے گمراہی میں ڈالنے کے لئے اس نے یہ بات کہی ہے۔

بیع مؤجل میں جہالت:۔

یہاں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہانے تجویز پیش کی کہ اس یہودی سے ادھار کپڑا خرید لیا جائے کپڑا خریدنے کے لئے اس وقت پیسے نہیں تھے اس لئے یہ بھی کہا کہ ادھار خرید لیا جائے لیکن ادھار کب تک ہوگا **إلى الميسرة** یعنی ہاتھ کی کشادگی تک بظاہر یہ اَجل مجہول ہے اور بیع مؤجل میں اجل مجہول ہے کہ کب ادائیگی کرنی ہے اس کا وقت مجہول ہے تو یہ بیع صحیح نہیں ہوتی، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہانے یہ تجویز کیسے پیش کر دی۔

(۱)......... اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تجویز میں جہالت ہے کہ ہاتھ کی کشادگی تک کا ادھار کر لیں لیکن جب اس یہودی سے بات کرنی تھی اس میں جہالت نہیں تھی بلکہ اندازہ لگا کر کہ فلاں وقت تک کشادگی ہو جائے گی وہ وقت اس کو بتانا تھا اور وہی اس کو بتایا ہوگا کہ فلاں وقت تک ہمیں دو کپڑے ادھار دے دو اس لئے بیع کے اندر جہالت نہیں ہے۔

(۲)......... دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے بیع مؤجل نہ کی ہو بلکہ بیع حال کی ہو اس لئے کہ اگر مشتری عقد مکمل ہونے کے بعد بائع سے یہ کہہ دے کہ اس وقت میرے پاس پیسے نہیں ہیں بعد میں ادا کر دوں گا تو یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی بلکہ بیع حال ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ خود عقد میں اَجل کا ذکر نہیں ہے اس لئے ایسی بیع میں بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے اور مشتری پر قیمت کی ادائیگی فی الحال واجب ہو جاتی ہے لیکن مشتری بائع سے مہلت مانگ لیتا ہے مثلاً آپ نے دکان سے کوئی چیز خریدی لیکن جیب میں پیسے نہیں تھے دُکاندار نے آپ سے کہا کہ کوئی بات نہیں بعد میں دے دینا۔ اب بظاہر تو یہ بیع فاسد ہونی چاہئے اس لئے کہ قیمت ادا کرنے کا وقت مجہول ہے لیکن حقیقت میں یہ بیع مؤجل نہیں ہے بلکہ بیع حال ہے البتہ مشتری نے قیمت کی ادائیگی کیلئے مہلت مانگی لی ہے یا بائع نے مہلت دے دی ہے۔ اب اس مہلت کا متعین ہونا شرعاً ضروری نہیں وہ غیر متعین بھی ہو سکتی ہے اور اس صورت میں دکاندار کو ہر وقت قیمت کے مطالبے کا حق حاصل ہے۔ بہر حال اس حدیث میں ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے بیع حال کی ہو۔

راحت وآسانی والا لباس:۔

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر کوئی لباس آدمی پر بوجھل ہوتا ہو تو اس کو چھوڑ کر ایسا لباس

خریدنا جو آدمی کے لئے سہولت، راحت اور آسانی کا باعث ہو یہ بھی کوئی بری بات نہیں ہے بلکہ حضور ﷺ نے بھی اس کا لحاظ فرمایا کہ موٹے کپڑے کی جگہ بز کپڑا جو ہلکا ہوتا ہے خرید لیا جائے تاکہ راحت کا باعث ہو۔

(۵۳)----وعن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: رآني رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وعليَّ ثوبٌ مصبوغٌ بعصفر مورَّداً، فقال: ماهذا؟ فعرفتُ ماكرِهَ، فانطلقتُ فأحرقته فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ماصنعتَ بثوبك؟ قلتُ: أحرقتُه قال: أفلا كسوتَه بعضَ اهلِك؟ فانَّه لاباسَ به للنساءِ۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے مجھے اس حالت میں دیکھا کہ مجھ پر ایک ایسا کپڑا تھا جو عصفر میں رنگا ہوا تھا اور اس میں گلاب کا رنگ بھی تھا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ یہ کیا ہے؟ تو میں سمجھ گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو کون سی چیز ناپسند ہوئی ہے تو میں گیا اور میں نے اس کپڑے کو جلا دیا تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے اپنے کپڑے کا کیا کیا؟ میں نے کہا کہ میں نے اسے جلا دیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے اپنے بعض گھر والوں کو یہ کپڑا کیوں نہ پہنا دیا اس لئے کہ اس میں عورتوں کے لئے کوئی حرج نہیں ہے۔

(۵٤)---- وعن هلال بن عامر، عن أبيه، قال: رأيتُ النبيَّ ﷺ بمنى يخطبُ على بغلة وعليه بردٌ أحمرُ، وعليٌّ أمامَه يُعبر عنه۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ ...... حضرت ہلال بن عامر رضی اللہ عنہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں انہوں نے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو منیٰ میں خچر پر خطبہ دیتے ہوئے دیکھا اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر سرخ رنگ کی چادریں تھیں (یعنی دھاریوں والی چادریں تھیں) اور حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آگے کھڑے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بات کو آگے پہنچا رہے تھے۔

اس زمانے میں لاؤڈ سپیکر نہیں تھے تو زیادہ مجمع میں خطاب کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ اصل خطاب کرنے والا بولتا تھا اور کچھ فاصلہ پر کوئی آدمی کھڑا ہو جاتا تھا وہ اس جملے کو دہراتا تھا اور بعض اوقات کئی کئی آدمی اس طریقے سے دور تک آواز پہنچانے کے لئے کھڑے ہوتے تھے۔

سوال ...... جو خطبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں دیا اس کے بارے میں ابوداؤد کی روایت

میں آتا ہے کہ بطور معجزہ کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز اتنی بلند ہو گئی تھی کہ جو اپنے اپنے خیموں کے اندر بھی بیٹھے تھے انہیں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خطبہ سنائی دے رہا تھا اور پورے منیٰ کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز گونج رہی تھی۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز اتنی بلند تھی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بات پہنچانے کی کیا ضرورت تھی۔

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں متعدد خطبے دیئے ہیں یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ یوم النحر یعنی دس ذی الحجہ کے خطبہ میں ظاہر ہوا ہے کیونکہ یہ مصروفیت کا بھی دن تھا اور خطبہ بھی اہم تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام بھی بیان کرنے تھے اس لئے اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز کو بلند کر دیا کہ جو اپنے کام لگا ہوا ہے، جو رمی جمرات کر رہا ہے، جو جانور ذبح کر رہا ہے، کوئی اور کام کر رہا ہے سب تک آواز پہنچ جائے لیکن اس کے علاوہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبے دیئے ہیں تو ان خطبوں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ظاہر نہیں ہوا ہوگا اس لئے وہاں اس کی ضرورت پیش آئی ہوگی۔

(۵۵)----- وعن عائشةَ، قالت: صُنِعَت للنبي صلى الله عليه وسلم بُردة سوداءُ، فلبسها، فلما عرق فيها وجد ريح الصوف، فقذفها۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کالی چادر تیار کی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہنا جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں پسینہ آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اون کی بو محسوس کی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اتار دیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم لباس میں جہاں طہارت پسند فرماتے تھے، نظافت پسند فرماتے تھے وہیں نفاست بھی پسند فرماتے تھے۔

(۵۶)----- وعن جابر، قال: أتيتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم وهو محتب بشملةٍ قد وقعَ هُدبها على قدمَيه۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چادر کے ساتھ احتباء کیا ہوا تھا جس کے پھندنے نے آپ ﷺ کے قدموں پر لگ رہے تھے۔

(۵۷)----- وعن دِحيةَ بن خليفةَ، قال: أُتي النبي صلى الله عليه وسلم

بقَباطي، فأعطاني منها قُبطِيَّةً، فقال: اصدَعها صَدعين، فاقطع أحدَهما قميصاً، وأعطِ الآخرَ امرأتكَ تختمرُبه فلما أدبر، قال: وأمر امرأتكَ أن تجعلَ تحتَه ثوبـًا لايصِفها۔ (رواه أبوداود)

ترجمہ ...... حضرت دحیہ بن خلیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قبطی کپڑے لائے گئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک قبطی کپڑا دیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے دو حصے کرلینا ان میں سے ایک حصے کو کاٹ کر قمیص بنالینا اور دوسرا اپنی بیوی کو دے دینا اس کو اوڑھنی بنالے گی۔ جب حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ واپس جانے لگے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنی بیوی کو کہنا کہ وہ اس کے نیچے اور کپڑا لگالے تاکہ وہ اس کے جسم کو یا اس کے بالوں کو ظاہر نہ کرے۔

قباطی کا معنی:-

یہ لفظ قباطی فعالیل کے وزن پر ہے اس لئے یا مشدد ہے یہ قبطیہ کی جمع ہے، قبطی قبط کے بنے ہوئے کپڑے کو کہتے ہیں، قبط مصر کی ایک قوم تھی اس قوم کے لئے لفظ قبط بولا جاتا ہے یعنی قاف کے کسرے کے ساتھ اور اس قوم کی طرف جو آدمی منسوب ہو اس کو بھی قبطی کہا جاتا ہے قاف کے کسرے کے ساتھ لیکن جب کپڑے کی نسبت اس قوم کی طرف کی جائے تو قاف کا ضمہ پڑھا جاتا ہے اس کپڑے کو قُبطِیَّہ کہا جائے گا یعنی قبطی چادر۔

اس طرح کی کئی چادریں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائی گئیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائیں، ان میں سے ایک دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو بھی دی چونکہ یہ چادر بہت بڑی تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا مصرف اور استعمال خود ہی بتلادیا کہ ایسا کرنا کہ کچھ حصے کی قمیص بنوالینا اور جو بچے گا وہ اپنی بیوی کو دینا کہ وہ اس کی اوڑھنی بنالے لیکن ساتھ ہی یہ فرمایا کہ چونکہ یہ باریک ہے اس لئے اپنی بیوی سے کہنا کہ اس کے نیچے کپڑا لگالے تاکہ نماز وغیرہ میں جب سر پر لے یا کسی اجنبی کے سامنے سر پر لے کر جانا پڑے تو اس کا جسم یا اس کے بال اس کے اندر سے ظاہر نہ ہوں۔

سوال ...... سوال یہ ہے کہ کیا حضرت دحیہ رضی اللہ عنہ کو ستر کی ضرورت نہیں تھی کہ ان کو نہیں کہا کہ قمیص سلواتے وقت نیچے کپڑا لگالینا اور بیوی کے بارے میں کہا کہ وہ نیچے کپڑا لگالے۔

جواب ...... تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوگا کہ حضرت دحیہ کلبی

رضی اللہ عنہ اکیلی قمیص نہیں پہنیں گے بلکہ قمیص کے نیچے کوئی شلوار یا لنگی وغیرہ بھی ہوگی اس لئے جتنے حصے کو چھپانا ضروری ہے وہ تو شلوار یا لنگی وغیرہ سے چھپ جائے گا اور باقی جسم کے بارے میں پہلے عرض کر چکا ہوں اور جو مسئلہ میں نے بتایا تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ مرد کا باقی جسم اگر کچھ نظر بھی آرہا ہو لیکن عرفاً اس کو لباس کے اندر سمجھا جاتا ہو تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے بشرطیکہ وہ شرعی ستر کا حصہ نہ ہو۔

(۵۸)---- وعن أم سلمةَ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم دخلَ عليها وهيَ تختمر فقال: ليَّةً لاليَّتينِ۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ ...... حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ہاں تشریف لائے اور یہ اس وقت اوڑھنی سر پر لے رہیں تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک بل دو دو بل نہ دو۔

اوڑھنی کو دو مرتبہ بل دینے سے ممانعت کی وجہ ...... بعض نے اس کی وجہ اسراف بیان کی ہے کہ سر پر ایک مرتبہ بل دے لیا کپڑے کو اس کی ضرورت ہے تا کہ یہ اوڑھنی سر پر ٹکی رہے لیکن دو مرتبہ بل دینا یہ بلاضرورت ہے۔ اس لئے یہ اسراف کے اندر داخل ہے اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تشبہ بالرجال ہے کیونکہ مرد بھی بعض اوقات اپنی چادر سر پر رکھ کر بل دے کر ٹوپی سی بنا لیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ اس زمانہ میں مرد عام طور پر دو بل دیتے ہوں اور عورتیں دو بل نہ دیتی ہوں تو اس میں چونکہ تشبہ بالرجال تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

الفصل الثالث

(۵۹)---- عن ابنِ عمرَ، قال: مررتُ برسول الله ﷺ وفي إزاري استرخاءٌ فقال: يا عبد الله! ارفع إزارَكَ فرفعتُه، ثم قال: زِد فزدتُ فما زلتُ أتحرَّاها بعدُ فقال بعضُ القومِ: إلى أين؟ قال: إلىٰ أنصاف السَّاقين۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اس حال میں کہ میری لنگی میں ڈھیلا پن تھا یعنی لٹکی ہوئی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عبد اللہ! اپنی لنگی کو اوپر کرو، میں نے اسے اوپر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اور اوپر کرو میں نے ار اوپر کیا پھر میں ہمیشہ اس کو اوپر کرنے کی کوشش کرتا رہا بعض لوگوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہاں تک اوپر کی تو انہوں نے کہا کہ پنڈلیوں کے نصف تک۔

(٦٠)----وعنه، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: مَن جرَّ ثوبَه خُيلاءَ لم ينظرِ الله إليه يومَ القيامة فقال أبو بكر: يا رسول الله! إزاري يسترخي، إلّا أن أتعاهدَ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم إِنَّكَ لستَ ممَّن يفعلُه خُيلاءَ۔ (رواه البخاري)

ترجمہ...... حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو آدمی اپنے کپڑے کو تکبر کی وجہ سے لمبا کرے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی طرف نظر بھی نہیں فرمائیں گے۔ تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا تہہ بند ڈھیلا ہو جاتا ہے، ڈھلک جاتا ہے مگر یہ کہ میں اس کا خیال رکھوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم ان لوگوں میں سے نہیں ہو جو اس طرح تکبر کی وجہ سے کرتے ہیں۔

(٦١)----وعن عكرمة، قال: رأيتُ ابن عباس يأْتزرُ فيضعُ حاشيةَ إزاره من مُقدَّمِه على ظهرِ قدمِه، ويرفعُ من مُؤَخَّرِه قلتُ: لم تأتزر هذه الإزرة؟ قال: رأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتزرها۔ (رواه أبوداود)

ترجمہ...... حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ وہ لنگی کے حاشیہ کو اگلی جانب سے اپنے قدموں کی پشت پر کر لیتے تھے اور اپنی لنگی کو پیچھے کی جانب سے اونچا رکھتے تھے تو میں نے ان سے عرض کیا کہ آپ اس طرح سے لنگی کیوں باندھتے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اس طریقے سے لنگی باندھتے ہوئے دیکھا ہے۔ (یعنی آپ ﷺ لنگی اس انداز سے باندھتے تھے کہ اس کی اگلی جانب نیچے کی طرف ہوتی تھی اور پچھلی جانب اوپر کو اٹھی ہوئی ہوتی تھی۔)

(٦٢)----وعن عُبادةَ رضي الله عنه، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بالعمائمِ، فإنها سيماء الملائكةِ، وارخوهاخلف ظهوركم۔ (رواه البيهقي)

ترجمہ...... حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم عمامے اختیار کرو اس لئے کہ یہ فرشتوں کی علامت ہے اور اس کے کناروں کو اپنی کمروں کے پیچھے لٹکالیا کرو۔

عمامہ کا معنی:-

عمامے کے بارے میں پہلے بھی کچھ حدیثیں گزر چکی ہیں، عمامہ عربی زبان کا لفظ ہے، عین کے کسرے کے ساتھ اور یہ مشتق ہے عَمَّ یَعَمُّ سے جس کا معنی شامل ہونا اور محیط ہونا ہے اور عمامہ سے مراد کپڑا ہے جس کو سر پر لپیٹا جائے اور سر کو اس میں چھپالیا جائے۔ چنانچہ بعض اہل لغت نے عمامہ کی تعریف میں کہا ہے کہ سر کا ایسا لباس جو معروف ہے اور بعض نے اس کی تعریف میں کہا کہ وہ کپڑا جس کے ذریعہ آدمی اپنے سر کو چھپاتا ہے اور جس کو سر پر لپیٹا جاتا ہے، کیونکہ عمامہ ایک معروف چیز ہے اس لئے اس کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ عربوں کے ہاں عمامہ بکثرت مروج تھا اس لئے عرب شعراء کی کلام میں بھی اس کا بکثرت تذکرہ ملتا ہے:

فجاءت بہ سبط العظام کأنما عمامتہ بین الرجال لواءُ

کہ اس کی ماں نے اس کو جنا تو وہ بڑی بڑی ہڈیوں والا تھا اور اب یہ صورت حال ہے کہ جب کچھ لوگوں کے درمیان میں ہوتا ہے تو لمبے قد کی وجہ سے اس کا عمامہ جھنڈے کا کام بھی دیتا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ عربوں میں عمامہ بکثرت مروج تھا اور ان کا ایک عام لباس تھا اور عرب شعراء کی کلام میں بھی اس کا بکثرت تذکرہ ملتا ہے اور یہ ان کے لئے ضرورت کا لباس بھی تھا، اس لئے کہ عربوں کا موسم کچھ ایسا تھا کہ بعض اوقات سردی زیادہ پڑتی ہے اس کے بچاؤ میں بھی مفید ہوتا ہے اور گرمی بھی شدید پڑتی ہے اور شدید گرمی میں بھی سر پر بھاری کپڑا رکھنا مفید ہوتا ہے۔ تو ایک ضرورت بھی تھی، اس کے علاوہ اس کو ایک عزت کا لباس بھی سمجھا جاتا ہے چنانچہ عربی زبان میں کہا جاتا ہے: عُمِّمَ الرَّجُلُ فلاں آدمی کو عمامہ پہنایا گیا اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو سردار بنایا گیا کیونکہ جس کو سرداری سونپی جاتی تھی عموماً بطور رمز اور علامت کے اس کے سر پر پگڑی باندھی جاتی تھی اس کی دستار بندی کی جاتی تھی۔ اہل لغت نے لکھا ہے کہ اس وقت عجم اور فارس میں سردار بناتے وقت تاج پہنانے کا رواج تھا چنانچہ وہاں ان کے بارے میں جب کہا جائے کہ کسی کو سردار بنایا گیا تو کہا جاتا تھا کہ تُوِّجَ فُلَانٌ[1] فلاں کو تاج پہنایا گیا۔ تو جو حیثیت ان کے ہاں تاج کی تھی وہی حیثیت عربوں کے ہاں عمامہ کی تھی کہ تاج تو ان کے ہاں ہوتے ہی نہیں تھے ویسے ہی غربت تھی، سادگی تھی اس لئے جو کام وہ تاج سے لیتے تھے وہ کام عرب لوگ پگڑی سے لے لیا کرتے تھے اور کسی کو سردار بناتے وقت تاج پوشی کی بجائے دستار بندی کر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ بعض حدیثوں میں بھی آتا ہے کہ اس کی سند پر آگے چل کر ہم گفتگو کریں گے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: **العمائم تیجان العرب۔**[2] کہ پگڑیاں عربوں کے تاج ہیں اس رسم سے اس حدیث کا مطلب سمجھنا بھی آسان ہو جائے گا۔

(۱) تاج العروس فصل العین من باب المیم ج ۸/ ص ۴۱۰..... (۲) کنز العمال کتاب المعیشۃ والعادات الخ الثالث فرع فی العمائم ج ۱۵/ ص ۴۱۱۳۲

عمامہ کا مسنون ہونا:-

عمامہ نبی کریم ﷺ کی سنت ہے اس لئے کہ متفرق احادیث کو ملانے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ آپ ﷺ نے بکثرت عمامہ باندھا ہے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں بھی عمامہ مروج تھا۔ امام بخاری رحمہ اللہ علیہ نے کتاب اللباس میں باب العمائم قائم کیا ہے۔[1] اس میں ایسی حدیث ذکر نہیں کی جس میں صراحتاً حضور اقدس ﷺ کے عمامہ باندھنے کا ذکر ہو اس لئے کہ یہ حدیثیں بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہوں گی، یہ حدیثیں صحیح اور ثابت ہیں اور سب کو مجموعی طور پر ملانے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے بکثرت عمامہ باندھا اور آپ ﷺ کے زمانے میں مروج تھا اور ثابت کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے اس لئے کہ جب عربوں میں ویسے ہی ایک عام لباس تھا تو بظاہر نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی اس کو استعمال کیا ہو گا۔ اثبات کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں نفی کے لئے دلیل کی ضرورت ہے اگر نہ باندھا ہو تا اس کے لئے ضرورت تھی کیوں کہ عربوں میں عام استعمال کیا جاتا تھا، تو اگر نہ باندھا ہو تا تو اس کے لئے دلیل کی ضرورت تھی لیکن باندھنے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں۔ تو بہر حال حدیثیں بھی ہیں لیکن امام بخاری رحمہ اللہ کی شرط کے مطابق نہیں اس لئے امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں ایک اور حدیث لائے ہیں اور وہی یہاں ذکر کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ محرم (احرام باندھنے والے) شلوار بھی نہ پہنے، قمیص بھی نہ پہنے اور عمامہ بھی نہ باندھے۔ یہ بات امام بخاری رحمہ اللہ علیہ یوں ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ جو کہا کہ محرم عمامہ نہ باندھے تو معلوم ہوا کہ اس وقت لوگ عمامہ باندھا کرتے تھے اور اس ماحول میں بکثرت مروج تھا، تبھی تو یہ کہنے کی ضرورت پیش آئی۔ تو اس انداز سے امام بخاری رحمہ اللہ علیہ نے اس بات کو ثابت کیا ہے لیکن اس انداز سے نہ بھی ہو تو بہر حال یہ بات طے شدہ ہے کہ عربوں کے ہاں بھی ایک عام لباس تھا۔ آپ ﷺ اور صحابہ کرامؓ میں بھی عمامہ باندھنے کا رواج تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک سنت ہے لیکن یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہے یعنی ان چیزوں میں سے ہے جن کو آپ ﷺ نے بطور عادت کے اپنایا ہے۔ حضور اقدس ﷺ کی سنن دو طرح کی ہیں ایک سنن عادیہ اور ایک سنن شرعیہ۔

سنن شرعیہ:-

سنن شرعیہ سے مراد وہ کام جو حضور اقدس ﷺ نے کیا یا اس کی ترغیب دی اس وجہ سے کہ وہ شرعاً

---

(۱) صحیح البخاری کتاب اللباس باب العمائم ج ۲/ص ۸۶۳

مطلوب ہے اور اس پر کوئی اخروی ثواب ہے، ایسا کام سنت شرعیہ اور مستحب کہلائے گا، جیسے کھانے سے پہلے بسم اللہ پڑھنا یہ حضور ﷺ کی سنت سے ہے، کھانے کے بعد الحمد للہ یا مخصوص دعائیں پڑھنا یہ حضور ﷺ کی سنت ہے اور سنن شرعیہ میں سے ہے، اشراق آپ ﷺ کی سنت ہے اور سنن شرعیہ میں سے ہے۔

سنن عادیہ:-

سنن عادیہ سے مراد وہ کام ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مسئلہ شرعیہ کے نہیں کیے بلکہ بطور عادت کے کیے ہیں جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کی روٹی بہت کم کھائی ہے زیادہ تر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں پر یا جو پر اکتفا فرمایا ہے لیکن کھجوروں اور جو پر اکتفا کرنا یہ شرعاً سنت نہیں ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت عادی ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر سواری کی ہے لیکن اس لئے نہیں کہ اونٹ پر سواری شریعت میں بذات خود مطلوب ہے بلکہ بطور عادت کے کی ہے، بہت ساری چیزوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شوق سے تناول فرمایا ہے لیکن بطور مسئلہ شرعیہ کے نہیں بلکہ بطور عادت کے ایسے کاموں کو سنن عادیہ کہا جاتا ہے۔

سنن عادیہ کا حکم:-

ان کا حکم یہ ہے کہ اگرچہ شریعت میں یہ بذات خود مطلوب اور مقصود نہیں ہیں لیکن بہر حال آپ ﷺ کے ساتھ محبت کی وجہ سے ان چیزوں میں آپ ﷺ کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا اچھا کام ہے اور اس طرح کرنا خیر و برکت سے خالی نہیں ہے کیونکہ یہ آپ ﷺ کی محبت کی علامت ہے جتنی آپ ﷺ کے ساتھ مشابہت ہو جائے اچھا ہے لیکن ان کا درجہ بہر حال عام مستحبات اور آداب سے بھی کم ہوتا ہے۔

امر ارشادی:-

یہیں پہ ایک بات اور بھی سمجھ لیں کہ بعض کام ایسے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عادت کے کیے اسی طرح بعض کام ایسے ہیں جن کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم بھی دیا لیکن اس کے باوجود وہ شرعاً مستحب نہیں ہیں اس وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا حکم بطور مسئلہ شرعیہ کے نہیں دیا بلکہ ان کا حکم اس وجہ سے دیا کہ وہ ایک مفید کام ہے۔ چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھانا کھاتے وقت جوتے اتار لیا کرو اس لئے کہ اس میں تمہارے قدموں کو زیادہ راحت ملے گی یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ گوشت کو چھری وغیرہ سے کاٹ کر کھانے کی بجائے دانتوں سے نوچ کر کھاؤ اس لئے کہ یہ ہضم زیادہ ہوتا ہے اور اس میں مزا بھی زیادہ آتا ہے علماء کی اصطلاح میں اس طرح کے امر کو امر ارشادی کہا جاتا ہے۔

امر ارشادی کا حکم:۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن کاموں کو اس طرح امر فرمایا ان کا درجہ بھی استحباب شرعی سے کم ہے لیکن چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا اس لئے ان کو اپنالینا چاہئے ان کو اپنانا اچھی بات ہے لیکن اگر کسی نے ان کو اختیار نہیں کیا تو صرف یہی نہیں کہ گناہ نہیں، ملامت نہیں بلکہ خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے۔

عمامہ کی بات چل رہی تھی کہ عمامہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہے، سنن شرعیہ میں سے نہیں ہے۔

سنن شرعیہ اور سنن عادیہ میں فرق ضروری ہے:۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ کیا کہ سنت ہے اور عادت ہے بس جو آپ ﷺ نے کیا وہ سنت ہے لیکن یہ بہت بڑی علمی غلطی ہے۔ حضور اقدس ﷺ کے افعال میں فرق کرنا پڑے گا کہ بعض کام آپ ﷺ نے اس لئے کئے ہیں کہ شرعاً مطلوب تھے وہ سنن شرعیہ ہوں گے اور آپ ﷺ نے بہت سارے کام اس لئے کئے کہ آپ ﷺ کی عادت تھی شرعاً مطلوب نہیں تھے ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ آپ ﷺ نے زیادہ تر سواری اونٹ پر کی ہے لہٰذا اونٹ پر سفر کرنا سنت ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ اونٹ یا گھوڑے پر سفر کرنا سنت ہے اور کوئی بھی نہیں کہتا کہ یہ سنت متروک ہو چکی ہے اس کو زندہ کرنا چاہئے۔ اس طرح کی بکثرت مثالیں ہیں آپ ﷺ نے بکثرت ازار اور رداء پہنا یا آپ نے جبہ یا قمیص پہنی لیکن اگر کوئی اس طرح کا لباس پہنے جس طرح کا ہم لباس پہنے ہوئے ہیں اور ہمارے اکثر صلحاء اور علماء پہنتے ہیں یہ بمشکل کسی حدیث سے ثابت ہوگا۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہیں گے کہ جنہوں نے یہ لباس پہنا وہ سنت سے ہٹ گئے اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بھی لباس پہنے ہیں وہ بطور عادت کے پہنے ہیں بطور مسئلہ شرعیہ کے نہیں پہنے۔

سنن عادیہ اور سنن شرعیہ کے فرق کا انکار کرنا بہت بڑی علمی غلطی ہے ورنہ بہت سارے ایسے کاموں کو سنت کہنا پڑے گا جو آج تقریباً متروک ہو چکے ہیں۔

پلیٹ میں سالن نکال کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نہیں کھایا لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جاتا کہ سنت کو اپناؤ اور پلیٹ میں نکال کر نہ کھاؤ اس لئے کہ یہ عادات میں سے ہے، سنن شرعیہ میں سے نہیں

ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مسجد میں نمازیں پڑھائیں وہ ایک چھپر تھا گویا چھپر کی مسجد پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے۔ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ گنجائش نہیں تھی کیونکہ آخر وقت میں وسعت پیدا ہو گئی تھی کہ مسجد اچھی بنوا لیتے، یہ نہ بھی ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار دیا گیا تھا پہاڑ کو سونا بنا دینے کا تو اللہ تعالیٰ سے فرماتے کہ ویسے سونا نہیں چاہئے لیکن اتنا ہو کہ مسجد پکی بنا لوں لیکن ایسے نہیں ہوا۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھپر کی مسجد پر بلا ترک مواظبت فرمائی ہے لیکن کوئی نہیں کہتا کہ چھپر کی مسجد سنت ہے اور اس سنت کو زندہ کرنا چاہئے اور ساری مسجدیں تبدیل ہونی چاہئیں کیوں؟ اس لئے کہ یہ امور عادت میں سے ہے، مسجد امور شرعیہ میں سے ہے لیکن عمارت کیسی ہو کس چیز کی بنی ہوئی ہو اس کی چھت کیسی ہو، لمبائی کتنی ہو یہ ساری کی ساری چیزیں عادت کی قبیل سے ہیں۔

اگر سنن عادیہ میں اور شرعیہ میں فرق نہیں کریں گے تو بہت سارے ایسے کام سنت بن جائیں گے جن کو کوئی بھی سنت نہیں کہتا۔

عمامہ حضور اقدس ﷺ کی سنن عادیہ میں سے ہے اس کا پہننا خیر و برکت سے خالی نہیں ہے بعض احادیث میں حضور اقدس ﷺ نے عمامے کی فضیلت بھی بیان کی ہے لیکن وہ حدیثیں سنداً ضعیف ہیں۔

عمامے کے بارے میں احادیث کا خلاصہ:-

عمامے کے بارے میں اگر حدیثوں کا جائزہ لیں تو بنیادی طور پر تین طرح کی احادیث سامنے آتی ہیں:

(۱)........ وہ احادیث جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمامہ باندھنے یا حضرات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عمامے باندھنے کا ذکر ہے اس طرح کی حدیثیں معتدبہ تعداد میں ہیں اور ان میں سے کئی حدیثیں سنداً صحیح بھی ہیں اور یہ بے غبار طریقے سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اور حضرات صحابہ کرام نے عمامہ باندھا ہے عملی حدیثیں ثابت ہیں ان کے ثبوت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

(۲)........ دوسری قسم کی وہ احادیث ہیں جن میں عمامے کا ذکر بھی ہے اور عمامے کا فائدہ بھی ذکر کیا ہے لیکن کوئی اجر و ثواب ذکر نہیں کیا گیا۔ اس طرح کی تین حدیثیں معروف ہیں اور تینوں ضعیف ہیں:

(۱) ان میں سے پہلی حدیث یہی ہے، حضرت عبادۃ بن صابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **علیکم بالعمائم فإنها سیماء الملائکة۔**

یہ حدیث صاحب مشکوٰۃ نے بیہقی کی شعب الایمان[1] کے حوالے سے نقل کی ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے

---

(۱) ج ۵: ص ۷۶ احدیث نمبر ۶۲۶۲

اس لئے کہ اس حدیث کے راوی احوص بن حکیم ضعیف ہیں۔ یہ ان راویوں میں سے ہیں جن کو غلطیاں بکثرت لگتی تھیں اور جن کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کی حدیثیں منکر ہوتی ہیں۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ علیہ نے الجامع الصغیر میں یہ حدیث نقل کر کے (ض) کی علامت لگائی ہے یعنی یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس حدیث کی سند میں اور بھی کئی راوی ضعیف ہیں علامہ ذہبی رحمہ اللہ علیہ نے محمد بن الفرج مصری کے تذکرے میں اس حدیث کے بارے میں **أتی بخبر منکر** کہا ہے[1] کہ اس نے یہ منکر حدیث ذکر کی ہے، بہر حال یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔

(۲) دوسری حدیث جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **العمائم تیجان العرب والحبوۃ حیطان العرب والاضطجاع فی المساجد رباط المؤمنین۔**[2] کہ پگڑیاں عربوں کے تاج ہیں اور احتباء یعنی گوٹ مار کر بیٹھنا عربوں کی دیواریں ہیں یعنی اگر ٹیک لگانے کی جگہ نہ ملے تو گھٹنوں کے گرد بازوؤں کا حلقہ بنا کر بیٹھ جائیں تو اس سے آدمی کو سہارا مل جاتا ہے۔ مسجدوں میں رہنا ایمان والوں کا رباط ہے، رباط کا اصل معنی سرحد پر پہرا دینا یعنی اس کا بھی وہی درجہ ہے۔ یہ حدیث بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے راوی یوسف بن ابراہیم المروزی کو اکثر محدثین نے متروک قرار دیا ہے اور یحیٰی بن معین نے ان کو کذاب بھی قرار دیا ہے یعنی ایسے راوی جن پر کذب کی تہمت ہے۔

(۳) تیسری حدیث جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **اعتمّوا تزدادوا حِلمًا۔** اس حدیث کو بیہقی نے شعب الایمان[3] اور طبرانی نے معجم کبیر[4] میں روایت کیا ہے اور حاکم نے مستدرک[5] میں روایت کیا ہے۔

یہ حدیث بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مدار عبداللہ بن ابی حمید راوی پر ہے جو ضعیف ہیں۔[6] ان کو اکثر محدثین نے متروک یا منکر الحدیث قرار دیا ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ علیہ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے: **یروی عن ابی الملیح العجائب** ۔ کہ یہ ابوالملیح سے عجیب وغریب روایتیں کرتا ہے اور اس نے **اعتموا تزدادوا حلمًا** والی روایت بھی ابوالملیح سے روایت کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر محدثین نے اس حدیث کو صراحۃً ضعیف قرار دیا ہے بلکہ بعض نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے لیکن اگر موضوع نہ بھی ہو پھر بھی اس میں ضعف شدید موجود ہے۔

حاکم نے یہ حدیث نقل کر کے فرمایا ہے کہ یہ صحیح علی شرط الشیخین ہے لیکن حاکم کے بارے میں یہ

---

(۱) میزان الاعتدال ج ۴/ ص ۴ ...... (۲) شعب الایمان ج ۵/ ص ۱۷۶ عن علی قولہ سند الشہاب (مرفوعا) ج ۱/ ص ۷۵ ...... (۳) ج ۵/ ص ۱۷۶

(۴) ج ۱/ ص ۱۹۴ ...... (۵) ج ۴/ ص ۱۹۳ ...... (۶) دیکھئے میزان الاعتدال ج ۳/ ص ۵، معجم کبیر طبرانی کا حاشیہ ج ۱/ ص ۱۹۴

بات مشہور و معروف ہے کہ یہ حدیث کو صحیح قرار دینے میں بہت متساہل ہیں اور بعض اوقات انتہائی ضعیف حدیث کو صحیح قرار دے دیتے ہیں۔ چنانچہ حاکم کے اس فیصلے پر علامہ ذہبی رحمہ اللہ علیہ نے بھی اعتراض کیا ہے (ذہبی نے مستدرک حاکم کی تلخیص لکھی ہے۔) اور کہا ہے کہ اس میں عبید اللہ بن ابی حمید متروک راوی ہیں، امام احمد نے اسے متروک قرار دیا ہے۔

اس طریقے سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حاکم کی یہ بات نقل کی ہے اور یہ کہا ہے: **وقد صححه الحاكم فلم يصب۔**[1] کہ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے لیکن یہ کہہ کر درست کام نہیں کیا اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا ایک شاہد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حوالے سے موجود ہے جسے بزاز وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

مجمع الزوائد میں علامہ ہیثمی کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بزاز کی سند میں بھی عبید اللہ بن ابی حمید ہیں۔[2] گویا عبید اللہ کبھی ابوالملیح عن ابیہ سے روایت کرتا ہے اور کبھی حضرت ابن عباس کی روایت سے روایت کر دیتا تھا لہٰذا یہ حدیث بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ حاصل یہ ہے کہ دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے عمامے کا فائدہ ذکر فرمایا اگرچہ اجر و ثواب کا تذکرہ نہیں فرمایا لیکن یہ حدیثیں ضعیف ہیں۔

تعدد طرق سے حدیث کا ضعف زائل ہونا:۔

یہ بات معروف ہے کہ تعدد طرق سے حدیث کا ضعف زائل ہو جاتا ہے یہ اصول علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ ضعف شدید نہ ہو اور خاص طور پر جب ضعف کسی راوی کے متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے ہو تو وہ تعدد طرق سے زائل نہیں ہوتا اور یہاں بھی یہی صورت حال معلوم ہوتی ہے کہ ہر ہر حدیث کا ضعف انفرادی طور پر ایسا شدید ہے کہ دو تین طرق اور مل جائیں تو اس سے یہ ضعف زائل نہیں ہوتا۔

اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ زیادہ سے زیادہ یہ حسن لغیرہ ہوگی یعنی ضعف شدید نہیں رہے گا اور پھر ان حدیثوں سے عمومی طور پر عمامے کا سنت شرعیہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامے کے عموماً فوائد بیان کئے ہیں کہ اس سے حلم اور وقار میں اضافہ ہوتا ہے یا یہ عربوں کے لئے تاج ہے وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ان احادیث سے عمامہ کا سنت شرعیہ ہونا ثابت کرنا

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب العمائم ج ۱۰ / ص ۲۲۴ ..... (۲) مجمع الزوائد ج ۵ / ص ۱۲۲

درست نہیں خاص طور پر اس وجہ سے بھی کہ حدیثوں میں ضعف شدید موجود ہے اور تعدد طرق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضعف شدید نہیں رہا کم ہو گیا ہے۔

تیسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں عمامے پر اجر و ثواب کا ذکر ہے مثلاً ایک حدیث میں آتا ہے کہ عمامے کے ساتھ ایک رکعت پڑھی جائے وہ ان ستر رکعتوں کے برابر ہے جو بغیر عمامے کے پڑھی جائیں اور بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ عمامے کے ساتھ نماز پڑھنا دس ہزار نیکیوں کے برابر ہے وغیرہ۔

یہ حدیثیں پچھلی قسم کی حدیثوں سے بھی زیادہ ضعیف ہیں بلکہ موضوع ہیں، اکثر محدثین نے ان پر وضع کا حکم لگایا ہے ان کی سندوں پر الگ الگ گفتگو کرنے کا موقع نہیں ہے۔(۱) البتہ ایک عمومی بات یہ ہے کہ محدثین نے وضع کی علامتوں میں سے ایک علامت یہ ذکر کی ہے کہ معمولی کام پر بہت زیادہ اجر و ثواب کا وعدہ ہو اور یہاں بھی یہی بات ہے عمامے کی اہمیت اپنی جگہ پر لیکن نماز میں جتنی اہمیت جماعت کی ہے اتنی اہمیت عمامے کی نہیں ہے اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ستائیس (۲۷) درجے کا ثواب ہے ایک روایت میں پچیس (۲۵) ہے۔ جماعت جو مطلوب شرعی اور شعائر اسلام میں سے ہے اس سے ستائیس (۲۷) درجے ثواب ملے اور عمامے سے ستر (۷۰) درجے ملے۔

یہ محض قیاس نہیں ہے محدثین نے یہ باتیں لکھی ہیں اس طرح کی علامات کو محدثین نے وضع کی علامت قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ علماء نے عمامے کو نماز کے آداب میں سے شمار نہیں کیا ویسے عمامہ سنت نبویہ ہے لیکن نماز کے وقت خصوصیت ہو کہ نماز کے وقت اہتمام سے باندھا جائے اس کو عموماً علماء نے تسلیم نہیں کیا اس لئے کہ اس طرح کی حدیثیں موضوع ہیں۔

عمامے کی احادیث کا یہ اجمالی خلاصہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا عمامہ باندھنا ثابت ہے اس لئے یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہے لیکن اس کا سنت شرعیہ ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ قولی حدیثیں یا تو موضوع ہیں یا ان میں ضعف شدید ہے کم از کم یہ کہ ضعیف ہیں اور ان سے عمامہ کا مطلوب شرعی اور موجب ثواب اخروی ہونا واضح نہیں ہوتا۔

فضائل میں ضعیف حدیث کا قبول ہونا:-

ایک بات یہ بھی مشہور ہے کہ فضائل میں ضعیف حدیثیں قابل قبول ہوتی ہیں لیکن یہ قاعدہ بھی علی الاطلاق نہیں ہے، بہت سارے مسائل میں اس سے بھی غلط فہمی ہو جاتی ہے بلکہ اس کے لئے شرطیں ہیں:

---

(۱) ملاحظہ ہو سلسلۃ الاحادیث الضعیفہ للالبانی ج ۱ / ص ۱۵۸ و ما بعد

(۱)..........ایک شرط یہ ہے کہ ضعف شدید نہ ہو۔

(۲)..........دوسری شرط یہ ہے کہ اس کام کا موجب فضیلت اور باعث اجر و ثواب ہونا فی الجملہ دلائل صحیحہ سے ثابت ہو اس کے ساتھ اس کی فضیلت کسی ضعیف حدیث میں ہو تو اس کو مان لیں گے مثلاً فی الجملہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ نماز فضیلت کا کام ہے لہٰذا اگر نماز کی کوئی فضیلت ضعیف حدیث میں آئے تو اس ضعیف حدیث کو بھی مانا جاتا ہے یا جماعت اور تکبیر اولیٰ کی پابندی کا باعث اجر و فضیلت ہونا فی نفسہٖ ثابت ہے۔ اب حدیث میں ہے کہ جو چالیس دن تکبیر اولیٰ کی پابندی کرے گا تو اس کے لئے نفاق سے براءت لکھ دی جائے گی۔

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے لیکن بعض حضرات نے کہا کہ فضائل میں ہے اس لئے قابل قبول ہے اس لئے کہ اس کام کا بذات خود باعث اجر و ثواب ہونا دوسرے دلائل صحیحہ سے ثابت ہے اگر باعث اجر ہونا کسی اور دلیل سے ثابت نہ ہو تو اس میں حدیث ضعیف حجت نہیں ہوا کرتی۔

یہ بات میں نے ذرا تفصیل سے اس لئے عرض کر دی کہ آج کل عمامے کے بارے میں افراط و تفریط ہو رہا ہے یہ ٹھیک ہے کہ یہ ایک سنت ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہے اور س کو اختیار کرنا سعادت کی بات ہے۔ لیکن اس پر بہت زیادہ زور دینا اور اس پر زیادہ اصرار کرنا اور عمامہ نہ باندھنے والے کے بارے میں یہ سمجھنا کہ اس میں کوئی دینی اور شرعی کمی ہے یہ تجاوز عن الحدود ہے اس لئے کہ عمامہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت تو ہے لیکن سنن عادیہ میں سے ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری سنن عادیہ پر سب کا عمل نہیں ہے، کوئی کسی سنت کا تارک ہے، کوئی کسی سنت کا بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن شرعیہ پر بھی پورا عمل نہیں ہوتا، اشراق سارے لوگ پابندی سے نہیں پڑھتے، ایام بیض کا روزہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے یہ سنن شرعیہ میں سے ہے اور بالکل صحیح احادیث سے ثابت ہے لیکن سارے لوگ نہیں رکھتے، خوش اخلاقی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے لیکن سارے لوگوں کے اندر موجود نہیں ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بھی سنت ہے کہ حضرت انسؓ نے آپ کی دس (۱۰) سال تک خدمت کی لیکن دس (۱۰) سال میں ایک دفعہ بھی نہ جھڑکا، نہ ڈانٹا، یہ بھی سنت ہے اور یہ ساری کی ساری سنن شرعیہ ہیں بلکہ ان چیزوں کی ترغیبات احادیث میں آتی ہیں لیکن یہ سنتیں اگر چھوٹتی ہیں تو کوئی فکر کی بات نہیں ہے لیکن پگڑی چھوٹ جائے تو بڑی اہم ایک سنت چھوٹ گئی، یہ چند مثالیں ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ آپ ان سنتوں کو واجب کا درجہ دے دیں لیکن کہنے کا مقصد یہ ہے کہ بہر حال اس طرح کی بے شمار سنتیں ہیں جو عمامے سے اہم ہیں اور عمامے سے زیادہ متروک ہیں، ہمارے معاشرے میں اب عمامے باندھنے والے تو آپ کو مل جائیں گے لیکن اپنے ماتحتوں کے ساتھ وہ سلوک جو نبی اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ کیا ہے وہ شاید ہی ڈھونڈنے سے کہیں کوئی ملے، تو گویا یہ سنت عمامے سے زیادہ متروک نہیں ہے۔ تو پھر اس سنت کے احیاء کی اتنی فکر اور اس کا کبھی نام بھی نہ لیا جائے اور فرض کر لیں کہ ایک آدمی اس سنت پر تو عمل کر رہا ہے اس کے اخلاق بھی بہت اچھے، وہ اشراق بھی پڑھتا ہے، سب کچھ کرتا ہے اور دوسرا آدمی ان چیزوں کا اتنا پابند نہیں ہے اور اس کا اخلاق بھی بمشکل گزارہ ہے لیکن بڑی ساری پگڑی سر پر ہے تو سمجھا جاتا ہے کہ یہ متبع سنت ہے تو یہ حدود شرعیہ سے تجاوز ہے ہر چیز کو اپنی شرعی حد پر رکھنا چاہئے اس سے تجاوز نہیں کرنا چاہئے اور میں نے سنن شرعیہ کی مثالیں دی ہیں، بہت ساری سنن عادیہ بھی ایسی ہیں جو عمامے کی نسبت زیادہ صحیح احادیث سے ثابت ہیں مثلاً تلبینہ یہ جو ایک خاص قسم کا دلیہ ہوتا ہے اور عام طور پر بیماروں کو پلایا جاتا تھا اور بخاری بخاری وغیرہ کی حدیثوں میں آتا ہے کہ یہ بیمار کے دل کو مضبوط کرتا ہے[1] اور اس کے باطن کو پیٹ وغیرہ کو صاف کرتا ہے اور جب کوئی بیمار ہوتا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حکم دیتے تھے اس کو تلبینہ پلاؤ اور یہ بخاری وغیرہ کی حدیثیں ہیں یہ محض سنن عادیہ میں سے ہے لیکن آج کوئی بھی بیمار ہو کر اس طرح کا تلبینہ استعمال نہیں کرتا جس طرح کا حدیثوں میں آتا ہے، جو کا خاص قسم کا دلیہ لیکن کبھی کہا یہ سنت متروک ہو چکی ہے اس کو زندہ کریں کیوں؟ کہنے کی ضرورت بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ سنن عادیہ میں سے ہے اور تو اور شہد کا شفاء ہونا تو قرآن میں آتا ہے لیکن ہمارے ہاں شہد بہت کم استعمال ہوتا ہے اور اگر شہد کسی جگہ بالکل استعمال نہ ہوتا ہو تو یہ نہیں ہوگا کہ اس سنت کو زندہ کرنے کی کوشش کی جائے اس لئے کہ سنتوں کو زندہ کرنے پر سو شہیدوں کا اجر، یہ اصل میں سنن شرعیہ کے بارے میں ہے جو شریعت میں مطلوب ہیں بذات خود سنن عادیہ کے بارے میں نہیں ہے۔

کل کو کوئی کہے کہ اونٹوں پر سواری کی سنت بھی زندہ کرو اور ازار اور ردا کی سنت بھی زندہ کرو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دھاری دار جبہ بکثرت پہنا بھی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند بھی تھا تو اس کو زندہ کرو، سفید لباس کا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے باقاعدہ حکم دیا اور صحیح حدیثوں سے ثابت ہے لیکن اگر کسی کے سر پر عمامہ نہ ہو تو یہ خیال ہوتا ہے کہ سنت کا تارک ہے لیکن اگر اس نے سفید کپڑے نہیں پہنے ہوئے تو یہ خیال نہیں ہوتا کہ یہ تارک سنت ہے۔ حالانکہ ہو سکتا ہے کہ جس رنگ کے اس نے کپڑے پہنے ہوئے ہیں وہ رنگ کسی بھی حدیث سے ثابت نہ ہو لیکن پھر بھی یہ خیال نہیں ہوتا کہ یہ تارک سنت ہے کیوں؟ اس لئے کہ یہ ساری کی ساری باتیں عادات کے قبیل سے ہیں ان سنتوں میں سے نہیں ہیں جن کے احیاء پر زور دینے کی ضرورت ہو، اگر کوئی اپنے عمل میں سنت سمجھ کر عمامے کا اہتمام کرتا ہے تو یہ اچھی بات

---

۱) مشکاۃ المصابیح کتاب الاطعمہ الفصل الاول ج ۲/ ص ۳۶۴

ہے لیکن دوسروں پر اتنا زور دینا بہر حال مناسب نہیں ہے، ہر چیز کو اپنی شرعی حدود پر رکھنا چاہئے۔

اسی سلسلہ میں یہ بات بھی سمجھ لیجئے اس سے آپ کو یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجائے گی کہ سنن عادیہ میں یہ اہتمام نہیں ہوتا کہ ان کو زندہ کیا جائے زندہ کرنے کے لئے کوشش کی جائے مہم چلائی جائے یہ بات احادیث میں آتی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی بھی حدیث ہے، دوسروں کی بھی حدیثیں ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عمامہ باندھتے تھے تو زیادہ تر عمامے کا شملہ اور کنارہ پیچھے کندھوں کے درمیان میں چھوڑا کرتے تھے اسی مضمون کی ایک حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے جسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے اور اسی کے ساتھ امام ترمذی رحمہ اللہ علیہ نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ان کے بیٹے سالم اور اسی طریقے سے قاسم بن محمد بھی ایسے ہی کرتے تھے یہ بات نقل کرنے کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری[1] میں اسی باب العمائم میں امام مالک رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے عامر بن عبد اللہ بن زبیر کے علاوہ کسی کو ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا جب امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں اس پر عمل ہے اس پر عمل نہیں، تو اہل مدینہ کی بات کر رہے ہوتے ہیں اور اہل مدینہ میں بھی شیوخ کی اور اس وقت امام مالک رحمہ اللہ کے اوپر کے درجے کے شیوخ سارے تابعین تھے اور بڑے بڑے لوگ تھے، امام مالک کے کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مدینے کے اندر ان میں سے کسی کو بھی ایسے کرتے ہوئے نہیں دیکھا، تو دیکھئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے عمامہ کا شملہ پیچھے چھوڑا جائے لیکن امام مالک رحمہ اللہ کو اس کی کوئی فکر نہیں ہے کہ یہ سنت متروک ہو چکی ہے اور بڑے بڑے مشائخ چھوڑے ہوئے ہیں لیکن امام مالک رحمہ اللہ بے تکلفی سے ایسے کہہ رہے ہیں کہ کوئی بھی ایسے نہیں کرتا باقی اس کو زندہ کرنے کی مہم چلائی جائے اس کی فکر نہیں۔

اکیلی ٹوپی سر پر رکھنے کا ثبوت:-

جس طرح عمامہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے اسی طریقہ سے ٹوپی بھی ثابت ہے اول تو یہ ہے کہ ثابت نہ بھی ہو تو عادات میں اصل اباحت ہوتی ہے کسی چیز کا جواز ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی وگرنہ کل کو کوئی کہے گا کہ بریانی کی کوئی حدیث لاؤ، قورمے کی کوئی حدیث لاؤ یا واسکٹ کی کوئی حدیث لاؤ اور بے شمار لباس ہیں جن کی کوئی حدیث نہیں ہے۔ لیکن بہر حال فی الجملہ ٹوپی بھی سلف سے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے اس لئے اکیلی ٹوپی سر پر رکھنا یہ بغیر کسی

(۱) فتح الباری کتاب للباس باب العمائم ج ۱۰/ ص ۲۲۴

کراہت کے جائز ہے اور خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے۔ چند روایات میں آپ کے سامنے ذکر کرتا ہوں مشکوٰۃ سے ابتداء کرتے ہیں:

(۱)......... صفحہ نمبر ۳۳۵ پر فضالہ بن عبید کی حدیث ہے اور وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے شہداء کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں ان میں سے پہلی قسم کا درجہ بیان کرتے ہوئے حضور اقدس ﷺ نے یہ فرمایا کہ جنت میں اس کا درجہ اتنا اونچا ہوگا کہ لوگ نظریں اٹھا کر اوپر دیکھیں گے اور یہ بات کرتے ہوئے خود نظر اوپر اٹھا کر دکھائی اور جب نظر اوپر اٹھا کر دکھائی تو آپ کی ٹوپی پیچھے گر گئی: **ورفع راسه حتّی سقطت قلنسوته**۔ البتہ راوی کہتے ہیں کہ: **لا ادری اقلنسوة عمر اراد اقلنسوة النبی صلی الله علیه وسلم** کہ یہ مجھے یقین نہیں ہے، یاد نہیں اچھی طرح کہ فضالہ بن عبید نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ٹوپی کی بات کی یا نبی کریم ﷺ کی لیکن یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی تھی۔ حضور اقدس ﷺ کی تھی پھر تو حجت ہے ہی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی ٹوپی تھی تو پھر بھی ہمارے لئے حجت ہے۔

(۲)......... صحیح مسلم ''کتاب الجنائز باب فی عیادۃ المرضی'' اس میں ایک لمبی حدیث ہے کہ ایک دفعہ حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ بیمار تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کی عیادت کے لئے ہمارے ساتھ کون کون چلے گا چنانچہ کچھ حضرات تیار ہو گئے دس سے اوپر آدمی تھے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ **ونحن بضعة عشر ماعلینا نعال ولا خفاف ولا قلانس ولاقمص نمشی فی تلك السباخ حتّی جئناه فاستاخر قومه من حوله حتّی دنا رسول الله صلی الله علیه وسلم اصحابه الذین معه**۔ اپنی حالت کا کمزور ہونا بیان کر رہے ہیں کہ اس وقت ہماری حالت یہ تھی کہ نہ تو ہمارے پاؤں میں جوتے تھے نہ ہی موزے تھے، سر پہ ٹوپیاں تک نہیں تھیں اور قمیصیں بھی نہیں تھیں اور اسی حالت میں ہم اس پتھریلی زمین کے اندر جا رہے تھے۔ یہاں دیکھئے جیسے موزوں اور جوتوں کی نفی کی اسی طرح ٹوپیوں کی بھی نفی کی ہے تو پتہ چلا کہ ٹوپیاں پہنی جاتی تھیں اس زمانے میں تب ہی نفی کی ہے جیسے موزے وغیرہ، جوتے وغیرہ پہنے جاتے تھے اسی طرح ٹوپیاں بھی پہنی جاتی تھیں تبھی تو نفی کی ہے۔ یہ اسی طرح کا استدلال ہے جیسے امام بخاری رحمہ اللہ نے عمامے پر کیا تھا کہ آپ نے فرمایا کہ محرم عمامہ نہ باندھے۔[1] تو پتہ چلا کہ عمامہ باندھا جاتا تھا۔

(۳)......... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ **اِنَّ رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یَلبسُ قَلنسوةً بَیضاءَ**۔ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سفید ٹوپی پہنا کرتے تھے یہ حدیث بیہقی رحمہ اللہ

(۱) صحیح البخاری کتاب المناسك باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ج ۱/ص ۲۰۸

نے شعب الایمان (ج۵ / ص ۱۷۵) میں روایت کی ہے البتہ اس کی سند میں ضعف ہے۔

البتہ اسی سے ملتی جلتی ایک اور حدیث طبرانی رحمہ اللہ نے معجم اوسط میں بھی روایت کی ہے اس کے لفظ ہیں: **کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبسُ کمة بیضاء**۔ کمہ بھی ٹوپی کو کہتے ہیں اس حدیث کی بھی سند ضعیف ہے۔

(۴)......... ابوداؤد کتاب الصلوٰۃ میں حضرت وابصۃ بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے ہلال بن یساف کہتے ہیں کہ جب ہم وابصہ بن معبد کے پاس گئے تو دیکھا کہ **فإذا علیه قلنسوۃ لاطیة ذات اذنین**[۱] کہ ان کے سر پر ایک ٹوپی تھی جو سر کے ساتھ ملی ہوئی تھی اور وہ دو کانوں والی تھی یعنی دو کناریاں نکلی ہوئی تھیں۔

(۵)......... آپ پہلے ترمذی کے حوالے سے حدیث پڑھ چکے ہیں کہ حضرت ابوکبشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ **کان کمام اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بطحا**[۲] نبی کریم ﷺ کے صحابہ کی ٹوپیاں زیادہ اونچی نہیں ہوتی تھیں۔

(۶)......... امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الجمعۃ باب استعانۃ الید فی الصلاۃ میں ابواسحاق سبیعی کا اثر نقل کیا ہے تابعین میں سے ہیں کہ ان کی ٹوپی نماز کے اندر گر گئی تو انہوں نے نماز ہی کے اندر اسے اٹھالیا امام بخاری نے یہ حدیث بغیر سند کے ذکر کی ہے لیکن امام بخاری رحمہ اللہ جو حدیث بغیر سند کے بھی ذکر کریں وہ بھی صحیح ہوتی ہے۔

اس کے علاوہ ابن سعد نے اپنی طبقات (ج۶ / ص ۳۱۳) میں ابواسحاق سبیعی کے حالات میں یہی بات سند کے ساتھ ذکر کی ہے۔

(۷)......... امام ابوداؤدؒ نے سترے کے احکام میں سفیان بن عیینہ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے شریک کو دیکھا کہ ایک دفعہ انہوں نے نماز کے اندر اپنی ٹوپی اتار کر اپنے سامنے رکھ لی تاکہ سترے کا کسی درجہ میں کام دے۔

(۸)......... امام بخاری رحمہ اللہ نے باب السجود علی الثوب فی شدۃ الحر میں حسن بصری رحمہ اللہ کا قول نقل کیا ہے کہ **کان القوم یسجدون علی العمامة والقلنسوۃ**۔[۳]

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تشریح میں یہ فرمایا کہ قوم سے مراد یہاں صحابہ ہیں اس لئے کہ یہی اثر عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اپنے مصنف کے اندر روایت کیا ہے اور اس میں لفظ ہیں: **اِن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یسجدون وایدیھم فی ثیابھم ویسجدالرجل منھم علی قلسوته**

---

(۱) سنن ابی داؤد کتاب الصلاۃ باب الرجل یعتمد فی الصلاۃ علی عصا ج۱ / ص ۱۴۳

(۲) جامع ترمذی کتاب للباس باب (بلاترجمہ) ج۱ / ص ۳۰۸...... (۳) صحیح البخاری کتاب الصلاۃ باب السجود علی الثوب ج۱ / ص ۵۶

وعمامته۔[1] تواس میں دیکھئے کہ عمامے پر بھی سجدہ کرنے کاذکر ہے اور ٹوپی پر بھی سجدہ کرنے کاذکر ہے یعنی بعض عمامے پر سجدہ کر لیتے ہوں گے اور بعض ٹوپی پر یعنی ٹوپی کاجو حصہ ماتھے پر آگیااس پر سجدہ کر لیتے تھے۔

(۹)......... مصنف عبدالرزاق ہی میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ ایک دفعہ بیت الخلاء میں گئے اور باہر تشریف لائے: **وعلیه قلنسوة بیضا**۔[2] اس حال میں کہ ان کے سر پر سفید ٹوپی تھی البتہ اس میں یہ بھی آتا ہے: **ومسح علی القلنسوة وجور بیه** ٹوپی پر مسح کرنا یہ الگ مسئلہ ہے لیکن اتنی بات توضرور آگئی کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے سر پر ٹوپی تھی۔

(۱۰)......... مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عبداللہ بن سعید کہتے ہیں: **رأیت علی علی بن حسین قلنسوة بیضاء مصریة** کہ میں نے حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے صاحبزادے حضرت علی بن حسین کے سر پر سفید مصری ٹوپی دیکھی ہے۔[3]

(۱۱)......... ہشام کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے سر پر ایک ٹوپی دیکھی ہے۔[4]

(۱۲)......... مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے یزید کہتے ہیں کہ **رأیت علی ابراهیم قلنسوة** کہ میں نے نخعی پر بھی ٹوپی دیکھی ہے اس ٹوپی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ **مکفوفة شعالب او سمور**۔[5]

(۱۳)......... مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں ہے کہ **خرج من الخلاء وعلیه قلنسوة فمسح علیها** کہ قضاء حاجت کر کے تشریف لائے اور ان کے سر پر ٹوپی تھی اور انہوں نے ٹوپی پر مسح کیا۔[6]

حنیفہ کے ہاں اس طرح کی روایات جن میں عمامہ پر مسح کرنا آتا ہے کی توجیہ یہ ہے کہ اپنے سر کے مقدار ناصیہ پر یعنی ایک چوتھائی سر پر تو مسح کیا اور باقی سر پر مسح کرنے کی بجائے سر پر ہی ہاتھ پھیر لیا۔

یہ چند روایات بطور مثال کے ذکر کی ہیں ورنہ اگر تلاش کریں تو اور بے شمار مل جائیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ٹوپی سلف میں عام مروج تھی۔

ٹوپی کیسی ہونی چاہئے؟

اب رہی یہ بات کہ ٹوپی کیسی ہونی چاہئے، تو یہ میں پہلے بارہا کہہ چکا ہوں کہ کھانے پینے کے مسائل ہوں یا لباس کے ان میں خاص ہیئت یا شکل کی شرعاً کوئی تعیین نہیں ہے اس لئے اس بحث میں پڑنا کہ ٹوپی ایسی

---

(۱) فتح الباری کتاب الصلاة باب السجود علی الثوب ج۱/ص ۳۹۲ ...... (۲) مصنف عبدالرزاق ج۱/ص ۱۹۰

(۳) مصنف ابن ابی شیبہ کتاب اللباس والزینة فی لبس القلانس ج۶/ص ۳۳ (دارالفکر) ...... (۴،۵،۶) ایضاً ......

ہونی چاہئے ایسی نہیں ہونی چاہئے یہ درست نہیں ہے البتہ یہ ہے کہ کسی شرعی اصول کے منافی نہ ہو مثلاً اس میں تشبہ نہ ہو اگر تشبہ وغیرہ پایا جائے گا تو وہ ناجائز ہوگی۔

گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ بغیر عمامے کے اکیلی ٹوپی بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے ثابت ہے اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ امت کا متوارث عمل یہی چلا آرہا ہے کہ علماء اور صلحاء عمامہ باندھتے بھی ہیں اور نہیں بھی باندھتے اور کسی پر بھی کبھی انکار نہیں کیا گیا اور یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بغیر عمامے کے ٹوپی سر پر رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور پھر جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ عمامہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے ہے لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے مان بھی لیں کہ یہ محض سنت عادیہ نہیں ہے بلکہ مستحب شرعی ہے تو بھی بہر حال اس کا درجہ مستحب ہی کا ہے، مستحب سے زیادہ نہیں ہے اور جب کسی مستحب کے ترک کو برا جانا جانے لگے تو ظاہر ہے کہ وہ تجاوز عن الحدود ہوتا ہے اور اس سے رکنا ضروری ہوتا ہے اس لئے کہ فرض یا واجب کے ترک پر ضروری عذاب ہوتا ہے اور سنت کا ترک موجب ملامت ہوتا ہے اور مستحب کا ترک موجب ملامت بھی نہیں ہوتا۔ اس لئے اگر یہ شرعاً مستحب بھی ہے تو بھی اس کے تارک کو کسی بھی درجے میں حقارت کی نظر سے دیکھنا یہ مناسب نہیں ہے اس لئے کہ مستحبات تو بہت زیادہ ہوتے ہیں ہر آدمی سارے مستحبات پر بیک وقت عامل ہو ایسا نہیں ہوتا، کوئی کسی مستحب کا تارک ہوتا ہے کوئی کسی مستحب کا بلکہ ہر آدمی بیک وقت چند مستحبات پر عمل رہا ہوتا ہے اور بہت سارے مستحبات کا تارک ہوتا ہے یہی وجہ ہے بعض صحابہ نے حضور اقدس ﷺ سے جب نصیحت کرنے کے لئے عرض کیا تو یہ فرمایا کہ یا رسول اللہ! خیر کے ابواب تو بہت زیادہ ہیں اس لئے مجھے چند ایک بتا دیجئے بس۔ اس کا مطلب یہی ہے کہ سارے ابواب خیر پر ہر آدمی کرلے ایسا نہیں ہوسکتا، اب صلوٰۃ الیل کو لے لیجئے اس کا درجہ عمامے سے کہیں زیادہ ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ تہجد کے تارکین عمامے کے تارکین سے بھی زیادہ ہوں گے لیکن اس کے باوجود اس کو کسی بھی درجے میں حقارت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا اور یہ نہیں سوچا جاتا کہ ان کو کسی طریقے سے تہجد پڑھوائیں۔

سر کو ڈھانپنے کی صورتیں:۔

عمامہ اور ٹوپی کے اعتبار سے سر کو ڈھانپنے کی تین صورتیں ہیں:

(۱)............ایک صورت تو یہی ہے کہ سر پر ٹوپی بھی ہو اور عمامہ بھی ہو سب سے بہتر صورت تو یہی ہے۔

(۲)............دوسری صورت یہ ہے کہ سر پر ٹوپی تو ہو لیکن عمامہ نہ ہو یہ بھی بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں۔

(۳)........ تیسری صورت یہ ہے کہ عمامہ تو ہو لیکن اس کے نیچے ٹوپی نہ ہو اس سے حضرت رکانہؓ کی حدیث میں نہی آتی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ **فرق مابیننا وبین المشرکین العمائم علی القلانس** ۔ کہ ہمارے درمیان اور مشرکین کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہم عمامے ٹوپیوں پر رکھتے ہیں اور وہ عمامے ٹوپیوں پر نہیں رکھتے۔

اس حدیث کے دو مطلب میں پہلے عرض کر چکا ہوں ایک مطلب تو یہ ہے کہ وہ مشرکین صرف ٹوپی رکھتے ہیں عمامہ نہیں باندھتے اور ہم اس کے ساتھ عمامہ بھی باندھتے ہیں، میں عرض کر چکا ہوں کہ یہ مطلب ضعیف ہے ایک تو اس لئے کہ خود مسلمانوں اور صحابہ کا اکیلی ٹوپی رکھنا ثابت ہے اور دوسرا اس وجہ سے کہ یہ بات کہ بغیر عمامے کے ٹوپی رکھنا مشرکین کا شعار ہو یہ بھی ثابت نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس مشرکین بھی بکثرت عمامہ باندھا کرتے تھے اس لئے کہ یہ عربوں کا ایک عام رواج تھا اور خاص طور پر جو سردار قسم کے لوگ ہوتے تھے وہ تو عمامہ ضرور باندھا کرتے تھے۔ اس لئے اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ہم تو عمامے کے نیچے ٹوپی رکھتے ہیں اور مشرکین عمامہ تو باندھتے ہیں لیکن اس کے نیچے ٹوپی نہیں رکھتے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عمامے کا ایک ادب یہ ہے کہ اس کے نیچے ٹوپی رکھی جائے اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ سر کی چکناہٹ وغیرہ اس ٹوپی کو لگتی رہے گی اور عمامہ صاف ستھرا رہے گا لیکن ٹوپی رکھنا بھی ضروری نہیں ہے اس لئے کہ بہت سارے حضرات نے یہ تصریح کی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر ٹوپی کے عمامہ بھی ثابت ہے اور اگر نہ بھی ہو تب بھی یہ حدیث سند کے اعتبار سے اتنی صحیح نہیں اس لئے اس کی بنیاد پر بغیر ٹوپی کے عمامے کو ناجائز یا مکروہ تحریمی قرار نہیں دیا جا سکتا، زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ قرار دیں گے کہ بہتر یہ ہے کہ نیچے ٹوپی رکھ لے لیکن اگر نہیں بھی رکھتا تو اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

عمامہ باندھنے کا طریقہ:-

عمامہ باندھنے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں اور ان میں سے اکثر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم یا بعض سلف سے ثابت ہیں:

(۱)........ مثلاً ایک تو یہ کہ عمامہ باندھا جائے اور اس کا کوئی شملہ چھوڑا ہی نہ جائے۔

(۲)........ اور ایک طریقہ یہ ہے کہ اس کا ایک شملہ چھوڑا جائے اور وہ کمر پر یعنی پیچھے کی جانب چھوڑا جائے یعنی دو کندھوں کے درمیان یہ طریقہ بہت ساری روایات سے ثابت ہے اور زیادہ تر حدیثوں میں یہی آتا ہے۔

(۳)........ ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ عمامہ کا ایک شملہ پیچھے کی جانب ہو اور ایک آگے دائیں جانب ہو یہ بھی ایک طریقہ مروی ہے۔

(۴)............ایک طریقہ بعض حضرات نے بائیں جانب کا بھی لکھا ہے کہ بائیں جانب شملہ چھوڑ دے۔

(۵)............ایک یہ ہے کہ ایک شملہ ہو اور دائیں جانب ہو۔

(۶)............ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ عمامے کے کنارے اور شملہ کو ٹھوڑی کے نیچے سے گزار دیا جائے اس میں ایک تو گرمی وغیرہ سے تحفظ زیادہ ہوتا ہے گردن وغیرہ بھی لو سے بچ جاتی ہے اور دوسرا بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں یہ فائدہ ہوتا تھا کہ جب گھوڑوں وغیرہ پر سوار ہوتے تھے تو عمامہ گرتا نہیں تھا قابو آجاتا تھا تو خیر کوئی بھی مقصد ہو یہ بھی طریقہ آتا ہے، مختلف طریقے آتے ہیں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ طریقہ یہ تھا کہ شملہ پیچھے کی جانب چھوڑا جائے یا ایک پیچھے کی جانب اور ایک دائیں جانب۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں اگر کوئی اس طریقے کو اختیار کرتا ہے تو یہ برکت اور سعادت کی بات ہے لیکن یہ طریقہ بھی مقاصد شریعت میں سے نہیں ہے کہ ایسا اہم مقصود ہو کہ اس پر زور دینے کی ضرورت ہو۔ چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول میں پہلے نقل کر چکا ہوں کہ انہوں نے فرمایا کہ اس انداز کا عمامہ میں نے عامر بن عبداللہ بن زبیر کے علاوہ کسی پر نہیں دیکھا حالانکہ احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ طریقہ آتا ہے لیکن بہر حال اگر کوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کی اتباع میں ایسا کرتا ہے تو یہ برکت اور سعادت سے خالی نہیں ہے اچھی بات ہے۔

عمامے کا رنگ:۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عمامے کے مختلف رنگ منقول ہیں خاص طور پر کالا رنگ متعدد روایات میں آتا ہے لیکن اگر تلاش کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اور رنگ بھی مل جائیں اور یہ بات میں عرض کر چکا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لباس کے معاملے میں کسی خاص رنگ یا ڈیزائن وغیرہ کو مقصود بنا کر استعمال نہیں کیا زیادہ تر استعمال اس لئے کیا کہ وہ مل گیا یا اس لئے استعمال کیا کہ مروج وہ زیادہ تھا اس لئے خاص رنگ کو سنت قرار دینا مشکل ہے ہاں جو رنگ آتے ہیں ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کر لے جیسے جو کھانے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند تھے کوئی آدمی شوق سے کھالے تو اچھی بات ہے لیکن کسی رنگ کو سنت مقصودہ قرار دینا درست نہیں ہے۔

عمامے کا سائز:۔

عمامے کا سائز کیا ہو یعنی اس کی لمبائی کتنی ہو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمامے کی لمبائی کتنی

تھی اس کے بارے میں کوئی صریح اور صحیح روایت موجود نہیں ہے بلکہ علامہ جوزی رحمہ اللہ کا یہ قول اکثر شارحین حدیث نے نقل کیا ہے کہ میں نے کتابوں کو بہت تلاش کیا ڈھونڈا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمامے کی مقدار مل جائے لیکن مجھے نہیں ملی البتہ ایک قابل اعتماد شخص نے مجھے یہ بتایا کہ نووی رحمہ اللہ نے کہیں پر یہ لکھا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دو عمامے تھے ایک چھوٹا اور ایک بڑا، بڑا عمامہ بارہ ذراع کا یعنی چھ گز کا تھا اس لئے کہ ایک ذراع آدھے گز کا ہوتا ہے اور چھوٹا عمامہ سات ذراع یعنی ساڑھے تین گز کا تھا لیکن نووی نے یہ بات کہاں پے لکھی ہے اور کس سیاق وسباق میں لکھی ہے یہ بات بھی واضح نہیں ہے اور اس کی سند کیا ہے یہ بھی واضح نہیں ہے۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمامے کی مقدار میں کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے اور ویسے بھی آپ کی عادت مبارکہ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو عمامہ آپ کو مل گیا ہوگا آپ نے استعمال فرمالیا ہوگا، اس لئے بظاہر اس کی مختلف مقداریں لکھی گئیں کسی خاص مقدار کو مقصود سمجھ کر آپ نے اہتمام نہیں فرمایا اس لئے کہ اگر کسی خاص مقدار کا آپ نے اہتمام فرمایا ہوتا تو اس کو نقل بھی ضرور کیا جاتا لیکن عام روایات کے اندر نقل نہ ہونا یہ اس بات کی علامت ہے کہ کوئی خاص مقدار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقصود سمجھ کر نہیں اپنائی، اس لئے عمامے کی کوئی بھی مقدار ہو سکتی ہے کسی خاص مقدار کو سنت کہنا مناسب نہیں ہے اس لئے کوئی بھی مقدار ہو لیکن اگر اس سے سر چھپ جاتا ہے سر پر اس کو لپیٹا جا سکتا ہے تو اس سے عمامے کی سنت ادا ہو جائے گی بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاں عمامہ ثابت ہے وہیں عصابہ بھی ثابت ہے، عصابہ کا معنی چھوٹا کپڑا جو سر پر لپیٹا جا سکے اس کو پنجابی میں صافہ کہہ سکتے ہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامے کی جگہ صافہ بھی استعمال فرمایا ہے۔

رومال سے عمامے کی سنت:۔

ایک بحث اور ہے کہ رومال سے عمامے کی سنت ادا ہو جاتی ہے یا نہیں تو اس میں دونوں ہی رائیں ہیں، متعدد علماء کی رائے یہ ہے کہ رومال سے عمامے کی سنت ادا نہیں ہوتی اس لئے کہ عمامہ الگ چیز ہے رومال الگ چیز ہے اس کا نام الگ، اس کا نام الگ اس کو عمامہ کہا جاتا ہے اور اس کو عربی زبان میں ''مندیل'' کہا جاتا ہے لیکن یہ ذہن میں رکھیں کہ عربی میں مندیل اصل میں اس کپڑے کو نہیں کہتے جو سر پے باندھا جائے بلکہ مندیل کا بنیادی اطلاق عربی میں یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے زمانے میں اس رومال پر ہوتا تھا جو ہاتھ وغیرہ صاف کرنے کے لئے ہوتا تھا تولیہ کی جگہ استعمال ہوتا تھا۔ بہر حال ایک نقطہ نظر یہ بھی ہے کہ اس سے عمامہ کی سنت ادا نہیں ہوتی اور ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ چونکہ عمامہ اصل میں اس لباس کو کہتے

ہیں جو سر پر لپیٹا جائے اس لئے اگر رومال کی مقدار ذرا معتد بہ ہے اور اس میں سر لپٹ جاتا ہے تو عمامہ کا مقصود حاصل ہے، محض اس وجہ سے کہ ہماری زبان میں اس کو رومال کہتے ہیں اس لئے یہ کہہ دیا جائے کہ اس سے عمامے کی سنت ادا نہیں ہوتی مشکل ہے۔ بہر حال دونوں ہی نقطہ نظر موجود ہیں لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر رومال کا سائز معتد بہ ہے اور اس کو پورے طور پر سر پر لپیٹ لیا گیا تو وہ بھی فی الجملہ عمامے کے قائم مقام ہو جائے گا البتہ عرف میں جس کو عمامہ کہا جاتا ہے وہ اقرب الی السنۃ ہے لیکن اس میں میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کوئی خاص مقدار شرعاً مطلوب نہیں ہے آج کل بعض حضرات خاص مقداروں پر بھی اصرار کرتے ہیں، بعض علاقوں میں بڑے بڑے عماموں کا رواج ہے تو یہ ان کا ایک علاقائی رواج ضرور ہے لیکن یہ سمجھنا کہ جب تک اتنی مقدار نہ ہو اس وقت تک عمامہ ہی نہیں کہلا سکتا درست نہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ عمامہ جب ہو گا جب کہ اتنی مقدار ہو کہ اس کے دو شملے چھوڑے جا سکیں اور اس کو ٹھوڑی کے نیچے سے بھی گزارا جا سکے لیکن یہ بات عمامے کے لوازم میں سے نہیں ہے، یہ طریقہ ثابت تو ہے لیکن یہ کہ اس کے بغیر عمامہ، عمامہ ہی نہیں کہلاتا یہ بات کہیں بھی ثابت نہیں ہے چنانچہ ایک صاحب نے اس پر مستقل رسالہ لکھا ہوا ہے اور اس میں شروع شروع میں اہل لغت سے عمامہ کی تعریفیں نقل کی ہیں اور وہ وہی ہیں جو شروع میں میں عرض کر چکا ہوں وہ چیز جس کو سر پر باندھا جائے یا وہ چیز جس کو سر پر لپیٹا جائے اس طرح کے الفاظ ہیں نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ عمامے کی تعریف یوں ہونی چاہئے کہ ثوب طویل الی اخرہ کہ ایسا لمبا کپڑا جو کہ سر پر باندھا جائے اپنا اجتہاد کر لیا کہ طویل کی قید اپنے پاس سے لگا دی کسی نہ کسی درجے میں طول تو ہوتا ہی ہے وہ تو رومال میں بھی ہوتا ہے لیکن خاص مقدار پانچ گز ہو یا اتنی ہو تو ہی عمامہ بنے گا اس کے بغیر عمامہ ہی نہیں بنے گا یہ بات بھی غیر مناسب اور بے جا جمود ہے۔

(٦٣)-----وعن عائشةَ، أنَّ أسماءَ بنت ابی بکر دخلت علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلیها ثیابٌ رقاق، فأعرضَ عنها وقال: یا أسماء! إنَّ المرأةَ إذا بلغتِ المحیضَ لن یصلُحَ أن یُری منها إلّا هذا وهذا وأشار إلی وجهِه و کفَّیه۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں داخل ہوئیں اس حال میں کہ ان پر پتلے کپڑے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اعراض فرمایا اور یہ ارشاد فرمایا کہ اے اسماء! عورت جب ماہواری کی عمر کو پہنچ جائے (یعنی بالغ ہو جائے) تو یہ

درست نہیں ہے کہ اس کے جسم کے کوئی حصے نظر آئیں سوائے اس کے اور اس کے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا اپنے چہرے اور ہاتھوں کی طرف۔

عورت جب بالغ ہو جائے تو پھر ہاتھ اور چہرے کے علاوہ جسم کا کوئی اور حصہ اجنبی کو نظر نہیں آنا چاہئے، اجنبی کی قید میں نے اس لئے لگائی کہ محرم کے لئے عورت کا ستر اور ہوتا ہے وہ ہے ایک تو مرد والا ستر اور اس کے علاوہ سینہ، پیٹ اور کمر اس کے علاوہ باقی جسم عورت کا بازو، سر وغیرہ یہ محرم سے ستر میں داخل نہیں ہیں، محرم سے ان کا چھپانا ضروری نہیں ہے اس لئے میں نے اجنبی کی قید لگائی۔

فقہی مسئلہ ...... اسی حدیث سے حنفیہ نے یہ مسئلہ نکالا ہے اور مسئلے کی تفصیل انشاء اللہ کتاب النکاح میں آئے گی کہ چہرہ اور ہاتھ اور بعض دوسری روایات کی وجہ سے قدمین کو بھی اس میں شامل کیا ہے یہ لذاتہ ستر میں داخل نہیں ہیں ہاں البتہ غیر محرم سے چہرے کا چھپانا پھر بھی ضروری ہے خوف فتنہ کی وجہ سے بلکہ چہرے کے اندر فتنے کا خوف باقی جسم کی نسبت زیادہ ہوتا ہے۔

(٦٤) ----- وعن أبی مَطَرٍ، قال: إنَّ علیاً اشتری ثوباً بثلاثةِ دراهم، فلما لبسَہ قال: الحمدُ للهِ الذی رَزَقَنی منَ الرِّیاشِ ماأتجمَّلُ به فی الناسِ و اواری به عورتی ثم قال: هکذا سمعت رسول الله ﷺ یقول۔ (رواہ أحمد)

ترجمہ ...... ابو مطر کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تین درہم کا ایک کپڑا خریدا جب اسے پہنا تو یوں کہا: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ رَزَقَنِیْ مِنَ الرِّیَاشِ مَا اَتَجَمَّلُ بِهٖ فِی النَّاسِ وَاُوَارِیْ بِهٖ عَوْرَتِیْ۔ کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے زینت کے لباس میں سے مجھے ایسا لباس عطا کیا جس کے ذریعے میں لوگوں میں زینت حاصل کرتا ہوں اور جس کے ذریعے سے میں اپنے ستر کو چھپاتا ہوں پھر حضرت علی نے کہا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اسی طریقے سے کہتے ہوئے سنا۔

حضرت علیؓ کی سادگی اور تواضع:۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کپڑا پہنتے وقت یہ دعا پڑھی ہے اس حدیث سے ایک تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سادگی اور تواضع سمجھ میں آرہی ہے اس لئے کہ یہ واقعہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت کا ہے لیکن خلیفہ ہونے کے باوجود جو لباس پہنا وہ صرف تین درہم کا اور اس کے ساتھ ایک اور واقعہ آتا ہے یہاں تو اختصار کے ساتھ ہے لیکن ابن کثیر نے ''البدایة والنهایة'' میں یہی واقعہ تفصیل

سے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک دفعہ بازار میں گئے اور مختلف لوگوں کو مختلف چیزیں بیچتے ہوئے دیکھا اور ان کو ان کے مناسب کوئی نصیحت کی اور آخر میں ایک دکان دار کے پاس گئے اور اس سے کپڑا خریدنا چاہا لیکن اس نے پہچان لیا کہ یہ امیر المؤمنین ہیں تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس سے کپڑا نہیں خریدا کہ امیر المؤمنین ہونے کی وجہ سے یہ نرخ میں میرے ساتھ رعایت کرے گا تو یہ بھی اپنے منصب سے ایک قسم کا استفادہ ہوگا، دوسرے کے پاس گئے اس نے بھی پہچان لیا پھر تیسری دکان پہ گئے وہاں اصل دکاندار کہیں گیا ہوا تھا اور اس کا بچہ بیٹھا ہوا تھا اس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں پہنچانا تو اس سے تین درہم کا کپڑا خریدا اور لاکر پہنا اور یہ دعا پڑھی، بعد میں دکان کا مالک آیا اس کو کسی نے بتایا کہ دکان سے امیر المؤمنین کپڑا لے کر گئے ہیں تو اس نے اپنے بیٹے سے کہا کہ تم نے تین درہم کا کیوں دیا، امیر المؤمنین کو تو دو درہم کا دینا تھا۔ چنانچہ ایک درہم واپس کرنے کے لئے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے قبول نہیں فرمایا اور یہ فرمایا کہ اس نے یہ کپڑا مجھے رضامندی سے دیا میں نے تین درہم رضامندی سے دیئے ہیں اس لئے یہ سودا بالکل صحیح ہے اس میں کسی ردوبدل کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شکر اور قناعت کا جذبہ ...... اس دعا سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو لباس پہنا وہ بہت اعلیٰ قسم کا نہیں تھا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جو لباس پہن کر دعا پڑھی ہوگی وہ بھی بظاہر بہت اعلیٰ قسم کا نہیں ہوگا اس لئے کہ اعلیٰ لباس اگرچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنا ہے لیکن زیادہ تر سادہ لباس ہی پہنا ہے لیکن اس کے باوجود اس لباس کو صرف لباس نہیں کہہ رہے بلکہ یہ کہہ رہے ہیں: **الحمد لله الذی رزقنی من الریاش** ۔ زینت کا سامان ہلکے لباس کو بھی زینت کا لباس کہہ رہے ہیں تو اس سے پتہ چلا کہ انسان کے اندر شکر اور قناعت کا جذبہ ہونا چاہئے یہ نہیں کہ بڑی سے بڑی چیز بھی مل جائے تو نخرے کرے کہ یہ کیا ہے بلکہ اس کے برعکس اگر ہلکی چیز بھی مل گئی تو اس کو بھی سمجھنا چاہئے کہ بہت اچھی چیز مل گئی کیونکہ کسی نہ کسی درجے میں زینت تو ہر لباس میں ہوتی ہے تو زینت وغیرہ میں بھی ہلکے درجے پر قناعت کرنی چاہئے اور ہلکا درجہ مل جائے تو اس پر بھی اللہ کا شکر گزار ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے زینت عطا فرمادی یہ نہیں کہ یہ سوچے کہ بہت اعلیٰ لباس ہوگا تو ہی زینت بنے گی۔

لباس کا مقصد ستر اور زینت ہے:-

اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ لباس کے مقصد دو ہیں ایک ستر چھپانا اور دوسرا زینت حاصل کرنا۔

(٦٥)----- وعن أبی أمامة، قال: لبس عمر بن الخطاب رضی الله عنه

ثوبـًا جديداً، فقال: الحمدُ الذى كسانى ما أوارى به عورتى وأتجمَّلُ به فى حياتى، ثمَّ قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَن لبسَ ثوبـًا جديداً فقال: الحمدُ لله الذى كسانى ماأوارى به عورتى وأتجمَّل به فى حياتى، ثمَّ عمَدَ إلى الثوب الذى أخلَقَ فتصدَّقَ به، كان فى كنفِ اللهِ وفى حفظِ الله وفى سترِ الله حيًّاً وميتـًا ـ (رواه أحمد والترمذى وابن ماجه وقال الترمذى: هذا حديث غريب)

ترجمہ ...... حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک نیا کپڑا پہنا اور یہ کہا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ کَسَانِی مَا اُوَارِیْ بِہٖ عَوْرَتِی وَاَتَجَمَّلُ بِہٖ فِی حَیَاتِی ۔ کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے مجھے ایسی چیز پہننے کے لئے دی جس سے میں اپنے چھپانے کے قابل اعضاء چھپاتا ہوں اور اس کے ذریعے اپنی دنیاوی زندگی میں زینت حاصل کرتا ہوں پھر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی نیا کپڑا پہنے اور یہ کہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ کَسَانِی مَا اُوَارِیْ بِہٖ عَوْرَتِی وَاَتَجَمَّلُ بِہٖ فِی حَیَاتِی ۔ پھر وہ اس کپڑے کی طرف متوجہ ہو جو پرانا ہو گیا ہے اور اس صدقہ کردے تو یہ شخص اللہ کے سائے میں رہے گا زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی اور اللہ کی حفاظت میں رہے گا اور اللہ کی امان میں رہے گا۔

پرانے کپڑے کو صدقہ کرنے کی فضیلت:-

تین لفظ ہیں: فى كنف الله وفى حفظ الله وفى ستر الله ۔ تینوں کا معنی تقریباً ایک ہی ہے یہ تین لفظ مبالغہ اور تاکید کے لئے بولے گئے ہیں کہ مکمل طور پر وہ اللہ کی حفاظت میں رہے گا جو آدمی نیا کپڑا پہنے اور یہ دعا پڑھے اور پہلے کپڑے کو صدقہ کردے لیکن صدقہ کرنا کوئی ضروری نہیں ہے۔

(٦٦) -----وعن علقمةَ بن أبى علقمة، عن أُمِّه، قالت: دخلت حفصة بنت عبد الرحمٰن على عائشةَ وعليها خمارٌ رقيقٌ، فشقَّته عائشةُ وكستها خماراً كثيفاً ـ (رواه مالك)

ترجمہ ...... علقمہ بن ابی علقمہ اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں کہ حفصہ بنت

عبدالرحمٰن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس گئیں اور اس وقت ان پر پتلی اوڑھنی تھی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کو پھاڑ دیا اور ان کو ایک موٹی اوڑھنی پہنادی۔

ان کے سر پر پتلی اوڑھنی تھی یعنی پتلا دوپٹہ تھا جس میں سے سر نظر آرہا تھا اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کو تو اتار کر پھاڑ دیا اور اس کی جگہ اپنے پاس سے موٹی اوڑھنی دے دی۔ یہاں حضرت عائشہؓ نے زبانی مسئلہ بتانے پر اکتفاء نہیں کیا زبانی نہی عن المنکر نہیں فرمایا بلکہ عملاً فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حفصہ بنت عبدالرحمٰن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بھتیجی بھی ہیں اور ایک قسم کی ان کی زیر پرورش بھی اور زیر تربیت بھی تھیں گویا ان کی مریدنی بھی تھیں اور شاگرد بھی تھیں اس لئے ان کے ساتھ یہ برتاؤ کیا باقی اس کو پھاڑنا یہ مال کا ضیاع نہیں ہے اس لئے کہ بظاہر پھاڑنے کے بعد بھی وہ کپڑا کسی کام کا رہا ہوگا مثلاً اس کا رومال وغیرہ بن گیا ہوگا اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ دوسرے کے مال کو خواہ مخواہ نقصان پہنچایا اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جہاں ان کے دوپٹے کو پھاڑا ہے وہیں اس کی جگہ اپنے پاس سے موٹا دوپٹہ بھی دے دیا۔

(٦٧)-----وعن عبدالواحد بن أيمن، عن أبيه، قال: دخلتُ على عائشةَ وعليها دِرعٌ قِطريٌ ثمنُ خمسةِ دراهم فقالت: ارفع بصرك إلى جاريتي، انظر إليها، فإنها تُزهي أن تلبسه في البيتِ، وقد كان لي منها دِرعٌ على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما كانت امرأةٌ تُقيَّنُ بالمدينة إلا أرسلت إليَّ تستعيره۔ (رواه البخاري)

ترجمہ ...... عبدالواحد بن ایمن اپنے والد سے نقل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عاعشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گیا اس وقت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر ایک قطری قمیص تھی جس کی قیمت پانچ درہم ہوگی تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اپنی نظر ذرا میری اس باندی کی طرف اٹھاؤ اور اس کو ذرا دیکھو کہ یہ اس بات سے نخرے کرتی ہے کہ اس قمیص کو گھر کے اندر پہنے حالانکہ اسی کپڑے کی میری ایک قمیص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھی اور مدینے کے اندر جس عورت کو بھی دولہن بنایا جاتا تھا وہ یہ قمیص عاریۃً حاصل کرنے کے لئے میری طرف آدمی بھیجتی تھی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بتا رہی ہیں کہ وقت کس طرح بدل گیا ہے زمانے میں کیا تبدیلی آگئی ہے ایک وقت وہ تھا کہ یہی کپڑا کسی کسی کے پاس ہوتا تھا اور میرے پاس اس کپڑے کی ایک قمیص ہوتی تھی اور مدینے میں جب کسی عورت کی شادی ہوتی تو اس کو پہنانے کے لئے یہ مانگ کر مجھ سے لے جاتے تھے اس کو

دلہن پہنا کرتی تھی اور آج ایک عورت اور وہ بھی باندی آزاد عورت بھی نہیں وہ بھی پہننے کے لئے تیار نہیں ہے اس کو پہننے کے لئے کہو وہ بھی نخرے کرتی ہے اور یہ بھی نہیں کہ پہن کر باہر جانا ہو گھر کے اندر بھی پہننے کے لئے تیار نہیں ہے دیکھو وقت کتنا بدل گیا ہے اس سے اندازہ لگالیجئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو تین درہم کا لباس وہ گاوہ کیسا ہو گا جو پچھلی حدیث میں گزرا کیونکہ یہ لباس جو اس روایت میں ہے پانچ درہم کا تھا۔

(٦٨)-----عن جابر، قال: لبس رسول الله صلى الله عليه وسلم يومًا قَباءَ ديباجٍ أهدِيَ له، ثمَّ أوشكَ أن نزَعَه، فأرسلَ به إلى عمر، فقيل: قد أوشكَ ما انتزعتَه يا رسول الله! فقال: نهاني عنه جبريلُ فجاءَ يبكي فقال: يا رسولَ الله! كرهتَ أمراً وأعطيتنيه فما لي فقال: إني لم أعطِكهُ تلبَسهُ، إنما أعطيتُكه تبيعُه فباعَه بألفي درهم۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن دیباج کی قباء پہنی جو آپ کو ہدیے میں دی گئی تھی پھر جلدی ہی آپ نے اس کو اتار دیا اور اسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف بھیج دیا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے اس کو بہت جلد اتار دیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے جبریل علیہ السلام نے مجھے منع کر دیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روتے ہوئے آئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! آپ نے ایک چیز کو ناپسند کیا اور وہ مجھے عطا فرمادی تو میرے اندر ایسی کون سی بات ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے تمہیں یہ قبا اس لئے نہیں دی کہ تم اسے پہن لو بلکہ تمہیں اس لئے دی ہے تاکہ تم اسے بیچ دو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے دو ہزار درہم کے بدلے میں بیچا۔

ریشم کی قباء:۔

دیباج ریشم کی ایک قسم ہوتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیباج کی یہ قبا پہن لی کیوں پہن لی؟ یا تو اس لئے کہ ابھی تک ریشم کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی اسی وقت نازل ہوئی اور یا یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دھیان نہیں رہا ہو گا کہ یہ ریشم کی ہے اس طرف توجہ نہیں گئی ہو گی، بعض اوقات ایسا بھی ہو جاتا ہے لیکن جبرئیل علیہ السلام نے آکر آپ کو فوراً مطلع کیا کہ یہ ریشم کی ہے اس لئے آپ اس کو اتار دیجئے چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اتار دیا۔

اعلیٰ اور قیمتی لباس پہننا:۔

اگر چہ اس کو اتار دیا گیا لیکن ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنا ضرور ہے اور ایسی قبا پہنی ہے جس کی قیمت دو ہزار درہم تھی یہ بہت بڑی قیمت ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اعلیٰ اور قیمتی لباس پہننا یہ ممنوع نہیں ہے، جب اتارا تو ایک عارض کی وجہ سے کہ ریشم کا تھا اگر ریشم کا نہ ہوتا تو شاید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اسے اتارتے بھی نہ تو پتہ چلا کہ اعلیٰ لباس پہننا بھی کوئی بری بات نہیں ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روتے ہوئے آئے اس کی وجہ یہ تھی کہ اصل میں یہ حضرات اپنے بارے میں ہمیشہ بدگمان رہتے تھے یہ نہیں کہ اپنے آپ کو ہر وقت یہ سمجھتے رہیں کہ ہم نے دین کی اتنی خدمت کی ہے اور یہ کام کیا ہے اس لئے ہم پکے مؤمن ہیں اور پکے جنتی ہیں بلکہ یہاں تک ان کو خطرہ لگا رہتا تھا کہ کہیں ہم منافق تو نہیں ہو گئے۔ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روتے ہوئے اس لئے آئے کہ ایک چیز جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہیں اور جو شاید ناجائز ہے وہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہننے کے لئے عطا فرمادی تو شاید میرا ایمان ہی صحیح نہیں ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سوچا کہ اس کو جائز ناجائز سے کیا، پتہ نہیں میں منافق ہو گیا، پتہ نہیں اندر کوئی اور ایسی خامی پیدا ہو گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس چیز کو ناپسند سمجھا وہ مجھے دے دی تو پتہ نہیں میرے اندر کیا قباحت ہو گی، کیا برائی ہو گی اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ اشکال تمہیں تب ہوتا جب کہ میں نے یہ کپڑا تمہیں پہننے کے لئے دیا ہوتا میں نے پہننے کے لئے نہیں دیا بلکہ میں نے اس لئے دیا ہے تاکہ تم بیچ کر اس کے پیسے استعمال کرلو۔

(۶۹)----- وعن ابنِ عبَّاس رضيَ اللهُ عنهما، قال: إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثوب المُصمَتِ مِنَ الحريرِ، فأمَّا العَلَمُ وسَدَى الثوبِ فلا بأسَ به۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف خالص ریشم کے کپڑے سے منع فرمایا ہے، باقی ریشم کا حاشیہ اور کپڑے کا تانا ریشم کا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

(۷۰)----- وعن أبي رجاء، قال: خرجَ علينا عمرانُ بن حصين وعليه مِطرَف من خزٍ، وقال: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال. مَن أنعم اللهُ عليه نعمةً فإنَّ اللهَ يُحب انَّ يرى أثر نعمتِه على عبدِه۔ (رواه أحمد)

ترجمہ ...... ابورجاء کہتے ہیں کہ حضرت عمران بن حصین ہمارے پاس باہر تشریف

لائے اور اس وقت آپ پر خز کپڑے کی ایک منقش چادر تھی تو حضرت عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسے کوئی نعمت عطا کریں تو اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھیں۔

عمدہ قسم کا لباس:۔

خز خاص قسم کا کپڑا ہوتا تھا اور عموماً اس میں ریشم بھی شامل ہوتا تھا دو صورتیں خز کی ہوتی تھیں ایک یہ کہ خالص ریشم ہوتا تھا اور اعلیٰ قسم کا ریشم ہوتا تھا اور دوسرا یہ کہ خالص ریشم کا نہیں ہوتا تھا بلکہ اس میں اون کی بھی ملاوٹ ہوتی تھی تو یہاں بظاہر دوسرا ہی مراد ہے چونکہ یہ خالص ریشم نہیں تھا اور بانا بھی ریشم کا نہیں تھا اس لئے اس کے پہننے میں کوئی حرج نہیں تھا۔ بہر حال اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اعلیٰ لباس پہننا بھی درست ہے، حضرت عمران بن حصین نے وہ لباس پہنا جو اس وقت اعلیٰ قسم کا لباس سمجھا جاتا تھا۔

(۷۱)-----وعن ابنِ عبَّاسٍ رضى الله عنهما، قال: كُل ماشئتَ، والبَس ماشئتَ ماأخطاتكَ اثنتان: سَرَف وَمخِيلَةٌ۔ (رواه البخارى فى ترجمة باب)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ جو چاہو کھاؤ اور جو چاہو پہنو جب تک کہ دو چیزیں تم سے دور رہیں اسراف اور تکبر۔

اسراف اور تکبر سے احتراز:۔

یعنی اسراف اور تکبر سے بچتے ہوئے جو چاہو کھاؤ اور جو چاہو پیو اور جو چاہو پہنو، اس میں شرعاً کوئی قید اور پابندی نہیں ہے تو گویا حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ کھانے پینے اور لباس وغیرہ میں اصل اباحت ہے البتہ کچھ اصول ہیں ان اصولوں کی اتباع ضروری ہے اور ان میں دو اصول سب سے بنیادی ہیں ایک یہ کہ اسراف نہ ہو دوسرے یہ کہ تکبر نہ ہو۔ بہر حال اصول شریعت کی پابندی کرتے ہوئے جو لباس بھی پہن لیا جائے اس میں کوئی حرج نہیں ہے جزوی طور پر ہر ہر لباس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۷۲)-----وعن عمرِو بن شعيبٍ، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كُلوا واشربوا وتصدَّقوا والبَسوا، مالم يُخالط إسرافٌ ولا مَخِيلةٌ۔ (رواه أحمد والنسائى وابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھاؤ اور پیو اور صدقہ کرو اور پہنو جب تک کہ اس میں تکبر اور اسراف کی آمیزش نہ ہو۔

(۷۳)----- وعن أبي الدرداءِ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ أحسَنَ مازرتمُ الله في قبورِ كم ومساجدِكُم البياضُ - (رواه ابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت ابو الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے اچھا لباس جس میں تم اللہ تعالیٰ سے ملاقات کرو اپنی قبروں اور اپنی مساجد میں وہ سفید لباس ہے

سفید لباس سفید کفن:-

یعنی مساجد میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش ہونا ہو تو بھی سفید لباس سب سے اچھا ہے یعنی مسجد میں سفید لباس پہن کر جانا اچھا ہے اور قبر میں اللہ تعالیٰ کے حضور پیش ہونا ہو تو وہاں پر بھی سفید لباس اچھا ہے یعنی میت کو کفن بھی سفید دینا بہتر ہے۔

باب الخاتم

خاتم کے دو معنی آتے ہیں: ایک مہر اور دوسرے انگوٹھی یہاں پر دوسرا معنی مراد ہے اصل میں اس زمانے میں ایک چیز سے دونوں کام لئے جاتے تھے یعنی انگوٹھی ہی سے مہر کا کام لیا جاتا تھا، انگوٹھی کے نگینے پر اپنا نام وغیرہ نقش کر لیا جاتا تھا اور بوقت ضرورت اس سے مہر لگالی جاتی تھی، یہاں عنوان انگوٹھی کا ہے لیکن اس باب میں صرف انگوٹھی کے احکام بیان نہیں کریں گے بلکہ مطلقاً زیورات کے احکام بیان کئے جائیں گے البتہ زیادہ تر حدیثیں انگوٹھی کے بارے میں ہیں۔

انگوٹھی بارے میں کچھ بنیادی باتیں ذہن میں رکھ لیں:

انگوٹھی کیوں اور کب بنوائی؟

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے لیئے انگوٹھی بنوائی تھی اس کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی اور یہ انگوٹھی آپ نے کب بنوائی ہے تو آنحضرت ﷺ نے (۶ ہجری) کے آخر میں یا (۷ ہجری) کے شروع میں انگوٹھی بنوائی ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ (۶ ہجری) میں جب صلح حدیبیہ ہوئی اور اس کے نتیجے میں عارضی طور پر مسلمانوں میں اور اہل مکہ میں جنگ بندی ہو گئی اور راستے وغیرہ پرامن ہو گئے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مناسب یہ سمجھا کہ اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بڑے بڑے بادشاہوں، حکام اور سرداروں کو دعوت الی الاسلام کے لئے خطوط لکھے جائیں۔ جب آپ نے اس طرح خطوط لکھنے کا ارادہ فرمایا تو آپ کو یہ بتایا گیا کہ اکثر بادشاہ اور سربراہان مملکت خط کو اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک کہ اس کو بند کر کے اس پر مہر نہ لگائی گئی ہو اس لئے حضور اقدس ﷺ کو مہر بنانے کی ضرورت محسوس ہوئی اور وہ مہر انگوٹھی کی شکل میں تھی اس لئے آنحضرت ﷺ نے انگوٹھی بنوائی۔ حدیثوں میں آتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے پہلے ایک انگوٹھی بنوائی اور وہ پھینک دی پھر دوسری مرتبہ ایک اور بنوائی آپ ﷺ نے پہلے جو انگوٹھی بنا کر پھینکی وہ کس چیز کی تھی اور آپ نے وہ کیوں پھینکی یہ دو مسئلے ہیں۔

انگوٹھی کیسی تھی؟

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ آپ نے پہلے جو انگوٹھی بنائی تھی اور جس کو پھینک دیا تھا وہ کس چیز کی تھی اس کے بارے میں دو طرح کی روایات آتی ہیں، عام روایات میں تو یہ آتا ہے کہ آپ نے جو پہلے انگوٹھی

بنائی تھی وہ سونے کی تھی اور آپ کو دیکھ کر بہت سارے صحابہ نے بھی اس طرح کی انگوٹھی بنالی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ انگوٹھی پھینک دی تو صحابہ نے بھی اپنی اپنی انگوٹھی پھینک دی اور اسے ضائع کر دیا۔ چنانچہ اس باب کی پہلی روایت حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے اس میں بھی یہی لفظ آرہے ہیں کہ **اِتَّخَذَ النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتما من ذھب** ۔ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ایک انگوٹھی بنائی تھی اور اسے آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنا تھا **ثُمَّ القاہ** پھر آپ نے وہ انگوٹھی پھینک دی اس کے بعد آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنائی اور اس میں **مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللہ** کا لفظ نقش کیا گیا اور آپ نے یہ اعلان بھی فرمایا کہ میرے جیسا نقش کوئی بھی اپنی انگوٹھی پر نہ بنوائے لیکن اس کے برعکس ابن شہاب زہری کی ایک روایت ہے کہ **اَن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم القاہ** ۔ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چاندی کی انگوٹھی بنوائی اور اسے پھینک دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے جو انگوٹھی پھینکی تھی وہ چاندی کی تھی تو اس طرح روایتوں میں تعارض ہے۔

حل تعارض ...... اکثر حضرات نے تو یہاں ترجیح کا راستہ اختیار فرمایا ہے کہ ایک روایت راجح ہے اور ایک مرجوح ہے اور راجح روایت وہ ہے جس میں یہ آتا ہے کہ آپ نے سونے کی انگوٹھی پھینکی ہے اور جس میں آتا ہے آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنائی اور پھینک دی یہ ابن شہاب زہری کا یا ان کے کسی شاگرد کا وہم ہے اصل میں آپ نے چاندی کی انگوٹھی نہیں پھینکی تھی بلکہ سونے کی پھینکی تھی اور اس وہم کی ایک وجہ بھی بعض حضرات نے بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک چاندی کی انگوٹھی تھی اور جب آپ بیت الخلاء میں جاتے تو اسے اتار دیتے نزعہ کے لفظ آتے ہیں اور نزع کا معنی ہے انگوٹھی کو اتارنا لیکن ابن شہاب زہری یا کسی اور نے نزع کا معنی پھینکنا سمجھ لیا اور یہ روایت کر دیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کی انگوٹھی بنائی تھی اور اسے پھینک دیا حالانکہ اصل بات یہ نہیں کہ آپ نے پھینک دی تھی بلکہ بات یہ کہ اتار دیا کرتے تھے اور اس لئے اتارا کرتے تھے کہ اس میں مقدس نام ہے اس کو یوں ننگی حالت میں بیت الخلاء میں لے کے جانا خلاف ادب ہے ایک راستہ تو یہ ترجیح کا ہے۔

بعض حضرات نے دونوں روایتوں کو جمع کرنے کی بھی کوشش کی ہے دونوں روایتوں کو جمع کیسے کیا جائے تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں تقریباً چار قول نقل کیئے ہیں ان میں سے سب سے بہتر اور دل کو لگنے والی بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بھی پھینکی ہے اور چاندی کی انگوٹھی بھی پھینکی ہے لیکن دونوں کو پھینکنے کی وجہ الگ الگ تھی پہلے آپ نے سونے کی انگوٹھی بنائی اور آپ کو دیکھ کر صحابہ نے بھی بنوالی کیوں کہ صحابہ کے اندر آپ کی اتباع کا شوق تھا اس وقت تک سونے کی حرمت

مردوں کے لئے نازل نہیں ہوئی تھی بعد میں سونے کی انگوٹھی مردوں پر حرام کر دی گئی۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وہ انگوٹھی مستقل طور پر اتار دی اور اسے پھینک دیا تو صحابہ نے بھی اپنی اپنی انگوٹھیاں اتار دیں اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کی انگوٹھی بنائی اور اس میں اپنا مخصوص نقش بنوایا تو صحابہ نے آپ کی اتباع کے شوق میں چاندی کی انگوٹھی بنوالی اور اس پر نقش بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جیسا بنوالیا اگرچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جیسا نقش آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کے شوق میں تھا لیکن یہ انگوٹھی کے مقصد کے خلاف کیونکہ انگوٹھی کا مقصد محض زینت نہیں تھا بلکہ مہر لگانا بھی مقصود تھا۔ اب جیسی مہر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہے ویسی ہی اوروں کے پاس بھی ہو تو اس میں ظاہر ہے کہ التباس کا خطرہ ہے اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اس انگوٹھی کو بھی اتار دیا اتار کر پھینک دیا تا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی اپنی اپنی انگوٹھیوں کو ضائع کر دیں چنانچہ صحابہ نے بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر اپنی چاندی کی ان انگوٹھیوں کو ضائع کر دیا اب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ چاندی کی انگوٹھی بنوائی یا ہو سکتا ہے کہ وہی انگوٹھی پہلے کہیں رکھی ہوئی ہو اس کو دوبارہ استعمال کرنا شروع کر دیا ہو اور اس کے ساتھ ہی یہ اعلان بھی فرمادیا کہ **لا ینقشن احد علی نقش خاتمی ھذا** ۔ کہ میری اس انگوٹھی جیسا نقش کوئی آدمی اپنی انگوٹھی کا نہ بنائے تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بھی پھینکی سونے کی بھی پھینکی لیکن دونوں کو پھینکنے کی وجہ الگ الگ تھی، سونے کی پھینکی اس لئے کہ اس کی حرمت نازل ہو گئی تھی اور چاندی کی پھینکی اس لئے کہ صحابہ نے اس کا نقش بنالیا تھا اور اس لئے پھینکی تا کہ صحابہ بھی پھینک دیں اور التباس کا خطرہ زائل ہو جائے اور میں از سر نو بعد میں دوبارہ بنوالوں۔ اس کے بعد صحابہ نے چاندی کی انگوٹھیاں بنوائی تو ہیں لیکن حضور اقدس ﷺ والا نقش اختیار نہیں کیا۔

حضور ﷺ کی انگوٹھی کا نگینہ :-

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ اس کا نگینہ کیسا تھا تو اس کے بارے میں دو طرح کی روایتیں آتی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ **کان فصه منه** کہ چنانچہ اسی باب میں آگے روایت آرہی ہے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اس کا نگینہ بھی اسی کا تھا یعنی وہ چاندی ہی کا بنا ہوا تھا لیکن حضرت انس رضی اللہ عنہ ہی کی ایک دوسری روایت ہے اور وہ بھی بخاری ومسلم کی ہے کہ **فیه فص حبشی** اور یہ بھی اسی باب کے فصل اول میں آرہی ہے کہ اس میں حبشی نگینہ تھا یعنی کسی حبشی پتھر کا مثلاً عقیق وغیرہ کا نگینہ تھا اور اس زمانے میں عقیق پتھر اور اس

طرح کے بعض دوسرے قیمتی پتھر حبشے سے لائے جاتے تھے تو اس سے معلوم ہوا کہ انگوٹھی تو چاندی کی تھی لیکن اس کا نگینہ کسی اور قیمتی پتھر کا تھا جو حبشے سے لایا گیا تھا تو دونوں روایتوں میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کو رفع کرنے سے پہلے ایک اور بات سمجھ لیں۔

انگوٹھیوں کی تعداد:۔

علماء کی اس میں بحث چلی ہے کہ حضور علیہ الصلاۃ السلام کی انگوٹھیاں کتنی تھیں ایک ہی انگوٹھی تھی یا متعدد تھیں، تو بعض کی رائے یہ ہے کہ آپ کی ایک ہی انگوٹھی تھی، لیکن دوسری رائے یہ ہے کہ آپ کی انگوٹھیاں متعدد تھیں اور دوسری رائے راجح ہے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں اور بھی کئی اختلافات آئے ہیں کسی میں آتا ہے کہ ایسی تھی اور کسی میں آتا ہے کہ ایسی تھی تو ان تمام روایات کو جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک انگوٹھی نہیں تھی بلکہ ایک سے زیادہ تھیں اس قول کو اختیار کرلیں تو یہ تعارض بھی باآسانی رفع ہو جائے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو انگوٹھیاں تھیں، ایک انگوٹھی کا نگینہ بھی چاندی کا تھا اور دوسری انگوٹھی کا نگینہ کسی حبشی پتھر کا تھا۔

اگر یہ کہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی ایک ہی تھی تو پھر روایتوں میں تطبیق کیسے ہوگی، تو پھر تطبیق کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک یہ جو کہا کہ کانَ فَصُّهُ حبشیٌ کہ اس کا نگینہ حبشی تھا تو حبشی سے مراد یہ نہیں کہ حبشی پتھر تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ نگینہ اگرچہ چاندی کا بنا ہوا تھا لیکن اس کی بناوٹ حبشی طرز پر تھی اس انداز سے بنا ہوا تھا جس انداز سے اہل حبشہ بناتے تھے لہذا کوئی تعارض نہیں اور بعض نے کہا کہ یہاں حبشی کا معنی کالا ہے کہ اس کا نگینہ کالا تھا، چاندی ہی کا تھا لیکن اس کا رنگ کالا پڑ گیا تھا، ایک تو اس وجہ سے کہ چاندی امتداد وقت یعنی وقت گزرنے جانے سے کالی پڑ جاتی ہے اور دوسرا اس لئے کہ اس کے ساتھ مہر بھی لگاتے تھے اور ظاہر ہے کہ جب مہر لگاتے ہوں گے تو اس پر سیاہی بھی لگاتے ہوں گے اس لئے اور کالی ہوگئی، تو اس کا نگینہ حبشی تھا مطلب یہ کہ حبشیوں کی طرح کالا تھا لیکن راجح بات پہلی ہی معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھیاں متعدد تھیں کسی انگوٹھی کا نگینہ حبشی پتھر کا تھا کسی کا چاندی کا بنا ہوا تھا۔

چاندی یا پیتل کی انگوٹھی:۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں ایک بحث یہ ہے کہ آپ کی انگوٹھی خالص چاندی کی تھی یا کسی اور چیز کی بنی ہوئی تھی اور اس پر چاندی چڑھی ہوئی تھی تو اکثر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی چاندی کی بنی ہوئی تھی لیکن بعض روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ کی انگوٹھی پیتل وغیرہ کی بنی ہوئی تھی لیکن اس پر چاندی چڑھائی گئی تھی، چاندی کا پانی چڑھایا گیا تھا یا چاندی کا ایک خول سا اس پر چڑھایا گیا تھا جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھیاں متعدد تھیں اس لئے یہ بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک انگوٹھی خالص چاندی کی ہوگی، ایک ایسی ہوگی کہ جس پر چاندی کا خول چڑھا ہوا ہوگا اندر سے کوئی اور چیز ہوگی۔

انگوٹھی کا نقش:۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کا نقش کیا تھا تو اس میں کئی روایتیں آتی ہیں، بعض روایات میں آتا ہے کہ اس پر "لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله" لکھا ہوا تھا، بعض روایات میں آتا ہے کہ اس پر "بسم اللهِ محمدٌ رسول الله" لکھا ہوا تھا اور بعض روایات میں آتا ہے کہ اس پر محمد رسول الله لکھا ہوا تھا، یہ آخری روایت سند کے اعتبار سے بھی زیادہ قوی ہے کہ صرف "محمد رسول الله" لکھا ہوا تھا اور یہ روایت زیادہ قرین قیاس بھی ہے اس لئے کہ عموماً انگوٹھی میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی کہ اس پر بہت لمبی عبارت لکھی جائے، مختصر سی عبارت ہی لکھی جا سکتی ہے اور اگر لمبی عبارت لکھیں گے تو بہت باریک لکھنا پڑے گا اور ایک تو اس زمانے میں شاید باریک لکھائی کا رواج ہی نہ ہو اور دوسرا یہ کہ اگر لکھائی باریک ہوگی تو مہر لگانے کی فائدہ نہیں ہوگا اور مہر صاف نہیں لگے گی اس لئے قرین قیاس یہی ہے کہ اس پر صرف "محمدٌ رسولُ الله" لکھا ہوا ہوگا اور زیادہ تر صحیح روایات میں یہی آتا ہے۔

انگوٹھی میں محمدٌ رَسول الله لکھنے کا انداز:۔

محمد رسول اللہ کیسے لکھا ہوا تھا اتنی بات تو بخاری وغیرہ کی روایات میں واضح طور پر آتی ہے کہ محمد رسول اللہ تین سطروں میں لکھا ہوا تھا ایک سطر میں "محمد" ایک سطر میں "رسول" اور ایک سطر میں "اللہ" لیکن ان سطروں کی پھر ترتیب کیا تھی اوپر سے نیچے یا نیچے سے اوپر کی طرف تو احتمال دونوں ہی ہیں ایک یہ کہ اوپر سے نیچے کی طرف تھی اور یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے اس لئے کہ عام طور پر جب لکھا جاتا ہے تو اوپر سے نیچے کی طرف ہی لکھا جاتا ہے کہ جو لفظ سب سے پہلے پڑھا جاتا ہو وہ سب سے اوپر لکھا جاتا ہے جو اس کے بعد پڑھا جاتا ہو وہ اس سے نچلی سطر میں اور جو اس کے بعد پڑھا جاتا ہو وہ اس سے نچلی سطر میں، لیکن ایک احتمال یہ بھی ہے کہ سب سے نیچے "محمد" ہو اور اس سے اوپر "رسول" ہو اور اس سے اوپر "اللہ" ہو ان میں سے کون

سا احتمال حقیقت ہے اس کے بارے میں کوئی صریح روایت نظر سے نہیں گزری۔

اگر اوپر سے نیچے کی طرف تھیں تو اس کی وجہ واضح ہے کہ لکھا ہی یوں جاتا ہے کہ جو لفظ پہلے پڑھا جاتا ہو وہ پہلے لکھا جاتا ہے اور اگر نیچے سے اوپر کی طرف ہو تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ لفظ اللہ کے ادب کی وجہ سے یہ ترتیب اختیار کی گئی تاکہ لفظ اللہ سب سے اوپر رہے لیکن بہر حال کسی روایت میں اس کی تصریح نہیں ہے اس لئے حتمی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے اگرچہ بعض محدثین نے پہلے احتمال کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ لکھنے کی عام ترتیب یہی ہے۔

آج کل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر مبارک کی تصویریں بکثرت شائع ہیں اور آپ کے بعض والا ناموں کی تصویریں بھی ملتی ہیں اور ان میں بھی یہ مہر لگی دکھائی دی گئی ہے اور ان میں ترتیب دوسری ہے کہ سب سے نیچے "محمد" ہے اس سے اوپر "رسول" ہے اور سب سے اوپر "اللہ" ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والا ناموں اور آپ کی مہروں کے عکس شائع ہیں لیکن ان کی صحت ان کا ثبوت کس حد تک ہے اس کی مجھے کوئی تحقیق نہیں ہے۔ اگر تو یہ عکس صحیح طریقے سے ثابت ہے پھر تو دوسرا احتمال تقریباً متعین ہے اور اگر یہ عکس صحیح طریقے سے ثابت نہیں ہیں تو پھر پہلا احتمال زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ لکھنے کی عام ترتیب وہی ہوتی ہے۔ اب اصل حقیقت کیا ہے یہ اللہ ہی بہتر جانتا ہے یہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چند بحثیں ہیں اب آیئے انگوٹھی کے حکم کی طرف۔

انگوٹھی کا حکم:۔

عورتوں کے لئے سونے کی انگوٹھی بھی جائز ہے اور چاندی کی بھی، مرد کے لئے کیا حکم ہے۔ سونے کی انگوٹھی کے بارے میں آئمہ اربعہ اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مرد کے لئے ناجائز ہے، صحابہ کا تقریباً اس پر اتفاق ہے البتہ بعض سلف مرد کے لئے بھی سونے کا انگوٹھی کے جواز کے قائل ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متعدد صحابہ سے سونے کی انگوٹھی پہننا ثابت ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ایسی کافی روایات جمع کر دی ہیں اس سے بعض حضرات نے استدلال کیا ہے کہ سونے کی انگوٹھی مردوں کے لئے بھی پہننا جائز ہے لیکن ان صحابہ کے عمل کی توجیہ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء نے یہ کی ہے کہ ان تک نہی کی حدیثیں نہیں پہنچی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا اور یہ بات کئی حدیثوں میں آتی ہے اور اس باب میں بھی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث آرہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ

وسلم نے منع فرمایا قسی کے پہننے سے، عصفر میں رنگے کپڑے سے، سونے کی انگوٹھی پہننے سے اور رکوع کے اندر قرآن پڑھنے سے، لیکن ان صحابہ تک ممانعت کی یہ حدیثیں نہیں پہنچی ہوں گی اس لئے یہ سونے کی انگوٹھی پہنتے رہے۔ یہ توجیہ باقی حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں بآسانی چل جاتی ہے لیکن حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی سونے کی انگوٹھی پہننا ثابت ہے چنانچہ یہ روایت ابن ابی شیبہ وغیرہ نے نقل کی ہے اور حافظ ابن حجر العسقلانی نے فتح الباری کے اندر اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور حضرت براء ابن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان صحابہ میں شامل ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سونے کی انگوٹھی کی ممانعت بھی نقل کر رہے ہیں، نہی والی حدیثوں کے راوی ہیں تو ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے پاس نہی کی حدیث نہیں پہنچی، تو ان کے بارے میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ انہوں نے سونے کی انگوٹھی کیسے پہن لی؟ تو اس کی ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہ ہوگی کہ یہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں لیکن دوسرے صحابہ نے بلکہ اکثر صحابہ نے چونکہ اس نہی کو تحریم پر محمول کیا ہے اس لئے صحیح یہی ہے کہ یہ نہی تحریمی ہے لیکن بہر حال ان کا اپنا خیال یہ تھا کہ یہ نہی تنزیہی ہے اس لئے یہ پہنتے رہے اور دوسری توجیہ اور صحیح وجہ یہی ہے کہ یہ سونے کی انگوٹھی پہننے کو اپنی خصوصیت پر محمول کرتے تھے یہ ان کی خصوصیت تھی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خود روایت کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کہیں سے غنیمت وغیرہ کا مال آیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ میں تقسیم فرمایا آخر میں ایک انگوٹھی سونے کی ملی وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے مجھے پہنائی اور یہ فرمایا: **إلبس ما کساك الله ورسولهٗ** کہ اللہ اور اس کے رسول نے جو چیز تجھے پہنائی ہے وہ بے تردد پہن لو اس لئے یہ سمجھتے تھے کہ میرے لئے پہننا جائز ہے کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مجھے پہنائی ہے۔

چنانچہ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ بعض حضرات براء بن عازب سے یہ کہتے بھی تھے کہ تم سونے کی انگوٹھی کیوں پہنتے ہو؟ اس کو اتار دو تو یہ فرماتے کہ جو چیز خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے پہنائی اور پہناتے ہوئے یہ بھی فرمایا: **إلبس ماکساك الله ورسوله**۔[1] اس کو میں کیسے اتار کر پھینک دوں اس کو میں نہیں اتار سکتا۔

بہر حال ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ سونے کی انگوٹھی مرد کے لئے جائز نہیں ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ چاندی کی انگوٹھی مرد کے لئے جائز ہے، چاندی کا زیور تو مرد کے لئے جائز نہیں لیکن انگوٹھی جائز ہے۔

---

(۱) اعلاء السنن ج ۱۷/ص ۳۱۱

غیر ذی سلطان کے لئے چاندی کی انگوٹھی کا حکم:۔

البتہ اس میں بحث چلی ہے کہ غیر ذی سلطان کے لئے چاندی کی انگوٹھی کا کیا حکم ہے؟ یعنی جو صاحب اختیار نہیں ہے جس کو مہر وغیرہ لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی اس کے لئے کیا حکم ہے۔ تو حضرت ابو ریحانہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پہلے گزری کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دس (۱۰) چیزوں سے منع فرمایا اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے: **ولبس الخاتم إلا الذی سلطان** اور دوسری طرف خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور آپ ﷺ کے بعد بھی بہت سارے صحابہ سے چاندی کی انگوٹھی پہننا مروی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ سارے کے سارے صاحب اختیار نہیں تھے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چاندی کی انگوٹھی غیر ذی صاحب سلطان اور غیر صاحب اختیار کے لئے بھی جائز ہے تو اب مسئلہ کیا ہے۔

بعض حضرات نے تو حضرت ابو ریحانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بات منقول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر صاحب اختیار کے لئے بھی چاندی کی انگوٹھی بلاتردد جائز ہے اس لئے صحابہ نے پہنی ہے اور نہی کی جو حدیث تھی وہ ضعیف ہوگئی اور اگر اس حدیث کو صحیح مان لیں، قابل استدلال مان لیں تو اس کو خلاف اولیٰ پر محمول کرنا پڑے گا چنانچہ اکثر حنفیہ نے یہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے کہ صاحب اختیار کے لئے تو جائز ہی ہے اور غیر صاحب اختیار کے لئے بھی جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہ چاندی کی انگوٹھی پہننے کا حکم تھا۔

چاندی کی انگوٹھی کی مقدار:۔

چاندی کی انگوٹھی اگر پہننی ہو تو چاندی کی مقدار کتنی ہونی چاہئے اس میں ائمہ حنفیہ سے یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ اور صاحبین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، البتہ بعد کے مشائخ نے کہا ہے کہ چاندی کی مقدار ایک مثقال تک ہونی چاہئے جو تقریباً چار ماشے بنتی ہے اور اس کی دلیل حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جو اسی باب کی الفصل الثانی میں آرہی ہے، الفصل الثانی کی پانچویں حدیث ہے اس میں یہ آتا ہے کہ پہلے انہوں نے پیتل کی انگوٹھی پہنی اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، پھر لوہے کی انگوٹھی پہنی اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا انہوں نے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ چاندی کی انگوٹھی بنواؤ، لیکن **(لا تتمه مثقالاً)** وہ چاندی کی انگوٹھی ایک مثقال تک نہ پہنچنے پائے ایک مثقال سے کم کم ہو، اس سے معلوم ہوا کہ مرد چاندی کی انگوٹھی پہن تو سکتا ہے لیکن چاندی کا وزن ایک مثقال سے کم کم ہونا چاہئے۔

کون سے ہاتھ میں انگوٹھی پہننی چاہئے؟

اگر انگوٹھی پہننی ہو تو کون سے ہاتھ میں پہننی چاہئے دائیں ہاتھ میں یا بائیں ہاتھ میں، اس میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کون سے ہاتھ میں پہنی ہے تو اس میں دونوں طرح کی روایتیں ہیں اور یہ دونوں طرح کی روایتیں اس باب میں آرہی ہیں، بعض روایتوں میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں ہاتھ میں پہنی ہے اور بعض میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں ہاتھ میں پہنی ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی دائیں ہاتھ میں پہنی ہو کبھی بائیں ہاتھ میں پہنی ہو تاکہ یہ پتہ چل جائے کہ دونوں ہاتھوں میں پہننا جائز ہے اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دائیں ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی پہنی تھی جو بعد میں پھینک دی اور جو چاندی کی انگوٹھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنوائی وہ بائیں ہاتھ میں پہنی اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الشمائل میں یعنی شمائل ترمذی کی شرح میں یہ ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدائی معمول دائیں ہاتھ میں پہننے کا تھا اور آخری معمول بائیں ہاتھ میں پہننے کا تھا، لیکن بہر حال دونوں طرح سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ضرور ہے اس لئے اتنی بات پر تو اتفاق ہے کہ دائیں میں پہنی جائے یا بائیں میں دونوں طریقے جائز ہیں جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ افضلیت میں اختلاف ہے، افضل کیا ہے؟ تو شافعیہ وغیرہ کا زیادہ رجحان اس طرف ہے کہ دائیں ہاتھ میں پہننا زیادہ افضل ہے جب کہ حنفیہ کی معروف روایتیں دو ہیں ایک یہ کہ بائیں ہاتھ میں پہننا افضل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ آخری معمول تھا اور دوسرا یہ کہ دونوں میں پہننا برابر ہے کسی کو دوسرے پر فضیلت نہیں۔ یہ دو معروف روایتیں ہیں اگرچہ ایک روایت حنفیہ کی بعض نے یہ بھی نقل کی ہے کہ دائیں میں پہننا افضل ہے لیکن یہ روایت شاذ ہے۔ تو بہر حال یہ اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں بلکہ اولویت کا ہے اس لئے کوئی اتنا بڑا اختلاف نہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دونوں قولوں میں تطبیق بھی دی ہے وہ یہ کہ انگوٹھی پہننے کے دو مقصد ہوتے ہیں کبھی زینت کے لئے پہنی جاتی ہے کبھی مہر کے طور پر اگر زینت کے لئے پہننی ہو تو پھر بہتر یہ ہے کہ دائیں ہاتھ میں پہنے اس لئے کہ شریعت کا ایک عام اصول یہ ہے کہ اکرام یمین یعنی دائیں ہاتھ کا اکرام کیا جائے اور ہر اچھا کام دائیں ہاتھ سے کیا جائے اور اگر مہر لگانے کے لئے پہننی ہو تو پھر بہتر یہ ہے کہ بائیں میں پہنے اس لئے کہ جب مہر لگائے گا تو ظاہر ہے کہ دائیں ہاتھ سے لگائے گا، اب اگر انگوٹھی دائیں ہاتھ میں ہی پہنی ہوئی ہو تو زیادہ عمل کرنا پڑے گا کہ دائیں ہاتھ کی انگوٹھی اتارے گا بائیں ہاتھ سے پھر بائیں ہاتھ سے دوبارہ دائیں ہاتھ میں لے گا اور پھر مہر لگائے گا اور اگر بائیں ہاتھ میں پہنی ہوئی ہو گی تو دائیں ہاتھ کے ذریعے

نکالے گا اور دائیں ہاتھ ہی سے مہر لگائے گا، درمیان میں ہاتھ کے تبادلہ کا کام ہے کہ بائیں ہاتھ سے اس کو منتقل کیا جائے نکالنے کے بعد دائیں ہاتھ میں یہ نہیں کرنا پڑے گا تو اس میں سہولت ہے۔ اس لئے اگر مہر لگانے کے لئے انگوٹھی ہے تو وہ بائیں ہاتھ میں افضل ہے اب اس سے حنفیہ کی تائید بھی خود بخود ہو جاتی ہے اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انگوٹھی زیادہ تر مہر لگانے کے لئے ہی پہنی ہے اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ خود فرما رہے ہیں کہ مہر لگانے کے لئے ہو تو بائیں ہاتھ میں ہونی چاہئے تو اس سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تر معمول بائیں ہاتھ میں پہننے کا رہا ہے۔

انگوٹھی کون سی انگلی میں پہننی چاہئے:۔

اب جس ہاتھ میں بھی پہنی ہو اگلا سوال یہ ہے کہ کون سی انگلی میں پہنی جائے، تو اس کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت اس باب میں آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو انگلیوں میں انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا ایک درمیان والی یعنی بڑی انگلی اور دوسرے شہادت کی انگلی لہٰذا ان دو انگلیوں میں تو انگوٹھی نہیں پہننی چاہئے ان کے علاوہ جس انگلی میں چاہے پہن لے گنجائش ہے البتہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ چھوٹی انگلی یعنی ''خنصر'' میں پہنے لیکن بہر حال باقی انگلیوں میں بھی گنجائش ہے چاہے خنصر میں پہن لے چاہے اس کے ساتھ والی بنصر میں پہن لے اور انگوٹھے میں ظاہر ہے کہ کوئی پہنتا نہیں ہے۔

انگوٹھی پہنتے وقت نگینہ کس طرف ہو:۔

جب انگوٹھی پہنے تو نگینہ کس طرف ہونا چاہئے؟ ہتھیلی کی طرف یا باہر کی طرف، تو دونوں کی گنجائش ہے لیکن بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ اگر زینت کے لئے نہ ہو بلکہ مہر کے لئے ہو تو بہتر یہ ہے کہ اندر کی جانب ہو اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بھی آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کا نگینہ اندر کی جانب تھا لیکن اگر زینت کے لئے ہی ہو تو ظاہر ہے کہ باہر کی جانب ہی ہو گی۔

الفصل الاوّل

(۱)-----عن ابن عمر رضی اللہ عنهما، قال: اتخذَ النبی خاتمـًا من ذهبٍ وفی روایةٍ: وجعلَه فی یدهِ الیمنی، ثمَّ ألقاهُ، ثمَّ اتخذَ خاتمـًا من ورقٍ نُقِشَ

فیہِ: محمَّدٌ رسولُ اللہ وقال: لا ینقشنَّ احدٌ علی نقشِ خاتمی ھذا وکانَ إذا لبِسَہ جعلَ فَصَّہ ممَّا بلی بطنَ کفِہ۔ (متفق علیہ)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سونے کی انگوٹھی بنوائی اور ایک روایت میں ہے کہ اس انگوٹھی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دائیں ہاتھ میں پہنا پھر اسے پھینک دیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں "**محمَّدٌ رسول اللہ**" کالفظ نقش کیا گیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص میری اس انگوٹھی کے نقش پر نقش نہ بنوائے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی اس انگوٹھی کو پہنتے تھے تو اس کا نگینہ اپنی ہتھیلی کی اندر والی جانب کرتے تھے۔

(۲)-----وعن علی، قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لُبسِ القسِیِّ، والمعصفَرِ، وعن تختمِ الذَّھبِ، وعن قراءۃِ القرآنِ فی الرکوع۔ (رواہ مسلم)

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا قسی کپڑے کے پہننے سے اور عصفر میں رنگے ہوئے کپڑے سے اور سونے کی انگوٹھی پہننے سے اور رکوع کے اندر قرأت قرآن سے۔

قسی اور معصفر سے نہی مردوں کو ہے عورتوں کو نہیں، اسی طرح سونے کی انگوٹھی سے نہی مردوں کے لئے ہے عورتوں کے لئے نہیں ہے البتہ رکوع کے اندر قرآن پڑھنا یہ سب کے لئے ممنوع ہے۔

(۳)-----وعن عبد اللہ بن عبَّاسٍ، أنَّ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأی خاتمًا من ذھبٍ فی یدِ رجلٍ، فنزعَہ، فطرحَہ، فقال: یَعمِدُ احدُکم إلی جمرۃٍ من نارٍ فیجعلُھا فی یدِہٖ؟ فقیلَ للرَّجلِ بعدما ذھبَ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خُذ خاتمَکَ انتفِع بہ قال: لا واللہ، لاآخذُہ أبداً وقد طرحَہ رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ (رواہ مسلم)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اتارا اور پھینک دیا اور فرمایا کہ تم میں سے ایک آدمی دوزخ کے

ایک انگارے کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اسے ہاتھ میں ڈال لیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے تشریف لے جانے کے بعد اس آدمی سے کہا گیا کہ تم اپنی انگوٹھی اٹھالو اور اس سے نفع حاصل کرلو (یعنی بیچ کر یا کسی اور طریقے سے فائدہ اٹھالو) اس نے کہا کہ نہیں اللہ کی قسم میں اسے کبھی بھی نہیں لوں گا حالانکہ نبی کریم ﷺ نے اسے ایک دفعہ پھینک دیا ہے۔

مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی پہننا حرام ہے:-

اس نے سونے کی انگوٹھی پہنی ہوئی تھی تو حضور اقدس ﷺ نے اظہار ناراضگی کے طور پر اس انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا تاکہ اس کی حرمت اچھے طریقے سے لوگوں کے ذہنوں میں واضح ہو جائے اور پتہ چل جائے کہ مرد کے لئے سونے کی انگوٹھی قابل نفرت ہے صرف مکروہ تنزیہی ہی نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔

حضرات صحابہ کرامؓ کا جذبہ اطاعت:-

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو انگوٹھی پھینکی تھی اس کا مقصد تو حاصل ہو گیا کہ اظہار نفرت ہو گیا اس کے بعد اس انگوٹھی کو اٹھا کر بیچ دیتے یا اپنی بیوی کو یا کسی اور عورت کو پہنا دیتے یا کسی اور طریقے سے اس سے استفادہ کر لیتے تو اس میں کوئی حرج نہیں تھا لیکن صحابہ کرام کے اندر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعمیل کا جذبہ کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا، اگر ہمارے جیسا مولوی ہوتا تو اس طرح کی سینکڑوں تاویلیں کر کے اسے اٹھا لیتا لیکن یہاں کہا کہ ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پھینک دیا ہے تو اٹھانا لاکھ مرتبہ جائز سہی لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو ہمارا تعلق ہے اس کی وجہ سے دل اس بات کو گوارہ نہیں کرتا کہ ایک چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پھینکیں اور ہم اسے اٹھالیں یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ادب کے خلاف ہے۔

(٤) -----وعن أنسٍ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم أرادَ أن يكتُب إلى كسرى وقيصرَ والنجاشي، فقيلَ: إنهم لا يقبلونَ كتاباً إلا بخاتمٍ فصاغَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم خاتماً حَلقَةَ فضةٍ نُقِشَ فيه: محمدٌ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم۔ (رواه مسلم وفي رواية للبخاري: كانَ نقشُ الخاتمِ ثلاثة أسطُرٍ: محمَّدٌ سَطرٌ، ورسولُ سطرٌ، واللهُ سطرٌ)

ترجمہ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم نے قیصر وکسریٰ اور نجاشی کی طرف خط لکھنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ وہ لوگ کوئی خط قبول نہیں کرتے مگر مہر کے ساتھ، تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہر بنوائی جس کا حلقہ چاندی کا تھا اور اس میں ''**محمدٌ رسول اللہ**'' کا لفظ نقش کیا گیا تھا اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ انگوٹھی کا نقش تین سطروں میں تھا ''محمد'' ایک سطر میں اور ''رسول'' ایک سطر میں اور ''اللہ'' ایک سطر میں۔

(۵)----وعنه أنَّ نبی الله صلی الله علیه وسلم کانَ خاتمه من فضَّةٍ، و کانَ فَصُّه منه۔ (رواه البخاری)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر چاندی کی تھی اور اس کا نگینہ بھی اسی میں سے تھا۔

پورے لفظ اس کے **کان خاتمہٗ من فضة و کان فصُّهٗ منه**۔ ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اس کا نگینہ بھی اسی میں سے تھا۔ ''**کان فصهٗ منهٗ**'' مِنهٗ کی ضمیر فضة کی طرف نہیں لوٹ رہی بلکہ خاتم کی طرف لوٹ رہی ہے کہ جس چیز کی انگوٹھی بنی ہوئی تھی اسی کا نگینہ تھا۔

(۶)----وعنه أنَّ رسول الله صلی الله علیه وسلم لبسَ خاتمَ فضَّة فی یمینه، فیه فَصٌّ حَبَشِیٌّ، کانَ یجعلُ فَصَّه ممَّا بلی کفه۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چاندی کی انگوٹھی اپنے دائیں ہاتھ میں پہنی اس میں حبشی نگینہ تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے نگینے کو ہاتھ کی اس جانب کرتے تھے جو کہ آپ کی ہتھیلی کی طرف ہوتا تھا۔

(۷)----وعنه قال: کانَ خاتمُ النبیِّ صلی الله علیه وسلم فی هذه، وأشارَ إلی الخنصرِ من یده الیسری۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی اس میں ہوتی تھی اور یہ کہتے ہوئے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی کی طرف اشارہ کیا۔

(۸)----وعن علی رضی الله عنه، قال: نهانی رسولُ الله صلی الله علیه وسلم أن أتختَّمَ فی إصبَعی هذه أو هذِه، قال: فأومأ إلی الوُسطی والتی تلیها۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے منع فرمایا اس بات سے کہ میں اس انگلی میں اور اس انگلی میں انگوٹھی پہنوں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے درمیان والی انگلی کی طرف اشارہ فرمایا اور اس سے متصل یعنی شہادت کی انگلی کی طرف۔

﴿الفصل الثانی﴾

(۹) ----- عن عبد الله بن جعفر، قال: كانَ النبی صلی الله عليه وسلم يتختَّمُ في يمينِه رواه ابن ماجه ورواه ابوداؤد والنسائی عن علی۔

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔

(۱۰) ----- وعن ابن عُمَرَ، قال: كانَ النبی صلی الله عليه وسلم يتختَّمُ في يساره رواه أبوداود۔

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے۔

(۱۱) ----- وعن علی رضی الله عنه، أنَّ النبی صلی الله عليه وسلم أخذَ حريراً فجعلَه في يمينِه، وأخذ ذهبًا فجعله في شمالِه، ثمَّ قال: إنَّ هذَينِ حرامٌ على ذكورِ أمتي۔

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ریشم کو پکڑا اور اپنے دائیں ہاتھ میں کیا اور سونا پکڑا اسے اپنے بائیں ہاتھ میں کیا اور فرمایا کہ یہ دو چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں اور دوسری روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں۔

(۱۲) ----- وعن معاويةَ، أنَّ رسولَ الله صلی الله عليه وسلم نهى عن ركوبِ النَّمورِ، وعن لبسِ الذهبِ إلا مقطعاً رواه أبوداود والنسائی۔

ترجمہ ...... حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چیتوں کی کھال پر بیٹھنے سے منع فرمایا اور سونا پہننے سے منع فرمایا مگر یہ کہ وہ ریزہ ریزہ کیا ہوا ہو۔

اس حدیث کے بارے میں شارحین حدیث نے دو احتمال بیان فرمائے ہیں اس میں دوسرا جملہ **عن لبس الذهب إلا مقطعًا** ہے یہ مردوں کے بارے میں نہیں بلکہ عورتوں کے بارے میں ہے، مردوں کے لئے تو سونا ویسے ہی حرام ہے البتہ عورتوں کے لئے سونا جائز ہے "إلا مقطعًا" کا معنی یہ ہے کہ عورتوں کو بھی زیادہ مقدار میں سونا نہیں پہننا چاہئے یعنی اتنا پہننا چاہئے جتنا عام طور پر عورتیں زینت کے لئے پہنا کرتی ہیں اس لئے کہ اگر اس سے زیادہ پہنے گی تو اس میں دکھاوے اور فخر کی نیت ہوگی اور یہ نیت درست نہیں ہے۔

یہ تشریح اس وقت ہے جب کہ یہ حدیث مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہو، لیکن زیادہ صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث صرف مردوں کے لئے ہے اس لئے کہ سونا اور ریشم کے بارے میں جتنی بھی ممانعت کی حدیثیں ہیں وہ ساری کی ساری صرف مردوں ہی کے بارے میں ہیں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو سونا پہننے سے منع فرمایا لیکن ایک صورت کو مستثنیٰ فرمایا اور اس کی اجازت دی وہ یہ کہ سونا ریزہ ریزہ کیا ہوا ہو، ریزہ ریزہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر کے اس کو کپڑے کے اوپر لگا دیا گیا ہو یا کپڑے کے حاشیے پر لگا دیا گیا ہو اس کی اجازت ہے بشرطیکہ وہ سونے کے ریزے جسم کے ساتھ نہ لگیں، اسی طریقے سے سونے کے بٹن بھی جائز ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ جسم کے ساتھ نہ لگیں۔

(۱۳)-----وعن بُريدةَ، أنَّ النبى صلى الله عليه وسلم قال لرجلٍ عليهِ خاتمٌ من شَبَهٍ: ما لى اجدُ منكَ ريحَ الأصنامِ؟ فطرحَه ثمَّ جاء وعليهِ خاتمٌ من حديدٍ، فقال: ما لى أرى عليكَ حِليةَ أهلِ النارِ؟ فطرحه فقال: يا رسولَ الله! من أى شى أتخذُه؟ قال: من ورقٍ ولا تُتِمَّه مثقالاً۔ (رواه الترمذى وأبو داود و النسائى)

وقال محيى السنة، رحمه الله: وقد صحَّ عن سهلِ بن سعدٍ فى الصداق أنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم قال لرجلٍ: التمس ولو خاتمًا من حديد۔

ترجمہ...... حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسے آدمی سے جس پر پیتل کی انگوٹھی تھی یہ فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تم سے بتوں کی بدبو محسوس کرتا ہوں تو اس نے وہ پیتل کی انگوٹھی اتار کر پھینک دی پھر وہ آدمی دوبارہ آیا اور اس وقت اس پر لوہے کی انگوٹھی تھی، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا بات ہے میں تم پر دوزخ والوں کا زیور دیکھ رہا ہوں تو اس نے اسے بھی پھینک دیا اور عرض کیا: یارسول اللہ! میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چاندی کی اور ایک مثقال مکمل نہ کرنا۔

حضرت سہل بن سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی سے یہ کہا تھا کہ مہر میں دینے کے لئے کوئی چیز تلاش کر کے لاؤ اگر چہ لوہے کی انگوٹھی ہی ہو۔

پیتل اور لوہے کی انگوٹھی:-

یہ شخص پہلی دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اس وقت اس نے پیتل کی انگوٹھی پہنی ہوئی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا اور یہ فرمایا کہ تم سے بتوں کی بو آرہی ہے یہ اس لئے فرمایا کہ اس زمانے میں بت بکثرت پیتل کے بنتے تھے تو ایک ایسے مادے کی انگوٹھی تم نے پہن رکھی ہے جس سے بت بنتے ہیں۔ تو یہ بھی ایک قسم کا بت پرستوں کے ساتھ تشبہ ہے تو اس نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات سن کر انگوٹھی پھینک دی تعمیل حکم تو کر لی لیکن دوسری مرتبہ آیا تو لوہے کی انگوٹھی پہنی ہوئی تھی، تو اس مرتبہ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار ناپسندیدگی فرمایا اور فرمایا: مالي ارى عليك حلية اهل النار۔ کہ تم پر دوزخ والوں کا زیور کیوں نظر آرہا ہے، دوزخ والوں سے مراد کافر ہیں، یعنی اس طرح کی انگوٹھی تو کافر لوگ پہنا کرتے ہیں تم نے اس طرح کی انگوٹھی کیوں پہنی، تمہیں نہیں پہننی چاہئے اس نے وہ بھی اتار کر پھینک دی۔ اب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا کہ آپ نے پیتل کی انگوٹھی بھی ناپسند فرمادی، لوہے کی انگوٹھی بھی ناپسند فرمادی اب آپ بتائیں کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چاندی کی انگوٹھی بنواؤ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی ہی مرتبہ نہیں بتایا کہ انگوٹھی کس چیز کی بنانی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ادب کا مقتضی یہ تھا کہ وہ خود سوال کرتے عقل مندی کا مقتضی یہ تھا کہ یہ انگوٹھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ناپسند ہے پھر میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں لیکن بہر حال ان کا اس طرف دھیان نہیں گیا تو اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے انتظار فرمایا کہ وہ خود پوچھیں تو بتاؤں گا کہ کس چیز کی جائز ہے۔

سونے چاندی کی انگوٹھی:-

سونے، چاندی کی انگوٹھی یا کسی اور چیز کی انگوٹھی اور زیور وغیرہ کا کیا حکم ہے؟ سونے کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ عورتوں کے لئے جائز ہے اور مردوں کے لئے ناجائز ہے اس لئے انگوٹھی بھی ناجائز ہے اور چاندی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ عورتوں کے لئے مطلقاً جائز ہے اور مردوں کے لئے صرف اس کی انگوٹھی جائز ہے۔

سونے، چاندی کے علاوہ دھاتوں کی انگوٹھی:-

لیکن باقی دھاتوں کی انگوٹھی اگر کوئی پہن لیتا ہے مثلاً لوہے کی، پیتل کی، تانبے کی یا آج کل مزید کئی اور دھاتیں چلی ہوئی ہیں ان کی انگوٹھی پہن لیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

تو اس میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور شافعیہ کے دو قول ہیں، ایک قول کراہت کا ہے اور دوسرا قول جواز کا ہے ان کے ہاں راجح جواز ہے شافعیہ کی دلیل کی طرف یہاں محی السنہ نے یعنی صاحب مصابیح نے اشارہ کیا ہے کہ حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں یہ آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی سے یہ کہا تھا کہ مہر میں دینے کے لئے کوئی چیز تلاش کر کے لاؤ اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہی ہو۔ پورا واقعہ یوں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور عرض کیا: "أهب لك نفسي يا رسول الله" یارسول اللہ میں اپنی ذات آپ کے لئے ہبہ کرتی ہوں میرے لئے سعادت ہوگی کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آجاؤں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوئی جواب نہیں دیا بلکہ خاموش رہے اس لئے کہ آپ اس سے نکاح نہیں کرنا چاہتے تھے اور اللہ کے نبی ایک عورت کو نا کر دیں اس کو مسترد کر دیں یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاموشی اختیار فرمائی کہ وہ خود بخود سمجھ جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نکاح نہیں کرنا چاہتے، کچھ دیر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اس کے بعد مجلس کے اندر غریب قسم کے درویش قسم کے صحابی موجود تھے انہوں نے کہا یارسول اللہ اگر آپ کو حاجت نہیں ہے تو میرے ساتھ اس کا نکاح کروا دیجئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے ساتھ وہ بغیر مہر کے بھی نکاح کرنے پر آمادہ تھی لیکن ظاہر ہے تمہارے ساتھ یہ معاملہ نہیں ہوگا بلکہ تمہیں تو مہر بھی دینا پڑے گا، تو بتاؤ کہ مہر میں دینے کے لئے کوئی چیز تمہارے پاس ہے، انہوں نے کہا کہ میرے پاس میرے اس تہبند کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر اس کو مہر بنا دیا تو تم اس حالت میں ہوگے کہ تمہارا تہبند بھی اپنا نہیں ہوگا بلکہ اس میں بھی تمہاری بیوی کا حق متعلق ہوگا تو یہ مناسب بات نہیں ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ تلاش کرو شاید کوئی چیز مل جائے چھوٹی موٹی چیز ہی سہی حتیٰ کہ اگر لوہے کی انگوٹھی ملتی ہے تو وہ بھی لے آؤ تو وہ گیا اور آکر کہا کہ یارسول اللہ کچھ بھی نہیں ملا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تمہیں قرآن کی کچھ سورتیں یاد ہیں، اس نے کہا کہ فلاں فلاں سورتیں مجھے یاد ہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زوجتكها بما معك من القرآن میں نے تمہارا نکاح کروا دیا اس قرآن کے عوض جو تمہیں یاد ہے یعنی مہر کی جگہ قرآن کی یہ سورتیں اسے یاد کرا دینا اور دوسرا مطلب اس کا اور حنفیہ کے نزدیک اس کا یہ

مطلب راجح ہے کہ میں نے تمہارا اس کے ساتھ نکاح کروایا بغیر مہر معجّل کے یعنی فوراً مہر نہیں دینا پڑے گا اس وجہ سے کہ تمہیں قرآن یاد ہے، بعد میں جب گنجائش ہو تو دیتے رہنا فوری تمہیں مہر نہیں دینا پڑے گا فوری مہر کے بغیر ہی نکاح کراتا ہوں۔ تو بہر حال شافعیہ نے اس سے یوں استدلال کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی سے کہا: **إلتمس ولو خاتمًا من حديد** کہ کوئی چیز تلاش کر کے لاؤ اگر چہ لوہے کی انگوٹھی ہی ہو، اس سے معلوم ہوا کہ لوہے کی انگوٹھی جائز ہے۔

حنفیہ نے حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی پر پیتل کی انگوٹھی دیکھ کر بھی اظہار ناراضگی فرمایا اور لوہے کی انگوٹھی دیکھ کر بھی اظہار ناراضگی فرمایا اور یہ فرمایا کہ اگر بنانی ہے تو چاندی کی بناؤ۔ تو معلوم ہوا کہ پیتل اور لوہے کی انگوٹھی پہننا ناجائز ہے اور یہی حکم دوسری دھاتوں کا بھی ہوگا۔

اس حدیث کی سند پر اگر چہ کچھ کلام کیا گیا ہے بہر حال یہ حدیث مجموعی حیثیت سے حسن سے کم نہیں ہے اس لئے یہ قابل استدلال ہے۔

باقی شافعیہ کی دلیل کا حنفیہ کی طرف سے ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں لوہے کی انگوٹھی کے تملک کا ذکر ہے لبس کا ذکر نہیں، یعنی لوہے کی انگوٹھی اپنی ملک میں رکھنے کا ذکر ہے اس کے پہننے کا ذکر نہیں ہے اور ملکیت میں رکھنا تو ہمارے نزدیک بھی جائز ہے حتیٰ کہ سونے کا زیور مرد کے لئے ناجائز ہے لیکن مرد سونے کا زیور اپنی ملکیت میں رکھ سکتا ہے اسی طریقے سے لوہے کی انگوٹھی پہننا تو جائز نہیں ہے لیکن اس کو اپنی ملکیت میں رکھنا جائز ہے۔

اس جواب پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ بظاہر مہر میں انگوٹھی دینے کا مقصد یہی ہے کہ یہ انگوٹھی پہنے گی اور خاص طور پر شادی کی انگوٹھی تو اہتمام سے پہنی جاتی ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں اصل میں لوہے کی انگوٹھی کا ذکر بطور مثال کے ہے، اصل مقصود یہ ہے کہ کوئی بھی چیز مل جائے معمولی سے معمولی چیز ہو کم سے کم قیمت کی چیز ہو لیکن بہر حال کچھ نہ کچھ ہونا چاہئے، مکمل مہر اگر چہ حنفیہ کے نزدیک کم سے کم دس درہم ہوتا ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ نکاح کے وقت یا رخصتی کے وقت پورا مہر نہ بھی دے سکے تو کوئی نہ کوئی تھوڑی بہت چیز ضرور دینی چاہئے تو اس کے لئے کم سے کم قیمت کی چیز ہو تو وہ بھی کافی ہے تو یہ مطلب نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی ہی لاؤ اس کا ذکر تو بطور مثال کے ہے اصل میں مقصود قلت کو بیان کرنا ہے اس لئے اس سے استدلال کرنا درست نہیں دلائل دونوں طرف ہیں شافعیہ کی دلیل صحت کے اعتبار سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیحین کی ہے اور حنفیہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ صحت کے اعتبار سے اس معیار کی

نہیں ہے وہ حسن ہے جب کہ حنفیہ کی دلیل صراحت کے اعتبار سے بڑھ کر ہے کہ اس کی دلالت زیادہ واضح ہے بہ نسبت شافعیہ کی دلیل کے، تو شافعیہ کی دلیل اصح ہے اور حنفیہ کی دلیل اصرح ہے اور احتیاط کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت کی دلیل کو اختیار کیا جائے۔

البتہ شافعیہ اس میں یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو لوہے اور پیتل کی انگوٹھی سے تشبہ کی وجہ سے منع فرمایا ہے لہٰذا جہاں تشبہ ہو بکثرت پیتل کے بت بنتے ہوں یا لوہے کی انگوٹھی پہننا کفار کا شعار ہو وہاں تو یہ ممنوع ہو گی وگرنہ ممنوع نہیں ہو گی۔

ائمہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں دونوں طرف دلائل میں کلام کی گنجائش ہوتی ہے اور حتمی اور قطعی فیصلہ کسی جانب نہیں کیا جا سکتا اور عامی آدمی کے لئے یعنی وہ آدمی جس میں اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہے اس کے لئے تقلید کا حکم اسی لئے ہے کہ کوئی فیصلہ کرنا عام طور پر مشکل ہو جاتا ہے۔ بہر حال حنفیہ کا مذہب یہی ہے کہ چاندی کے علاوہ کوئی اور انگوٹھی پہننا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ سونے اور چاندی کے علاوہ عورتوں کے لئے بھی جائز نہیں ہے آج کل سونے اور چاندی کے علاوہ اور چیزوں کے زیورات بکثرت مروج ہیں مثلاً کانچ کی چوڑیاں پہنی جاتی ہیں اسی طرح دوسری دھاتوں کے عورتوں کے زیورات ہوتے ہیں ان کو بہشتی زیور اور امداد الفتاویٰ میں جائز قرار دیا گیا ہے، عورتوں کے حق میں یہ ممانعت انگوٹھی کے ساتھ خاص ہے۔

(١٤)-----وعن ابنِ مسعود، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يكره عَشرَ خلالٍ: الصُفرةَ– يعني الخلوق ـ وتغييرَ الشيْبِ، وجرَّ الإِزارِ، والتختمَ بالذَّهبِ، والتبرُّجَ بالزينةِ لغيرِ محلِّها، والضربَ بالكعابِ، والرُّقى إِلَّا بالمعوَّذاتِ، وعقدَ التمائمِ، وعزلَ الماءِ لغيرِ محلِّه، وفسادَ الصبيِ غيرَ مُحرَّمِه ـ (رواه أبو داود والنسائي)

ترجمہ ...... حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دس (۱۰) کاموں کو ناپسند کیا کرتے تھے: (۱) زرد خوشبو یعنی خلوق، (۲) سفید بالوں کے تبدیل کرنے کو، (۳) لنگی وغیرہ کے لمبا کرنے کو، (۴) سونے کی انگوٹھی پہننے کو، (۵) بغیر جائز موقع کے زینت کو ظاہر کرنے کو، (۶) مہروں کے ساتھ کھیلنے کو، (۷) دم کرنے کو مگر یہ کہ وہ معوذات کے ساتھ ہو، (۸) تعویذ لٹکانے کو، (۹) بغیر موقع کے عزل کرنے کو، (۱۰) بچے کے بگاڑ کو لیکن اس کو آپ ﷺ نے حرام قرار نہیں دیا۔

دس (۱۰) چیزیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند فرماتے تھے، ناپسند فرمانا عام ہے چاہے

کراہت تحریمی کے درجے میں ہو یا تنزیہی کے درجہ میں۔
جو چیزیں مذکور ہیں ان میں بعض مکروہ تحریمی ہیں بعض مکروہ تنزیہی ہیں۔

(۱)......... پہلی چیز صفرہ ہے اس کو عربی میں خلوق بھی کہتے ہیں یہ زعفران سے بنی ہوئی خاص خوشبو ہوتی ہے اور زرد رنگ کی ہوتی ہے، اس سے منع کیا گیا ہے، مردوں کو اس لئے کہ اس زمانے میں یہ خوشبو عورتوں کے ساتھ خاص تھی اور جو چیز عورتوں کے لئے خاص کر دی جاتی ہو اس کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع قرار دیا گیا، لیکن یہ ممنوع ایک تو اس وقت ہے جب کہ بغیر عذر کے ہو اگر عذر کی وجہ سے ہو یعنی کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے لگانی پڑ جائے اور کوئی اور علاج اس کا نہ ہو اس میں کوئی حرج نہیں، دوسرے یہ ممانعت اس وقت ہے جب کہ بالقصد لگائے اگر غیر ارادی طور پر لگ جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے اور اس کی دلیل حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک حدیث ہے کہ ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کے کپڑوں پہ زردی لگی ہوئی تھی یعنی اسی خلوق کے دھبے لگے ہوئے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ یا رسول اللہ! میری شادی ہو گئی ہے، مطلب یہ کہ کپڑوں پر خلوق وغیرہ میں نے خود نہیں لگائی بلکہ بیوی کے کپڑوں پر لگی ہوئی تھی اس کے جسم یا کپڑوں سے مجھے لگ گئی ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اچھا شادی ہو گئی ہے تو پھر ولیمہ کرو اگرچہ بکری ذبح کر کے ہی ہو، تو یہاں ان پر جو خلوق لگی ہوئی تھی اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپسند نہیں فرمایا اور دھونے کا حکم نہیں دیا اس لئے کہ وہ بغیر قصد کے لگی ہوئی تھی۔

(۲)......... دوسری چیز **تغیر الشیب** ہے سفید بالوں کو بدلنا، بدلنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک ہے سفید بالوں کو اکھیڑنا یہ ممنوع ہے اور دوسرا ہے سفید بالوں پر کوئی رنگ وغیرہ لگا لینا خضاب وغیرہ کر لینا، اگر تو یہ کالے رنگ کا ہو تو مکروہ ہے اور اگر کسی اور رنگ کا ہو تو جائز بلکہ بعض حالت میں مستحسن ہے اور اس کی تفصیل باب الترجل میں انشاء اللہ آ جائے گی۔

(۳)......... تیسری چیز جر الآزار ہے جس کا مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

(۴)......... چوتھی چیز سونے کی انگوٹھی پہننا ہے اور یہ مردوں کیلئے ناجائز ہے، یہ مسئلہ بھی پہلے گزر چکا ہے۔

(۵)......... پانچویں چیز **التَّبَرُّجُ بالزینة لغیرِ محلها** ہے کہ عورت بے موقع اپنی زینت کو ظاہر کرے، بے موقع کا مطلب یہ ہے کہ گھر کے اندر اور محارم کے سامنے تو زینت جائز ہے اس کے علاوہ یعنی گھر سے باہر یا گھر کے اندر غیر محارم کے سامنے اگر زینت کو ظاہر کرتی ہے تو یہ ناجائز ہے: **وَلاَ تُبْدِین زینتَهُنَّ إلا لبعولتِهِنَّ أو آبائهن أو آباءِ بُعُولَتِهِنَّ الخ۔**

(۶)........... چھٹی چیز ہے الضرب بالکعاب ہے کعاب کعب کی جمع ہے یہ اصل میں خاص قسم کے مہرے ہوتے ہیں جو سیپ کی شکل میں ہوتے ہیں لیکن اس سے ذرا چھوٹے ہوتے ہیں پنجابی میں اس کو کوڈی کہتے ہیں تو اس سے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، یہ کھیلنا دو طرح کا ہوتا ہے ایک یہ کہ شرط لگا کر کھیلا جائے اس میں تو عموماً قمار جوا بن جاتا ہے اس لئے وہ تو ناجائز ہے بغیر شرط لگائے کھیلا جائے تو اس میں اختلاف ہے بعض نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے کھیلوں کی تفصیل انشاءاللہ آگے باب التصاویر میں آجائے گی۔

(۷)........... ساتویں چیز دم درود کرنا ہے اس کو بھی ممنوع قرار دیا ہے لیکن ایک صورت اس سے مستثنیٰ قرار دی وہ یہ کہ معوذات کے ساتھ ہو یعنی ایسے کلمات کے ساتھ ہو جس میں اللہ کی پناہ طلب کی گئی ہو اصل میں اس زمانے کے عام جو دم اور منتر وغیرہ ہوتے تھے وہ شرکیہ کلمات پر مشتمل ہوتے تھے اس میں زیادہ تر جنات اور شیاطین سے پناہ مانگنے کی درخواست کی جاتی تھی کہ ہمیں اپنی پناہ میں لے لو۔ وَاَنَّهٗ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْاِنْسِ يَعُوْذُوْنَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوْهُمْ رَهَقًا۔ کہ بہت سے انسان انسانوں میں سے بھی عورت نہیں مرد ہو کر جو عموماً بہادر ہوتا ہے وہ بھی جنات کے سامنے اپنے آپ کو ایسا جھکا دیتا تھا کہ ان سے پناہ حاصل کرنے کی درخواست کرتا تھا اور اس کی وجہ سے ان جنات کا دماغ اور زیادہ خراب ہو گیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ اس زمانے میں جنات اور شیاطین کی پناہ حاصل کرنے کا عام رواج تھا۔ اس لئے فرمایا: إلا بالمعوّذات کہ جس میں اللہ کی پناہ حاصل کی گئی ہو وہ دم وغیرہ جائز ہے اور جن میں شرکیہ مضمون ہوں وہ جائز نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اگر مضمون وغیرہ ٹھیک ہو تو دم جائز ہے اور اگر مضمون غلط ہو تو وہ ناجائز ہے اور باقی اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الطب والرقی میں آجائے گی۔

(۸)........... آٹھویں چیز عقد التمائم ہے یعنی گلوں وغیرہ میں تعویذ لٹکانا اس میں بھی وہی بات ہے کہ اس زمانے میں تعویذ وغیرہ شرکیہ مضامین پر مشتمل ہوتے تھے اس لئے اس سے منع فرمایا لیکن اگر مضمون صحیح ہو تو اس کی گنجائش ہے اور یہ بات بھی آگے کتاب الطب والرقی وغیرہ میں آجائے گی۔

موانع حمل تدابیر:۔

(۹)........... نویں چیز "عزل الماء بغیر محله" ہے عزل الماء سے مراد وہی ہے جس کو فقہاء عزل قرار دیتے ہیں یعنی جماع کرتے وقت جب انزال ہونے لگے تو عضو کو باہر نکال لیا جائے تاکہ حمل نہ ٹھہرنے پائے دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ مانع حمل تدبیر اختیار کرنا، مانع حمل تدابیر دو طرح کی ہیں ایک وہ ہیں جن میں

حمل کی صلاحیت مستقل طور پر ختم ہو جاتی ہے جیسے نس بندی وغیرہ کی جاتی ہے خاص رگیں وغیرہ کٹوادی جاتی ہیں بغیر ضرورت شدیدہ کے وہ تو جائز نہیں ہیں اس لئے کہ وہ تو تغییر خلق اللہ میں داخل ہیں۔

دوسری مانع حمل تدابیر وہ ہیں جو عارضی ہوتی ہیں جیسا کہ آج کل کنڈوم وغیرہ استعمال کیا جاتا ہے اس کا حکم بھی عزل والا ہے تو عزل کا معنی یہاں مانع حمل تدابیر اختیار کرنا ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل سے منع فرمایا جب کہ وہ بے موقع ہو۔

مطلب یہ ہوا کہ اگر موقع پر ہو تو جائز ہے اور اگر بے موقع ہو تو ناجائز ہے اب کون سا عزل موقع پر ہے اور کون سا بے موقع ہے اس کی تفصیل فقہاء نے بیان کی ہے، حنفیہ کے ہاں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تو اپنی باندی ہے تو اس کے ساتھ عزل اس کی اجازت کے ساتھ اور اس کی اجازت کے بغیر دونوں طرح سے جائز ہے اور اگر اپنی بیوی ہے تو اس کی اجازت کے ساتھ عزل جائز ہے اور اس کی اجازت کے بغیر عزل جائز نہیں ہے۔

بغیر اجازت کے عزل کرنا یہ بے موقع ہے اور اگر اجازت کے ساتھ عزل کرتا ہے تو یہ موقع پر ہے اس کے علاوہ اور بھی معانی شارحین نے بیان کئے ہیں مثلاً شہوت زنی کرنا یعنی بے موقع شہوت زنی کرنا۔

اولاد میں وقفہ کا حکم:-

(۱۰)........... دسویں چیز فساد الصبی ہے فساد الصبی کا معنی یہ ہے کہ پہلے بچے کی مدت رضاعت ابھی پوری نہیں ہوئی وہ ابھی دودھ پی رہا ہے اسی حالت میں دوسرا حمل ٹھہر جائے اس کے بارے میں عربوں کے ہاں یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس سے بچہ کمزور ہو جاتا ہے۔

عربوں کا جس انداز کا تصور تھا وہ صحیح ہے یا غلط یہ تو الگ بات ہے لیکن اتنی بات ضرور ہے ایک تو یہ کہ جب دوسرا حمل ٹھہر جائے گا تو پہلے بچے کی غذا مکمل نہیں ہو گی حالانکہ یہ اس کا حق ہے اور دوسرا یہ کہ جب جلدی سے دوسرا بچہ بھی آجائے گا تو دونوں کی پرورش کی طرف پوری توجہ نہیں ہو سکے گی، جسمانی پرورش بھی صحیح طریقے سے نہیں ہو سکے گی اور اخلاقی تربیت بھی صحیح طریقے سے نہیں ہو سکے گی۔ یہ خرابی اس میں ضرور ہے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے بھی منع فرمایا، اس کو غیلہ بھی کہتے ہیں۔

دوسری احادیث میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیلہ سے منع فرمایا کہ پہلے بچے کی مدت رضاعت پوری نہیں ہوئی تو دوسرے بچے کا حمل ٹھہر جانا یہ نہی تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے بلکہ یوں کہئے کہ ارشادی ہے اور اسی کی طرف حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہاں اشارہ فرمایا: غیر محرمہ کا لفظ بول کر آپ نے اس سے منع تو فرمایا لیکن اس کو حرام قرار نہیں دیا۔

10

آج کل اولاد کے درمیان جو وقفے کی بات کی جاتی ہے جس تصور کی بنیاد پر کہی جاتی ہے وہ تو صحیح نہیں ہے لیکن کسی نہ کسی درجے میں اولاد کے درمیان وقفے کا تصور موجود ضرور ہے اس کو اگر کوئی اپنا لے تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے کہ دوسرے کا حمل تب ٹھہرے جب پہلے کا رضاع مکمل ہو چکے تو اس مقصد کے لئے اگر عارضی مانع حمل تدابیر اختیار کرلی جائیں تو اس میں بھی کوئی قباحت نہیں ہے۔

(۱۵)-----وعن ابنِ الزبيرِ: أنَّ مولاةً لهم ذهبت بابنةِ الزبيرِ إلى عمرَ بن الخطابِ وفي رِجلها أجراسٌ، فقطعَها عمرُ وقال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: معَ كلِّ جرسٍ شيطانٌ۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کی ایک باندی حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیٹی کو لے کر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئی اور اس وقت اس بچی کے پاؤں میں گھنگرو تھے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں کاٹ دیا اور یہ فرمایا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ہر گھنگرو کے ساتھ شیطان ہوتا ہے۔

(۱۶)-----وعن بنانة مولاة عبد الرحمٰن بن حيان الأنصارى كانت عند عائشة إذ دخلت عليها بجاربة، وعليها جلاجل يصوتن فقالت: لا تدخلنها على إلا أن تقطعن جلاجلها، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تدخل الملائكة ببتا فيه جرس۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ...... حضرت بنانہ جو کہ حضرت ابن حیان کی آزاد کردہ باندی ہیں وہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تھیں کہ اتنے میں ان کے پاس ایک لڑکی کو لایا گیا اور اس وقت اس پر گھنگرو تھے یا پازیب تھے جو بج رہے تھے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس نہ لانا مگر یہ کہ اس کے گھنگروؤں کو کاٹ دیا جائے میں نے حضور اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں گھنگرو ہو۔

جرس سے ممانعت:-

یہ کئی احادیث ہیں جن میں جرس سے منع کیا گیا ہے مثلاً ایک حدیث میں آتا ہے: الجرس مزامیر الشیطان کہ جرس شیطان کے مزامیر ہیں جرس کا معنی گھنٹی یا گھنگرو ہے، یہ دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک وہ جو جانور

وغیرہ کے گلے میں باندھا جاتا ہے تاکہ جانور چلتا رہے، لمبا سفر کیا جاتا تھا اور بسا اوقات رات کا سفر کیا جاتا تھا تو یہ خطرہ ہوتا تھا کہ آدمی کی کہیں آنکھ لگ جائے اگر اس کے گلے میں گھنگرو ہوگا تو پتہ چل جائے گا کہ جانور چل رہا ہے اور اگر رکے گا اور آواز بند ہو جائے گی تو فوراً احساس ہو جائے گا کہ جانور رک گیا ہے اور ویسے بھی جانور گھنگرو کی آواز سے چلتا رہتا ہے۔

دوسرا گھنگرو وہ ہے جو زیور وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے یعنی پازیب وغیرہ ایسے باندھے جاتے تھے جو بجا کرتے تھے، دونوں سے منع کیا گیا ہے پہلی قسم کے گھنگرو سے نہی کتاب الجہاد میں محدثین ذکر کرتے ہیں اور دوسری قسم کے گھنگرو سے نہی یہاں کتاب اللباس میں ہے۔

پہلے قسم کے گھنگرو سے نہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاص حکمت کی وجہ سے کی، وہ وجہ پائی جائے تو ممنوع ہے ورنہ ممنوع نہیں ہے وہ وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں سفر عموماً جہاد کے لئے ہوتا تھا اور سفر جہاد میں یہ مطلوب ہوتا ہے کہ لوگوں کو قافلے وغیرہ کا پتہ نہ چلے کہ قافلہ کہاں ہے، اِخفاء مقصود ہوتا ہے اور لوگ سارے کے سارے اپنے جانور وغیرہ کے گلوں میں گھنگرو ڈال لیں اور گھنٹیاں ڈال لیں تو ظاہر ہے کہ دور دور تک آواز جائے گی اور اس وقت دشمن کو بھی پتہ چل سکتا ہے کہ لشکر کہاں ہے اور قافلہ کہاں سے گزر رہا ہے اس لئے حضور اقدس ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور اگر کسی جگہ اِخفاء مطلوب نہ ہو تو اس وقت جانور وغیرہ کے گلے میں گھنٹی باندھنا کسی مقصد کے لئے مثلاً یہی مقصد ہو کہ پتہ چلتا رہے کہ جانور چل رہا ہے جائز ہے۔

دوسری قسم کا گھنگرو لباس میں ہے کہ ایسا پازیب وغیرہ پہننا جو بجتا ہو تو عورت کے لئے ایسا زیور پہننا ٹھیک نہیں ہے جو بجتا ہو کیوں کہ یہ زیور پہن کر باہر بھی جاسکتی ہے اور جب باہر نکلے گی تو لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے گی ویسے کسی کو پتہ چلے یا نہ چلے کہ یہاں سے کوئی گزر رہا ہے لیکن جب اس کی آواز آئے گی تو آدمی خلقی طور پر اس کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کی آواز ہے، اس وجہ سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ گھر کے اندر اگر ایسا زیور وغیرہ پہنتی ہے تو اس کی گنجائش ہے لیکن ایسا زیور بنوانا ہی نہیں چاہئے کیوں کہ جب بنوالیا تو ظاہر ہے اس کو گھر میں بھی پہنے گی اور پہن کر گھر سے باہر بھی جائے گی۔

(١٧)-----وعن عبدِالرحمنِ بن طرَفَةَ، أنَّ جدَّه عَرفجةَ بن أسعد قُطِعَ أنفُه يومَ الكُلابِ، فاتخذَ أنفاً من ورِقٍ، فأنتنَ عليه، فأمره النبی صلی الله علیه وسلم أن يتخذَ أنفاً من ذهبٍ۔ (رواه الترمذی وأبو داود والنسائی)

ترجمہ …… عبدالرحمٰن بن طرفہ سے روایت ہے کہ ان کے دادا عرفجہ بن اسعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ناک کلاب کی جنگ میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے ایک چاندی کی ناک

لگوائی لیکن وہ ان کے جسم پر بدبودار ہو گئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ سونے کی ناک لگوالیں۔

یوم الکلاب زمانۂ جاہلیت کی ایک مشہور جنگ ہے اس میں عرفجہ بن اسعد بھی شریک ہوئے ہوں گے اور اس جنگ کے اندر ان کی ناک کٹ گئی تو اس کی جگہ پر چاندی کی مصنوعی ناک لگوائی لیکن چاندی کے اندر بدبو پیدا ہو جاتی ہے اگر جسم کے ساتھ لگی رہے، ان کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جگہ سونے کی ناک لگوانے کا حکم دیا اس لئے کہ سونا جسم پر لگا بھی رہے تو وہاں پر بدبو پیدا نہیں ہوتی، تعفن پیدا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ مصنوعی اعضاء آج کل کی کوئی نئی ایجاد نہیں ہیں بلکہ قدیم زمانے سے مروج ہیں۔

سونے، چاندی کے مصنوعی اعضاء کی پیوندکاری:-

دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مصنوعی اعضاء اگر سونے کے لگوالئے جائیں تو یہ بھی جائز ہے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگوانے کا حکم کیا، سونے کی ناک کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ یہ جائز ہے لیکن اگر کسی کو سونے کا دانت لگوانا پڑ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ چاندی کے دانت کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ جائز ہے اور آج کل جو مخصوص قسم کے مسالوں کے بنے ہوئے دانت ہوتے ہیں وہ بھی بالاتفاق جائز ہیں البتہ سونے کے دانت کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ علیہ کا مذہب تو یہی ہے کہ وہ جائز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مختلف روایتیں ہیں ایک روایت کراہت کی ہے اور ایک روایت جواز کی ہے، اصح جواز کی روایت ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت دی اس سے معلوم ہوا کہ سونے کے مصنوعی اعضاء لگوانا جائز ہے جب ناک جائز ہے تو دانت بھی بظاہر جائز ہونا چاہئے، دوسرا یہ کہ مسند بزار کی روایت ہے جس کو علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کا دانت لگوانے کی اجازت دی پہلے انہوں نے چاندی کا دانت لگوایا تھا لیکن وہ خراب ہو گیا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کا دانت لگوانے کی اجازت دی کیوں کہ سونے کا دانت خراب نہیں ہوتا۔[1]

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ سونے کا دانت بھی لگوانا جائز ہے، جب سونے کا دانت لگوانا جائز ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دانتوں کو سونے کی تار کے ساتھ باندھنا تاکہ وہ سیدھے رہیں یا سیدھے ہو جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔

---

(۱) روایت پر تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو اعلاء السنن ج ۱۷/ ص ۲۹۴

(۱۸)-----وعن أبی هريرةَ، أنَّ رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: مَن أحبَّ أن يُحلِقَ حبيبه حلقةً من نارٍ فليُحلِّقه حَلقةً من ذهبٍ، ومَن أحبَّ أن يُطوقَ حبيبَه طوقاً من نارٍ فليُطوّقه طوقاً من ذهبٍ، ومَن أحبَّ أن يُسوِّرَ حبيبَه سِواراً من نارٍ فليُسوِّره سواراً من ذهبٍ، ولكن عليكم بالفضَّةِ فالعَبوا بها۔ (رواه أبوداود)

ترجمہ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو آدمی چاہے کہ اس کے دوست کو آگ کا حلقہ (یعنی بالی وغیرہ) پہنائی جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کو سونے کا حلقہ (یعنی بالی وغیرہ) پہنا دے اور جو آدمی چاہے کہ اس کے دوست کو آگ کا ہار وغیرہ پہنایا جائے (یعنی قیامت کے دن) تو اسے چاہئے کہ وہ اسے دنیا میں سونے کا ہار پہنادے اور جو آدمی یہ چاہے کہ اس کے دوست کو قیامت کے دن آگ کا کنگن پہنایا جائے تو اسے چاہئے کہ وہ اسے سونے کا کنگن پہنا دے لیکن تم چاندی کو اختیار کرو اور اس کو اپنے لعب کا ذریعہ بناؤ۔

یہاں یہ حبیب کا لفظ ہے کہ جو آدمی چاہے کہ اس کے حبیب کو آگ کا حلقہ پہنایا جائے تو وہ اسے سونے کا حلقہ پہنادے بظاہر یہاں حبیب سے مراد بیوی ہے کہ جو آدمی چاہتا ہے کہ اس کی بیوی کو آگ کے زیورات قیامت کے دن پہنائے جائیں تو اسے چاہئے کہ وہ اسے دنیا میں سونے کے زیور پہنائے اور ظاہر ہے کہ کوئی بھی نہیں چاہتا کہ اس کی بیوی کو آگ کے زیور پہنائے جائیں تو مطلب یہ ہوا کہ اسے سونے کے زیور بھی نہ پہناؤ بلکہ چاندی کا زیور پہناؤ اور چاندی کے بارے میں بھی لفظ استعمال کیا "فالعبوا بها" کہ اس کو استعمال کرو، اس کے لئے لعب کا لفظ استعمال کیا اس سے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ چاندی کا زیور بھی ایک قسم کا لعب ہی ہے یہ مقاصد زندگی میں سے نہیں ہے بلکہ زوائد زندگی میں سے ہے، باقی یہ مسئلہ کہ سونا پہننا عورت کے لئے جائز ہے یا نہیں اگلی ایک دو حدیثوں کا ترجمہ دیکھ لیں اس کے بعد بیان کیا جائے گا۔

(۱۹)----- وعن أسماءَ بنتِ يزيد، أنَّ رسول الله صلی الله عليه وسلم قال: أيَّما امرأةٍ تقلَّدت قِلادةً من ذهبٍ قُلِّدت فی عُنقِها مثلَها من النارِ يومَ القيامةِ، وأيَّما امرأةٍ جعلَت فی أذنِها خُرصًا من ذهبٍ جعلَ اللهُ فی أذنها مثلَه من النارِ يوم القيامة۔ (رواه أبوداود والنسائی)

ترجمہ...... حضرت اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایسی عورت جو سونے کا ہار پہنے تو اس کی گردن میں اسی جیسا ہار قیامت کے دن آگ کا پہنایا جائے گا اور ہر ایسی عورت جو اپنے کانوں میں سونے کی بالیاں ڈالے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسی جیسی بالیاں آگ کی اس کے کانوں میں ڈالیں گے۔

(۲۰)-----وعن أختٍ لحذيفةَ، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا معشر النساءِ! أما لكُنَّ في الفضّةِ ما تحلّينَ بهِ؟ أما إنَّه ليسَ منكنَّ امرأةٌ تحلّى ذهبًا تظهره إلّا عُذّبت به۔ (رواه أبو داود والنسائي)

ترجمہ ...... حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک بہن سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عورتوں کے گروہ کہ کیا تمہیں چاندی کے اندر رغبت نہیں ہے جس سے تم زینت حاصل کرو، بات یہ ہے کہ تم میں سے جو عورت بھی سونے کا زیور پہنے گی جسے وہ ظاہر کرے گی تو اس کی وجہ سے ضرور اسے عذاب دیا جائے گا (یا اس کے ذریعہ سے اسے ضرور عذاب دیا جائے گا)۔

سونے کے زیورات مردوں پر حرام عورتوں کے لئے جائز:-

یہ تین حدیثیں بظاہر اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ سونے کے زیورات جیسے مردوں پر حرام ہیں اسی طرح عورتوں پر بھی حرام ہیں جب کہ اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ سونے کے زیورات مردوں کے لئے جائز نہیں ہیں، عورتوں کے لئے سونے کا جواز احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔

بعض لوگ اس بات پر بہت زور دینے لگ جاتے ہیں کہ عورتوں کو سونے کے زیور نہیں پہننے چاہئے بلکہ بعض تو یہ بھی کہتے ہیں کہ عورتوں کے لئے سونے کے زیورات پہننا حرام اور مکروہ ہیں، لیکن ان کا یہ مؤقف اجماع کے خلاف تو ہے ہی احادیث کثیرہ کے بھی خلاف ہے۔

عورتوں کے لئے سونا پہننے کا ثبوت احادیث سے:-

چند احادیث درج ذیل ہیں:

(۱)............الفصل الثانی کے تیسرے نمبر پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث گزر چکی ہے جس کو احمد، ابوداؤد، نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ریشم کو اپنے دائیں ہاتھ میں پکڑا اور سونے کو بائیں ہاتھ میں پکڑا اور یہ فرمایا کہ **ان هذين حرام علی ذكور امتی**۔ کہ یہ دو چیزیں میری امت کے مردوں

پر حرام ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ مردوں پر حرام ہیں عورتوں پر حرام نہیں اور یہ روایت یہاں مختصراً روایت کی گئی ہے دوسری جگہ پر یہ بھی آتا ہے کہ یہ میری امت کے مردوں پر حرام ہے اور عورتوں پر حلال ہے۔

(۲)............ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جسے امام ترمذی اور نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **حرم لباس الحرير والذهب على ذكور امتي واحل لاناثهم**۔ اور یہ حدیث روایت کرنے کے بعد امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **هذا حديث حسن صحيح**۔ اور امام نسائی نے بھی اس حدیث پر سکوت فرمایا ہے اور امام نسائی جو حدیث اپنی سنن صغریٰ میں روایت کریں اور اس پر وہ کوئی کلام نہ کریں وہ ان کے نزدیک صحیح ہوتی ہے۔

(۳)............ اسی قسم کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **احل الذهب والحرير لاناث من امتي وحرم على ذكورها**۔

(۴)............ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث بھی اسی مضمون کی ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے اور آپ کے ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **ان هذين محرم على ذكور امتي احل لاناثهم**۔ اس حدیث کو اسحاق بن راہویہ بزاز اور ابو یعلی نے اپنی اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے بھی اپنے مصنف میں روایت کیا ہے اور طبرانی نے اپنے معجم میں روایت کیا ہے۔

(۵)............ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے جس کو بزاز نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے۔

(۶)............ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث اس کا مضمون بھی وہی ہے اور اس کو بزاز اور طبرانی نے روایت کیا ہے۔

(۷)............ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث اس کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے اور طبرانی نے بھی اس کو روایت کیا ہے۔

(۸)............ حضرت واثلة بن الاسقع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث اس کا مضمون بھی وہی ہے اس کو طبرانی نے روایت کیا ہے۔

(۹)............ حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ کی حدیث جسے ابو سعید نے تاریخ مصر میں روایت کیا ہے۔

یہ جتنی بھی حدیثیں ہیں ان کی سندیں نصب الرایہ جلد نمبر ۴ صفحہ نمبر ۲۲۳ سے ۲۲۵ تک پر دیکھ سکتے ہیں ان میں سے کئی حدیثوں کی سندیں ضعیف بھی ہیں لیکن بعض کی سندیں صحیح بھی ہیں جیسے حضرت ابو موسیٰ

اشعری کی حدیث اور یہ ضعیف حدیثیں بھی اس کے ساتھ مل جائیں گی تو اور زیادہ تقویت ہو جائے گی۔

(۱۰)............ مشکاۃ کے صفحہ نمبر ۱۶۰ پر عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث ہے جس کو ترمذی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں دو عورتیں حاضر ہوئیں ان کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو ان دونوں نے کہا کہ نہیں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو ان دونوں کی جگہ آگ کے کنگن پہنائیں، تو انہوں نے کہا کہ یہ تو ہم نہیں چاہتیں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر تم ان کی زکوٰۃ ادا کرو۔

اس سے دو مسئلے سمجھ میں آئے ایک یہ کہ سونے کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسرا یہ کہ سونے کے زیورات سے زکوٰۃ ادا ہوتی رہے تو پہننے میں کوئی حرج نہیں۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے پر تو انکار فرمایا لیکن ان کے پہننے پر انکار نہیں فرمایا، معلوم ہوا ان کا پہننا جائز ہے۔

(۱۱)............ اسی صفحہ پر اگلی حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے، پچھلی حدیث تو سند کے اعتبار سے ضعیف تھی لیکن یہ سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے اسے امام مالک نے مؤطا میں اور امام ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں سونے کے زیور پہنا کرتی تھی تو میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیا یہ بھی کنز میں داخل ہیں کیونکہ قرآن مجید میں آتا ہے: الَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ۔ کیا یہ بھی اس وعید میں داخل ہے۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زیورات جو نصاب کو پہنچ جائیں اور ان کی زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو وہ اس وعید میں داخل نہیں تو یہاں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں سونے کے زیورات پہنا کرتی تھی صرف یہ نہیں کہ میرے پاس تھے بلکہ پہنا کرتی تھی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہننے سے منع نہیں فرمایا بلکہ یہ فرمایا کہ جب یہ نصاب کو پہنچ جائیں تو ان کی زکوٰۃ ادا کی جائے اس کے علاوہ سونے کے زیورات میں زکوٰۃ کی اور بھی کئی حدیثیں ہیں وہ سب کی سب جیسے سونے کے زیورات کے وجوب زکوٰۃ پر دلالت کر رہی ہیں ایسے ہی سونے کے زیورات کے پہننے کے جواز پر بھی دلالت کر رہی ہیں۔

(۱۲)............ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تعلیقاً روایت کیا ہے یعنی بغیر سند کے روایت کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سونے کی انگوٹھیاں پہنا کرتی تھیں۔[1] اور آپ جانتے

(۱) صحیح البخاری کتاب اللباس باب الخاتم للنساء

ہیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ جو روایت تعلیقاً روایت کریں وہ بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہ بھی دلیل ہے کہ عورتوں کے لئے سونا پہننا جائز ہے۔

(۱۳)......... ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ایک حدیث روایت کی ہے کہ نجاشی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کچھ ہدایا بھیجے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرما دیئے ان میں سے ایک چھوٹی سی سونے کی انگوٹھی بچ گئی جو بظاہر کسی کے سائز کی بھی نہیں تھی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی چھوٹی نواسی امامہ بنت ابی العاص کو بلوایا اور وہ انگوٹھی اسے پہنا دی۔[1] یہ بھی ہو سکتا تھا کہ خود بھجوا دیتے لیکن اگر بچے کو خود دیں تو اسے خوشی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ شفقت کا بھی اظہار ہوتا ہے اس لئے حضور اقدس ﷺ نے اسے بلوایا کر خود اسے پہنائی اس سے بھی معلوم ہوا کہ سونا پہننا عورتوں کے لئے جائز ہے۔

(۱۴)......... امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب الآثار میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے انہوں نے اپنی بہنوں کو سونے کے زیور پہنائے اور حضرت ابن عمر کے بارے میں بھی کتاب الآثار میں یہی روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنی بیٹیوں کو سونا پہنایا۔[2]

(۱۵)......... زینب بنت عبیط کہتی ہیں کہ میری والدہ اور میری خالہ نے مجھے بتایا کہ حضور اقدس ﷺ نے ان کو سونے کے زیور پہنائے یعنی پہننے کے لئے دیئے، اس حدیث کو طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کی سند کے بارے میں علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں یہ کہا ہے کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں لیکن ایک راوی پر کلام ہے لیکن اس کی حدیث بھی حسن سے کم نہیں۔[3] لہٰذا یہ روایت بھی کم از کم حسن ضرور ہے یہ چند حدیثیں اور روایتیں آپ کے سامنے ذکر کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے لئے سونے کے زیورات پہننا جائز ہیں اگر آپ تلاش کریں تو ہو سکتا ہے اور بھی مل جائیں۔

صحابہ و تابعین کے زمانے میں عورتوں کے لئے بلا انکار سونا پہننے کا رواج:۔

اس کے علاوہ مزید براں یہ کہ صحابہ اور تابعین کے زمانے سے لے کر آج تک عورتوں میں سونا پہننے کا رواج چلا آرہا ہے اور کبھی اس پر انکار نہیں کیا گیا گویا امت میں اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے اور اگر کوئی حدیث ضعیف بھی ہو اور اس کو تلقی بالقبول حاصل ہو جائے تو وہ عام خبر واحد سے بڑھ جاتی ہے اور یہاں اور روایات بھی پندرہ سے زائد ہیں اور تلقی بالقبول بھی حاصل ہے اس لئے عورتوں کے لئے سونے کا جواز بغیر کسی تردد کے ثابت ہے۔

---

(۱) اعلاء السنن ج ۱۷/ ص ۳۱۲ و مصنف ابن ابی شیبہ نمبر ۲۵۱۴۱ ...... (۲) اعلاء السنن ج ۱۷/ ص ۲۸۸ ...... (۳) اعلاء السنن ج ۱۷/ ص ۲۹۰

سونا پہننے کے عدم جواز والی احادیث کی توجیہات:۔

اب آیئے ان تین احادیث کی طرف جو مشکوۃ میں مذکور ہیں ان سے بظاہر سونا پہننے کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے اور یہ احادیث چونکہ احادیث کثیرہ کے بظاہر خلاف ہیں اور امت کے مسلسل عمل کے بھی خلاف ہے اس لئے ان میں توجیہ کی ضرورت ہے۔

توجیہ کی ضرورت:۔

توجیہ ہم اس وجہ سے نہیں کر رہے کہ یہ ہماری رائے کے خلاف ہے اور کھینچ تان کر حدیث کو اپنی رائے پر منطبق کرنا ہے بلکہ توجیہ کرنے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ یہ دو تین حدیثیں احادیث کثیرہ کے خلاف ہیں اگر توجیہ نہیں کریں گے تو ان حدیثوں کو رد کرنا پڑے گا کیوں کہ اتنی زیادہ حدیثوں کے مقابلہ میں جو ایک دو حدیثیں آئیں گی وہ رد کرنا پڑیں گی لیکن ہم یہ بھی چاہتے ہیں کہ ان حدیثوں کو رد نہ کرنا پڑے اس لئے ان کے اندر توجیہ کر رہے ہیں۔

توجیہات:۔

(۱)..........ایک توجیہ تو یہ کی گئی ہے کہ ابتدائے اسلام میں سونا اور ریشم عورتوں پر بھی حرام تھے بعد میں ان کو جائز قرار دے دیا گیا، تو یہ حدیثیں اس دور پر محمول ہیں دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ یہ حدیثیں منسوخ ہیں۔

(۲)..........دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ یہ حدیثیں اس صورت پر محمول ہیں جب کہ زکوۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

اس کی تائید ان حدیثوں سے ہوتی ہے جو زکوۃ کے باب میں ذکر کی گئی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر زکوۃ ادا نہ کی جائے تو یہ کنز ہیں اور اَلَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ والی وعید اس پر لاگو ہوگی اور اگر زکوۃ ادا کی جائے تو یہ وعید نہیں اسی طرح حضور اقدس ﷺ نے ان دو عورتوں کو فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو اس کی جگہ آگ کے کنگن تم دونوں کو پہنائے جائیں اور یہاں پر بھی یہی بات ہے کہ جو سونے کے کنگن پہنے گی اسے آگ کے کنگن پہنائے جائیں گے تو اس حدیث نے بتایا کہ آگ کے کنگن پہنائے جانا اس وقت ہے جب کہ زکوۃ ادا نہ کی ہو تو یہ وعیدیں ساری کی ساری س صورت میں ہیں جب کہ زکوۃ ادا نہ کی جائے۔

سوال......اس پر سوال اٹھایا گیا ہے کہ زکوۃ ادا نہ کرنے پر وعید تو چاندی کے بارے میں بھی ہے اگر کوئی عورت چاندی کے زیورات پہنتی ہے اور زکوۃ ادا نہیں کرتی تو یہ وعید اس پر بھی ہے پھر یہاں صرف سونے کا ذکر کیوں کیا گیا؟

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں سونے کا نصاب تھوڑا ہے ساڑھے سات تولے اور چاندی کا نصاب اس سے بہت زیادہ ہے یعنی باون تولے، اس لئے سونے کا زیور زکوٰۃ کے نصاب تک جلدی پہنچ جاتا ہے اور چاندی کا زیور عموماً نصاب تک نہیں پہنچتا اس لئے چاندی کا ذکر حدیثوں میں نہیں کیا گیا اور چاندی نصاب تک اس وقت پہنچتی ہے جب کہ دراہم وغیرہ کی شکل میں ہو۔

(۳) .... اور تیسری توجیہ اور وہ کافی قوی توجیہ ہے وہ یہ کہ یہ ساری وعیدیں اس صورت میں ہیں جب کہ فخر ریا اور دکھاوے کے لئے سونے کا زیور پہنا جائے اور اس کی تائید حضرت حذیفہ کی بہن کی حدیث سے ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں لفظ آئے ہیں: **لیس منکن امراۃ تحلی ذھبا تظھرہ الاعذبت بہ۔** محض سونا پہننے پر وعید نہیں بلکہ سونا پہن کر اسے ظاہر کرنے پر وعید ہے تو معلوم ہوا کہ وعیدیں اس صورت پر ہیں جب کہ دکھاوے اور فخر کے طور پر اسے پہنا جائے۔

سوال ...... یہاں پر بھی وہی سوال ہے کہ دکھاوا تو چاندی میں بلکہ ہر چیز میں ناجائز ہے؟

جواب ...... اس کا جواب یہ ہے کہ چاندی میں دکھاوا عموماً ہوتا نہیں ہے اس لئے کہ وہ معمولی اور ہلکے درجے کا زیور سمجھا جاتا ہے دکھاوے اور فخر کا امکان ہی سونے کے اندر ہوتا ہے اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات صرف سونے کے بارے میں بیان فرمائی ہے۔

لہٰذا جو بھی توجیہیں کی جائیں یہ بات ضرور ہے کہ ایک طرف چند حدیثیں ہیں اور دوسری طرف یہ کثیر حدیثیں ہیں اور امت کا توارث ہے تو معلوم ہوا کہ اگر ان حدیثوں کی توجیہ ہو جائے ان حدیثوں کے مقابلہ میں تو یہ قابل قبول ہیں اگر ان کی توجیہ نہ ہو تو یہ قابل قبول نہیں۔

الفصل الثالث

(۲۱) ---- عن عقبةَ بنِ عامرٍ، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كانَ يمنعُ أهلَ الحليةِ والحريرِ، ويقول: إن كنتم تحبونَ حليةَ الجنَّةِ وحريرَها فلا تلبَسوها في الدنيا۔ (رواه النسائي)

ترجمہ ...... حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ریشم والوں کو منع فرمایا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے اگر تم ریشم اور جنت کا زیور چاہتے ہو تو ان کو دنیا میں نہ پہنو۔

مردوں کے لئے مطلقاً ممنوع ہے اور عورتوں کے لئے اس میں زیادہ کثرت مناسب نہیں۔

قلیل ہونے کا معیار:-

اب تھوڑا زیور کون سا ہو گا اور زیادہ زیور کون سا ہو گا تو اس کا مدار عرف پر ہے جتنا عام طور پر کسی عرف میں پہنا جاتا ہے اتنا پہننے میں کوئی حرج نہیں اور عام طور پر اس میں دکھاوے وغیرہ کی نیت نہیں ہوتی اور جب اس سے زیادہ پہنے گی تو اس میں فخر اور دکھاوا شامل ہونے کا خطرہ ہے۔

(۲۲) ----- وعن ابنِ عبَّاس، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذَ خاتماً، فلبِسَه، قال: شغلَني هذا عنكم منذُ اليوم، إليهِ نظرة، وإليكم نظرة ثمَّ ألقاه۔ (رواه النسائي)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک انگوٹھی بنوائی اور اسے پہنا اور فرمایا کہ آج سے اس انگوٹھی نے مجھے تمہاری طرف توجہ کرنے سے قاصر کر دیا ہے کہ ایک نظر اس انگوٹھی کی طرف ہوتی ہے اور ایک نظر تمہاری طرف ہوتی ہے۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس انگوٹھی کو اتار دیا۔

یہ انگوٹھی کس چیز کی تھی دونوں احتمال ہو سکتے ہیں سونے کی بھی ہو سکتی ہے اور چاندی کی بھی ہو سکتی ہے۔

خوبصورت انگوٹھی زینت کے لئے پہننا:-

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ انگوٹھی زینت کے لئے پہنی تھی اور ذرا خوبصورت انگوٹھی ہو گی لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اس لئے اتار دیا کہ اس انگوٹھی کی وجہ سے میں تمہاری طرف پوری طرح توجہ نہیں کر پاتا بلکہ اپنی خوبصورتی کی وجہ سے یہ انگوٹھی مجھے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے اور میں یہ چاہتا ہوں کہ میں جب تمہاری طرف آؤں تو میں مکمل طور پر متوجہ ہوں اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس انگوٹھی کو اتار دیا۔

انگوٹھی کے مشغول کرنے کا مطلب:-

اب یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس انگوٹھی نے مجھے تمہاری طرف متوجہ کرنے سے قاصر کر دیا ہے کیوں کہ یہ انگوٹھی مجھے اپنی طرف کھینچتی ہے، تو اس کا کیا مطلب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں بھی دنیا کی محبت اور دنیا کی طرف کشش تھی، یہ بات نہیں بلکہ اصل میں یہ ہے کہ وہ انگوٹھی بہر حال خوبصورت تھی اور ہر ذوق لطیف والا آدمی خوبصورت چیز کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور نبی

کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ لطیف ذوق اور کس کا ہو سکتا ہے اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی توجہ کبھی انگوٹھی کی طرف جاتی اور کبھی صحابہ کی طرف جاتی۔

احباب ومتعلقین کی طرف توجہ کرنا:-

دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس انگوٹھی کو اس لئے نہیں اتارا کہ اللہ کی طرف توجہ سے مانع ہے، نماز میں خشوع سے مانع ہے بلکہ اس لئے اتارا کہ اپنے احباب و متعلقین کی طرف توجہ سے مانع ہے، تو معلوم ہوا کہ اپنے احباب اور متعلقین کی طرف توجہ بھی مقاصد میں سے ہے خاص طور پر جس کے ذمہ اصلاح اور ارشاد کا کام ہو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف توجہ الی اللہ ہی کو اہمیت نہیں دی بلکہ اپنے احباب کی طرف توجہ کو بھی اتنی ہی اہمیت دی، ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خوبصورت چادر اوڑھی اور اس میں نماز پڑھی نماز پڑھنے کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اتار دیا اور فرمایا کہ وہ جو میری أنبجانیہ ہے یعنی سادہ سی چادر ہے وہ لے آؤ اس لئے کہ اس کی وجہ سے میری نماز میں توجہ بٹ رہی ہے، جو چیز توجہ الی اللہ سے مانع تھی اس کو بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سے دور کر دیا اور یہاں جو چیز اپنے احباب کی طرف توجہ سے مانع تھی اسے بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سے دور کر دیا۔

مقام ولایت اور مقام نبوت میں فرق:-

یہی فرق ہوتا ہے مقام ولایت اور مقام نبوت میں کہ ولایت کے اندر ساری کی ساری توجہ اللہ کی طرف ہوتی ہے وہ بھی ایک درجہ ہے اور قرب نبوت کے اندر توجہ الی الخالق بھی ہوتی ہے اور توجہ الی المخلوق بھی ہوتی ہے۔ لیکن ہماری توجہ الی المخلوق میں اور نبی کی توجہ الی المخلوق میں زمین و آسمان کا فرق ہے، ہماری توجہ الی المخلوق محبت مخلوق کی وجہ سے ہے اور نبی کی توجہ الی المخلوق مخلوق کی محبت کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ خالق کے تعلق کی وجہ سے ہوتی ہے۔

وہ دراصل مخلوق کے آئینے میں بھی اللہ کا مشاہدہ کرتا ہے، حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس کو ایک مثال سے سمجھایا ہے کہ آدمی اپنے محبوب کو براہ راست دیکھ رہا ہے یہ بھی ایک محبوب کے ساتھ تعلق ہے، دوسرا یہ کہ محبوب نے خود کہا کہ مجھے براہ راست نہ دیکھو بلکہ آئینے میں سے دیکھو تو سامنے ایک آئینے کی دکان تھی جس میں آئینے لٹکے ہوئے تھے وہاں جا کر آئینے میں دیکھنے لگا، تھوڑی دیر کے بعد اسی دکان

پر ایک گاہک آیا آئینہ خریدنے کے لئے وہ بھی آئینہ دیکھنے لگا اس کی توجہ بھی آئینے کی طرف ہے اور اس گاہک کی توجہ بھی آئینے کی طرف ہے لیکن توجہ توجہ میں فرق ہے، گاہک کی توجہ صرف آئینے کی طرف ہے اور اس شخص کی توجہ اگرچہ آئینے کی طرف ہے لیکن آئینہ مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ مقصود بالتبع ہے۔ یہی معاملہ انبیاء کے ساتھ ہوتا ہے کہ وہ مخلوق کی طرف بھی متوجہ ہوتے ہیں لیکن ان کی توجہ الی المخلوق توجہ الی الخالق سے مانع نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی میں یہ بھی خالق کی طرف توجہ ہے، بس ایک براہ راست توجہ ہے ایک بالواسطہ توجہ ہے یہ ہے مقام نبوت اور اولیاء میں بھی دونوں قسم کے لوگ ہوتے ہیں، پہلی قسم کے بھی ہوتے ہیں دوسری قسم کے بھی ہوتے ہیں اور دوسری قسم والے جو لوگ ہوتے ہیں ان کو بسا اوقات یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ ان کو نبوت والی نسبت حاصل ہے یا مقام نبوت پر فائز ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ان کو نعوذ باللہ نبوت مل گئی ہے بلکہ قرب کی اصل میں یہ دو نوعیں ہیں، صوفیاء کے نزدیک اصل میں یہ ولایت کی دو نوعیتوں کا نام ہے ان کو بسا اوقات قرب فرائض اور قرب نوافل بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

یہ اصل میں صوفیاء کی اصطلاحات ہیں اور ان کی وجہ سے بعض لوگوں کو شبہ پڑ جاتا ہے اور یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ شاید اوروں کو بھی نبی کہہ رہے ہیں۔

خیر یہ بات کر رہا تھا کہ مقام نبوت کی ایک شان یہ ہے کہ اس میں اللہ کی طرف بھی توجہ ہوتی ہے اور اپنے احباب کی طرف بھی توجہ ہوتی ہے لیکن یہ توجہ بھی اللہ کی وجہ سے ہوتی ہے اور انبیاء کے وہ وارث جن کے ذمہ اصلاح اور ارشاد کا کام ہوتا ہے ان کی بھی عموماً یہی شان ہوتی ہے وہ اپنے احباب کی طرف بھی توجہ دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک مقولہ ہے کہ جنت کا شوق مجھے پہلے بھی تھا لیکن اس وقت سے مجھے جنت کا شوق بڑھ گیا ہے جب سے مجھے یہ پتہ چلا ہے کہ جنت میں احباب سے ملاقات ہوتی ہے۔

مقام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم:۔

اس حدیث سے صحابہ کرام کا مقام بھی سمجھ میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو محض دین نہیں پہنچایا محض دین کی دعوت نہیں دی بلکہ پوری توجہ ان کی طرف مبذول فرمائی۔

جس مرید کے بارے میں یہ پتہ چل جائے کہ اس کے شیخ نے اس مرید کی طرف بڑی توجہ فرمائی ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مرید کو فیض بھی کامل درجے کا ملا ہے کیوں کہ فیض کے حصول میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ مرید میں طلب صادق ہو اور ایک یہ کہ شیخ پوری طرح اس کی طرف متوجہ ہو اور یہاں نبی کریم ﷺ کو صحابہ کی طرف توجہ کا اتنا اہتمام تھا کہ چھوٹی سی انگوٹھی اس میں رکاوٹ بنی تو اس کو بھی اتار دیا۔

(۲۳)----وعن مالك، قال: أنا أكره أن يُلبَس الغلمانُ شيئاً منَ الذهبِ، لأنه بلغني أنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم نهى عن التختمِ بالذهبِ، فأنا أكره للرِّجالِ الكبيرِ منهم والصَّغيرِ۔ (رواه في الموطأ)

ترجمہ...... امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں اس بات کو ناپسند کرتا ہوں کہ لڑکوں کو سونے میں سے کوئی چیز پہنائی جائے اس لئے کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا ہے تو میں مردوں کے لئے ناپسند سمجھتا ہوں چاہے چھوٹے ہوں یا بڑے۔

نابالغ بچوں کو ریشم وغیرہ پہننا:-

مسئلہ یہاں پر ہے کہ ریشم اور سونا مردوں پر حرام ہے تو کیا نابالغ لڑکوں کو یہ چیزیں پہنائی جاسکتی ہیں۔

حضرات شافعیہ کا مذہب...... تو شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ بالغ مردوں پر تو ریشم حرام ہے لیکن نابالغ لڑکے کو ریشم پہنایا جاسکتا ہے اور خاص طور پر عید کے دن ان کے نزدیک بچوں کو ریشمی لباس پہنانا مستحسن ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب...... حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو چیز بالغ مردوں کے لئے حرام ہے وہ نابالغ بچوں کو بھی نہیں پہنائی جاسکتی۔

فرق اتنا ہے کہ بالغ خود پہنے گا تو پہننے والے کو گناہ ہوگا اور اگر نابالغ لڑکے کو پہنایا گیا ہے تو خود پہننے والے کو تو گناہ نہیں ہوگا کیوں کہ خود مکلف ہی نہیں ہے البتہ پہنانے والے یا پہنانے والی کو گناہ ہوگا۔

حنفیہ کے دلائل......

(۱)......... ہماری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہاتھ میں سونا پکڑا اور دوسرے ہاتھ میں ریشم اور فرمایا کہ یہ دو چیزیں حرام ہیں میری امت کے ذکور پر، حدیث میں مذکروں کا ذکر ہے اور مذکر بالغ بھی ہیں اور نابالغ بھی ہیں، تو ذکور کا لفظ یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم صرف بالغ کے لئے نہیں ہے بلکہ نابالغ کے لئے بھی ہے۔ اول تو رجال کا لفظ ہوتا تب بھی یہی تھا کہ وہ بھی رجل ہے اور وہ بھی رجل ہے لیکن اس میں یہ بھی تاویل ہوسکتی ہے کہ رجل بسا اوقات صرف بالغ کو ہی کہتے ہیں اور ذکر ہر مذکر کو کہتے ہیں چاہے بالغ ہو یا نابالغ ہو۔

(۲)......... دوسری دلیل بنانہ کی حدیث ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس ایک بچی لائی گئی جس

نے ایسے پازیب پہن رکھے تھے جو آواز دے رہے تھے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اگر اس بچی کو میرے پاس لانا ہے تو ان جلاجل کو ان پازیب کو ان گھنگروں کو اتار کر یا کاٹ کر میرے پاس لاؤ حالانکہ وہ چھوٹی بچی تھی تو پتہ چلا کہ جو چیز بڑوں کے لئے ناجائز ہے اس کا چھوٹوں کو پہنانا بھی ناجائز ہے۔

(۳)............ تیسری دلیل کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ ایک مرتبہ ایک لمبے سفر پر تشریف لے گئے بعد میں آئے تو دیکھا کہ ان کے بچوں کو ریشم پہنایا ہوا ہے تو حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے لڑکیوں پر تو ریشم رہنے دیا لیکن لڑکوں سے اتروالیا تو اس سے معلوم ہوا کہ چھوٹے بچوں کے لئے بھی سونا اور ریشم جائز نہیں ہے۔[1]

(۴)............ چوتھی دلیل حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جسے طبرانی وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس ایک بچہ آیا جس نے ریشم پہن رکھا تھا اس نے کہا کہ میری امی نے پہنایا ہے تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اپنی امی سے کہنا کہ آئندہ مجھے یہ نہ پہنایا کریں تو معلوم ہوا کہ بچے کو بھی ریشم پہنانا جائز نہیں ہے۔

---

(۱) اخرجہ محمد فی الآثار اعلاء السنن ج ۱۷/ ص ۳۴۸

باب النعال

الفصل الاوّل

(۱)-----عن ابنِ عمرَ، قال: رأيتُ رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یَلبسُ النعالَ التی لیسَ فیھا شعرٌ۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میں نے دیکھا کہ آپ ایسے جوتے پہنتے تھے جن میں بال نہیں ہوتے تھے۔

اصل میں عربوں کے ہاں بہت زیادہ سادگی تھی، کھانے پینے اور لباس میں تکلفات نہیں ہوتے تھے، جوتا چمڑے کا بنتا تھا جانور کی کھال کا بنتا تھا، ویسے ہی سیدھی سیدھی کھال کو کاٹ کر اس کا جوتا بنا لیتے تھے، اس کو صاف بھی نہیں کرتے تھے اس لئے عام طور پر جو جوتے مروج تھے ان کے بال نہیں کاٹے جاتے تھے، کھال کے بال نہیں اتارے جاتے تھے۔ تو عربوں میں مروج جو زیادہ جوتے تھے ان پر بال ہوتے تھے اور دوسرے ملکوں سے اور دوسرے علاقوں سے بن کر کچھ جوتے ایسے بھی آتے تھے جن کو دباغت بھی دی جاتی تھی ان کے بال بھی اچھے طریقے سے اتار کر جوتے بنائے جاتے تھے اور یہ جوتے عمدہ اور ذرا بڑھیا قسم کے سمجھے جاتے تھے لیکن یہ ذرا کم مروج تھے پہلی قسم کے جوتے زیادہ مروج تھے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو بات ارشاد فرمائی کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے جوتے پہنے ہوئے بھی دیکھا ہے۔ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو نعال سبتیہ پہنے ہوئے دیکھا، یہ بات انہوں نے اصل میں ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرمائی، ایک آدمی نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا، کچھ اعتراضات کئے ان میں سے ایک سوال اور ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ آپ سبتی جوتے پہنتے ہیں حالانکہ اور بہت سارے آپ کے ساتھیوں کو دیکھا وہ نہیں پہنتے سوال کا منشاء بظاہر دو باتیں ہو سکتی ہیں:

(۱)............ایک یہ کہ اس زمانے میں سبتی جوتے بظاہر تنعم کی علامت تھی اعلیٰ لباس سمجھا جاتا تھا تو اس نے ان کے پہننے کو سادگی کے خلاف سمجھا۔

(۲)............اور دوسرا یہ کہ یہ جوتے اس وقت عجم سے بن کر آتے تھے اور ایسے علاقوں سے بن کر آتے تھے جو کافروں کے علاقے تھے تو گویا یہ کافروں کے جوتے تھے اس لئے سوال پیدا ہوا۔

اعلیٰ لباس پہننا:۔

اس کے جواب میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں اس لئے پہنتا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہنے ہیں اس لئے کہ اعلیٰ لباس پہننا شریعت کے خلاف نہیں ہے۔

کافروں کے ملک کی بنی ہوئی اشیاء استعمال کرنا:۔

اسی طریقے سے کافروں کے ملک کی بنی ہوئی چیز استعمال کرنا اور اس کو پہننا بھی جائز ہے اس لئے اس میں کوئی حرج کی بات نہیں۔

بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ جوتے پہنے ہوئے دیکھا ہے اس لئے میں پسند کرتا ہوں کہ میں یہ جوتے پہنوں، یہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت کی علامت ہے۔

امور عادیہ میں اتباع باعث برکت و سعادت ہے:۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کام بطور عادت کے کئے جیسے کہ یہ جوتے آپ نے مسئلہ شرعی کے طور پر نہیں پہنے تو ایسے کاموں میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کر لینا اچھی بات ہے اگرچہ ان کا وہ درجہ نہیں ہے جو احکام شرعیہ کا ہے البتہ ان کا اتباع کر لینا بھی برکت اور سعادت سے خالی نہیں ہے۔

(۲)-----وعن أنس، قال: إنَّ نعلَ النبيَّ ﷺ كانَ لها قِبالانِ۔

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتوں کے دو تسمے تھے۔

تسمے سے مراد:۔

یہاں تسمے وغیرہ سے مراد چمڑے وغیرہ کی یا کسی اور چیز کی باریک چیز جو پاؤں کے تلوے میں لگائی جاتی ہے تاکہ اس میں پاؤں اور پاؤں کی انگلیاں پھنسائی جائیں جیسا کہ ہمارے ہاں بعض چپلوں وغیرہ میں ہوتا ہے خاص طور پر ہوائی چپل میں اور بھی مختلف قسم کی چپلوں وغیرہ میں ایسا ہوتا ہے یہاں تسمے سے مراد وہ تسمہ نہیں جو ہمارے ہاں بوٹ کے اوپر ہوتا ہے۔

حضور اقدس ﷺ کے نعل مبارک کی کیفیت:-

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے میں قبال تھیں یعنی اس طرح کی دو چیزیں تھیں جن میں پاؤں پھنسایا جائے ان میں سے ہر ایک دوہری تھی جیسا کہ اگلی روایت میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوہری تھی۔ بعض روایتوں میں ان کی ترتیب یوں آتی ہے کہ ان میں سے ایک قبال ایسی تھی جو آپ کے انگوٹھے اور انگوٹھے کے برابر والی انگلی کے درمیان میں آجاتی تھی جیسے ہمارے ہاں ہوائی چپل میں ہوتا ہے اور دوسری وہ ہوتی تھی جو چھوٹی انگلی اور اس کے ساتھ والی انگلی میں آجاتی تھی یا درمیان والی انگلی اور اس کے ساتھ والی انگلی میں آجاتی تھی۔

نعل مبارک کا نقشہ چھپا ہوا ہوتا ہے اور بڑا خوبصورت چھپا ہوا ہوتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جوتا اس طرح کا خوبصورت نہیں تھا وہ ویسے ہی بنانے والوں نے نقش و نگار بنا دیئے، نیچے اس طرح کا تلوہ دو اس طرح کے قبال تھے یعنی اس طرح کے دو لمبے چمڑے تھے ایک بائیں طرف سے لے کر دائیں طرف تک دائیں طرف سے لے کر بائیں طرف کو جا رہا ہے اس کے درمیان پاؤں ہوتا ہے یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے نعل مبارک کی کیفیت ہے۔

(۳)-----وعن جابرٍ، قال: سمعتُ رسولَ اللہ ﷺ فی غزوةٍ غزاها یقول: استکثِروا من النِعال، فإنَّ الرَّجُلَ لا یزالُ راکبًا ما انتعَلَ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک غزوہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ جوتے کثرت سے پہنا کرو کیوں کہ جب تک آدمی جوتا پہنے رہے ایک قسم کا سوار رہتا ہے۔

اصل میں ہمارے ہاں جوتا آنے جانے کے لوازم میں سے ہے اور بغیر جوتے کے چند قدم تک چلنے کا بھی تصور نہیں ہے لیکن عربوں کے ہاں یہ صورت حال نہیں تھی ان کے ہاں چونکہ بداوت غالب تھی اور غربت بھی تھی اس لئے ہر ایک کے پاس جوتا نہیں ہوتا تھا بعض جوتے کے ساتھ چلتے تھے اور بعض بغیر جوتے کے بھی چلتے رہتے تھے اور بسا اوقات لمبے لمبے سفر بغیر جوتے کے بھی کر لیتے تھے چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات میں سے ایک غزوہ کا نام ذات الرقاع ہے۔

غزوہ ذات الرقاع کی وجہ تسمیہ:-

اس کی وجہ تسمیہ کئی بیان کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس غزوہ میں ننگے پاؤں چلنے کی وجہ

سے پاؤں پھٹ گئے تھے اس لئے پاؤں پر پٹیاں باندھنی پڑی اس لئے اس کا نام ذات الرقاع پڑ گیا، ''رقاع'' رقعہ کی جمع ہے معنی کپڑے کا ٹکڑا۔

بہر حال عربوں کے ہاں جوتا اتنا عام نہیں تھا کچھ پہنا کرتے تھے کچھ نہیں پہنا کرتے تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر جوتا میسر آئے تو پہن لینا چاہئے اس لئے کہ ایک آدمی بغیر جوتے کے جا رہا ہے اور دوسرا جوتا پہن کر جا رہا ہے تو جوتا پہنے ہوئے آدمی کو ایسے سمجھو جیسے سوار ہے اس لئے کہ اس کے چلنے میں کافی راحت ہو جاتی ہے، چلنے کی وجہ سے تھکاوٹ تو ہوتی ہے لیکن زمین پر پاؤں لگنے کی وجہ سے آدمی کو جو تکلیف ہوتی ہے اس سے آدمی بچ جاتا ہے، یہ بھی ایک قسم کی سواری ہی ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو ترغیب دی کہ جوتا میسر ہو تو پہن لینا چاہئے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دین کے کاموں میں مشقت بذات خود مطلوب نہیں بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ مشقت بذات خود مطلوب ہے حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔

مقاصد اور ذرائع میں مشقت کی تفصیل:۔

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس میں تفصیل فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ ایک ہے مقاصد میں مشقت اٹھانا اور ایک ہے ذرائع میں مشقت اٹھانا تو مقاصد میں مشقت مطلوب ہے مثلاً ایک آدمی مختصر سے دو نفل پڑھتا ہے اور دوسرا آدمی لمبی قرأت کے ساتھ دو نفل پڑھتا ہے اب ظاہر ہے جب لمبی قرأت کرے گا، لمبا قیام کرے گا، لمبا رکوع کرے گا، لمبا سجدہ کرے گا، تو اس میں جسمانی مشقت ہو گی لیکن چونکہ ایک مقصد کے اندر کھپ رہا ہے اس لئے مطلوب ہے۔

ایک ہے ذرائع کے اندر مشقت اگر ذرائع میں غیر اختیاری طور پر مشقت اٹھانا پڑ جائے تو اس میں اجر و ثواب ہے مثلاً وضوء کرنے کے لئے قریب پانی نہیں ملا بلکہ کافی دور جانا پڑا یا سردی کے موسم میں گرم پانی میسر نہیں ٹھنڈے پانی سے وضوء کرنا پڑ گیا اس میں مشقت پر ثواب ملے گا لیکن اگر مشقت کے بغیر ہی کام ہو سکتا ہے مثلاً اپنے کمرے کے ساتھ ہی اٹیچ باتھ روم تھا اس میں وضوء ہو سکتا تھا لیکن یہ سوچ کر مشقت اٹھانا اچھی بات ہے اس لئے دو میل دور وضوء کرنے کے لئے جاتا ہے یا سخت سردی میں گرم پانی میسر ہے پھر بھی ٹھنڈے پانی سے وضوء کرتا ہے تو یہ شریعت میں مطلوب اور مقصود نہیں ہے۔

اسی طرح سے کسی دینی مقصد کے لئے سفر ہے اگر کسی مجبوری کی وجہ سے مشقت والا سفر کرنا پڑ گیا مثلاً آرام دہ سواری میسر نہیں یا اچھی سواری کے پیسے میسر نہیں تو یہ مشقت موجب اجر ہو گی اگر مشقت کے

بغیر یہ سفر کر سکتا تھا آرام دہ سفر کر سکتا تھا لیکن بخل کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے آرام دہ سفر کی بجائے مشقت والا سفر کرتا ہے تو یہ شریعت میں مطلوب نہیں ہے۔

یہاں دیکھئے جہاد کے لئے جارہے ہیں اور جہاد میں تھوڑی مشقت کا بڑا اجر و ثواب ہے لیکن حضور اقدس ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ اپنے سفر کو جتنا پر مشقت بنا سکتے ہو بناؤ بلکہ یہ فرمایا کہ جتنا آرام دہ بنا سکتے ہو بناؤ اور اس وقت آرام کی یہی صورت تھی کہ جوتا پہن لے تو حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ سواریاں تو ہے نہیں مجبوراً پیدل چلنا پڑ رہا ہے لیکن جوتا پہن کر پیدل چلنے کی مشقت کو جتنا کم کیا جاسکتا ہے کرلو۔

(٤)-----وعن أبی هریرةَ، قال: قالَ رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا انتعلَ أحدُکم فلیبدَأ بالیمنی، وإذا نزعَ فلیبدَأ بالشمال، لتکنِ الیمنی أوَّلهما تُنعَلُ وآخرَهما تُنزعُ۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آدمی جوتے پہنے تو اسے چاہئے کہ دائیں پاؤں سے ابتداء کرے اور جب جوتا اتارے تو بائیں پاؤں سے ابتداء کرے تاکہ دایاں پاؤں پہلا ہو جس میں جوتا پہنا جارہا ہے اور ان میں سے آخری جس سے جوتا نکالا جارہا ہے۔

جوتے کا ادب دائیں طرف سے پہننا:۔

اس حدیث میں جوتا پہننے کا ایک ادب بیان فرمایا ہے وہ یہ کہ جب جوتا پہنا جائے تو پہلے دائیں پاؤں میں پہنا جائے پھر بائیں پاؤں میں پہنا جائے اور جب جوتا نکالا جائے تو اس کے برعکس ترتیب اختیار کرے یعنی پہلے بائیں پاؤں سے نکالا جائے پھر دائیں پاؤں سے نکالا جائے۔

اکرام یمین یعنی دائیں جانب کو ترجیح دینا:۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی حکمت بھی بیان فرمادی اس کی حکمت اکرام یمین ہے یعنی دائیں جانب کو اہمیت دینا اس لئے کہ جب پہنتے وقت دائیں پاؤں میں پہلے پہنیں گے اور نکالتے وقت دائیں پاؤں سے بعد میں نکالیں گے تو دائیں پاؤں کا زیادہ دیر جوتے میں رہنا پایا جائے گا تو یہ دائیں پاؤں کا اکرام ہے اور یہ ادب صرف جوتا پہننے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ یہ ایک عام اصول ہے کہ جب بھی ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت کی طرف منتقل ہوں تو دائیں کو مقدم کیا جائے جب اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف منتقل ہوں تو بائیں کو مقدم

کیا جائے، بیت الخلاء میں پاؤں ہوں یہ ادنیٰ حالت ہے اور بیت الخلاء سے باہر پاؤں ہوں تو یہ اعلیٰ حالت ہے اور جب بیت الخلاء جا رہے ہیں تو اعلیٰ حالت سے ادنیٰ حالت کی طرف منتقل ہو رہے ہیں اس لئے پہلے بیت الخلاء میں بایاں پاؤں رکھنا چاہئے بعد میں دایاں رکھا جائے جب بیت الخلاء سے نکلیں تو ادنیٰ حالت سے اعلیٰ حالت کی طرف انتقال ہو رہا ہے اس لئے باہر پہلے دایاں پاؤں رکھنا چاہئے پھر بایاں پاؤں رکھنا چاہئے اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بیت الخلاء سے باہر زیادہ دیر دایاں پاؤں رہے گا کیوں کہ اندر بعد میں گیا ہے اور نکلا پہلے ہے۔

مسجد میں داخل ہو رہے ہیں تو مسجد میں ہونا اعلیٰ حالت ہے اور مسجد سے باہر ہونا ادنیٰ حالت ہے لہٰذا جب مسجد میں جائیں تو ادنیٰ سے اعلیٰ حالت کی طرف منتقل ہو رہے ہیں اس لئے پہلے دایاں پاؤں مسجد میں رکھیں گے بعد میں بایاں پاؤں اور جب مسجد سے نکلیں گے تو اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف انتقال ہو رہا ہے اس لئے بایاں پاؤں پہلے نکالیں گے دایاں بعد میں نکالیں گے اس کا نتیجہ بھی یہ ہوگا کہ دایاں پاؤں زیادہ دیر مسجد میں رہے گا اس لئے کہ مسجد میں داخل پہلے ہوا تھا نکلا بعد میں ہے۔

یہی معاملہ جوتا پہننے کا ہے کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس طریقہ سے باقی لباس کا بھی یہی ادب ہے کہ جب پہنا جائے تو دائیں طرف سے آغاز کیا جائے اور جب اتارا جائے تو بائیں جانب سے مثلاً کرتا یا قمیص پہننے لگے ہیں تو پہلے دائیں ہاتھ میں پہنیں یعنی دایاں بازو پہنا جائے بعد میں بایاں اس لئے کہ ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف منتقل ہو رہے ہیں اور قمیص یا کرتا اترا ہوا ہو یہ ادنیٰ حالت ہے اس لئے جب اتار رہے ہیں تو اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف منتقل ہو رہے ہیں اس لئے بائیں طرف سے پہلے نکالا جائے دائیں سے بعد میں نکالا جائے ہر جگہ یہی ادب ہے۔

جب مسجد میں داخل ہو رہے ہوں یا نکل رہے ہوں چونکہ جوتا اتار کر مسجد میں جایا جاتا ہے اس لئے یہ اصول ذرا آپس میں ٹکرا جاتا ہے، جوتے کے بارے میں اس اصول کا تقاضا کچھ اور ہے اور مسجد کے بارے میں اس اصول کا تقاضا کچھ اور ہے کیوں کہ جب مسجد میں داخل ہونے لگیں گے تو وہ موقع جوتا اتارنے کا ہے اور مسجد میں داخل ہونے کا ادب یہ ہے کہ دایاں پاؤں پہلے اندر رکھا جائے لیکن جوتے کا ادب یہ ہے کہ پہلے بایاں پاؤں نکالا جائے تو دونوں کا ادب ایک دوسرے سے ٹکرا رہا ہے اور مسجد سے نکلتے وقت برعکس معاملہ ہے کہ مسجد سے نکلنے کا ادب یہ ہے کہ پہلے بایاں پاؤں نکالا جائے لیکن اگر بایاں پاؤں پہلے نکال کر جوتے میں ڈال لیتے ہیں تو جوتے کے ادب کے خلاف ہوگا۔

بہت سارے بزرگ نے ان کے اندر تطبیق کا یہ راستہ اختیار فرمایا ہے تاکہ دونوں پر عمل ہو جائے کہ مسجد میں جاتے وقت پہلے بائیں پاؤں سے جوتا نکالیں اور پاؤں مسجد میں داخل نہ کریں بلکہ جوتے پر ہی رکھ لیں یا

کہیں اور رکھ لیں اور اس کے بعد دایاں پاؤں نکالیں اور اسے مسجد میں داخل کر لیں پھر بایاں پاؤں مسجد میں داخل کر لیں اسی طریقے سے جب مسجد سے نکلنے لگیں پہلے بایاں پاؤں نکالیں لیکن اس کو نکال کر جاتا نہ پہنیں بلکہ ویسے ہی رکھ لیں پھر دایاں پاؤں مسجد سے باہر نکالیں اس میں جوتا پہن کر بائیں پاؤں میں جوتا پہن لیں اس طریقے سے دونوں تقاضوں پر عمل ہو جائے گا۔

یہ طریقہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ادب پر عمل کر لیں ایک کو چھوڑ دیں کیوں کہ تعارض ہو رہا ہے لیکن دونوں پر عمل کر لیا جائے تو اچھی بات ہے۔

(۵) ----- وعنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايمشي أحدُكم في نعلٍ واحدةٍ، ليُحفهما جميعاً أو لينعِلهما جمعاً۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے ایک آدمی ایک جوتے میں نہ چلے بلکہ اس کو چاہئے کہ یا تو دونوں پاؤں ننگے کر لے یا دونوں پاؤں میں جوتا پہن لے۔

جوتا پہننے کا ادب:-

اس میں بھی ایک ادب بیان فرمایا ہے کہ ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ ایک پاؤں میں جوتا ہو اور ایک پاؤں میں جوتا نہ ہو بلکہ اگر پہننا ہو تو دونوں میں پہنے اور اگر نہ پہننا ہو تو دونوں پاؤں ننگے ہوں ایک پاؤں میں جوتا ہو ایک پاؤں میں جوتا نہ ہو اس سے ایک تو چلنے میں مشکل ہوتی ہے کہ ایک پاؤں اونچا ہو جاتا ہے ایک نیچا ہو جاتا ہے۔

پہننے میں عام عادت کے خلاف ہیئت اپنانا:-

دوسرا یہ کہ یہ ہیئت کچھ اچھی نہیں لگتی بدوی سی ہیئت بن جاتی ہے اور خلاف مروت ہے اور ہیئت مروجہ اور ہیئت معتادہ کے خلاف ہے، لباس کے اصولوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی ہیئت نہیں اپنانی چاہئے جو عام عادت کے ایسے خلاف ہو کہ دیکھنے والے کو عجیب سا لگے اور ہر ایک کی نظریں اس کی طرف اٹھیں اس لئے حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے لیکن یہ محض ایک ادب ہے، ادب سے بھی بڑھ کر محض ایک ارشادی حکم ہے۔ لہٰذا اگر کوئی ایک پاؤں میں جوتا پہن لیتا ہے اور دوسرا پاؤں ننگا ہے مثلاً کہیں جا رہا تھا راستے میں ایک پاؤں کا جوتا ٹوٹ گیا تو اس کو اٹھا کر اس نے ہاتھ میں پکڑ لیا اور دوسرا جوتا پاؤں میں ہے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

آگے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث آ رہی ہے کہ **ربما مشى النبي صلى الله عليه**

وسلم فی نعل واحدۃ۔ کہ بسا اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی جوتے میں چل لیا کرتے تھے تو وہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے۔

لیکن اول تو اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے اس کے بارے میں دو طرح کی روایتیں ہیں ایک روایت میں یہ آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات ایک جوتے میں چل لیا کرتے تھے اور دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھتیجے قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بسا اوقات ایک جوتے میں چل لیا کرتی تھیں، تو یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نہیں بلکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فعل ہے اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے دوسری روایت کے بارے میں فرمایا کہ یہ زیادہ صحیح ہے لہٰذا وہ اس حدیث کے منافی نہیں۔

اگر یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی فعل ہو تب بھی اس کے خلاف نہیں اس لئے کہ پہلے بتا چکے ہیں کہ ایک پاؤں میں جوتا ہو دوسرے پاؤں میں جوتا نہ ہو یہ جائز ہے اور ہو سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فعل بیان جواز کے لئے اپنایا ہو۔

(٦)-----وعن جابرٍ قال: قال رسول الله ﷺ: إذا انقطعَ شِسعُ نعله فلا يمشِ في نعلٍ واحدةٍ حتى يُصلحِ شسعَه، ولا يمشِ في خُفٍّ واحدٍ، ولا يأكل بشماله، ولا يحتبى بالثوبِ الواحدِ، ولا يلتحف الصَّماءَ۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی آدمی کے جوتے کا تسمہ ٹوٹ جائے تو وہ ایک ہی جوتے میں نہ چلے یہاں تک کہ وہ اپنے جوتے کے تسمے کو درست کر لے اور ایک ہی موزے کے اندر بھی نہ چلے اور اپنے بائیں ہاتھ سے بھی نہ کھائے اور ایک ہی کپڑے میں احتباء نہ کرے اور اشتمال صماء بھی نہ کرے، یعنی کپڑے کو مکمل طور پر اپنے اوپر نہ لپیٹے۔

احتباء کا معنی پہلے بیان ہو چکا ہے اور حکم بھی پہلے آچکا ہے اسی طرح: "التحاف الصماء" "اشتمال الصماء" دونوں کا ایک ہی معنی ہے کہ کپڑا اس طریقے سے اپنے اوپر لپیٹ لینا کہ بوقت ضرورت ہاتھ نکالنا بھی مشکل ہو جائے۔

الفصل الثانی

(٧)-----عنِ ابنِ عبَّاسٍ، قال: كانَ لنعلِ رسول الله صلى الله عليه وسلم قِبالان، مُثنًّى شراكُها۔ (رواه الترمذى)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نعل مبارک کے دو تسمے تھے جن میں سے ہر ایک کو دوہرا کیا ہوا تھا۔

(۸)-----وعن جابرٍ، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينتعلَ الرجلُ قائماً۔ (رواه أبو داؤد ورواه الترمذي وابن ماجه، عن أبي هريرة)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھڑے ہو کر جوتا پہنے۔

کھڑے ہو کر جوتا پہننا:-

یہ ایسے جوتے کے بارے میں ہے جس کے پہننے میں وقت لگتا ہو اور کچھ مشقت ہوتی ہو جیسے بعض خاص قسم کے بوٹ ہوتے ہیں، خاص طور پر ایسے بوٹ جن پر تسمے بھی ہوں اس میں آدمی اگر کھڑا ہو کر پہنے گا تو اس میں آدمی کو کافی دیر تک جھکنا پڑے گا، ایک تو اس میں مشقت ہے اور فضول مشقت اٹھانا کوئی اچھی بات نہیں۔

دوسرا اس طرح جھکا ہوا آدمی اچھا بھی نہیں لگتا اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جوتا بیٹھ کر پہن لو لیکن وہ جوتے جو بآسانی پہنے جا سکتے ہوں جیسا کہ ہمارے ہاں عام چپلیں ہوتی ہیں ان کو بیٹھ کر پہننے کی ضرورت نہیں ہے انہیں کھڑے کھڑے بھی پہن لیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

(۹)-----وعن القاسمِ بن محمَّدٍ، عن عائشةَ، قالت: ربما مشى النبي صلى الله عليه وسلم في نعلٍ واحدةٍ وفي رواية: أنها مشت بنعلٍ واحدةٍ۔ (رواه الترمذي وقال: هذا أصح)

ترجمہ ...... قاسم بن محمد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات ایک ہی جوتے میں چلا کرتے تھے اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ایک ہی جوتے میں چلا کرتی تھیں اور امام ترمذی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ دوسری روایت زیادہ صحیح ہے۔

(۱۰)-----وعن ابنِ عبَّاسٍ، قال: من السنَّةِ إذا جلسَ الرَّجلُ أن يخلعَ نَعليه فيضعهما بجنبه۔ (رواه أبوداود)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہا فرماتے ہیں کہ سنت میں سے یہ ہے کہ جب آدمی بیٹھے تو اپنے جوتے اتار لے اور انہیں اپنی جانب میں اپنے پہلو میں رکھ لے۔

مطلب یہ ہے کہ چلتے وقت تو جوتا پہننے کی ضرورت ہے لیکن جب آدمی بیٹھا ہوا ہے تو خواہ مخواہ پاؤں پر جوتے کا بوجھ رکھنا یہ مناسب نہیں ہے اس لئے پاؤں کو آرام پہنچانے کے لئے جوتا اتار لے۔

یہ جو فرمایا کہ جوتا اتار کر رکھ لے یہ اصل میں پاؤں کی راحت کے لئے ہے اور اگر راحت جوتا نہ اتارنے میں ہو مثلاً کبھی کبھار جوتا ایسا ہوتا ہے کہ اس کے پہننے میں ذرا وقت لگتا ہے مشکل ہوتی ہے اور یہ پتہ ہے کہ تھوڑی دیر بعد اٹھ کر چلے جانا ہے اور بیٹھنا کرسی وغیرہ پر ہوتا ہے تو اس صورت میں جوتا نہ بھی اتارا جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔

یہاں **فیضعهما بجنبه** کی قید اتفاقی ہے کہ اپنے پہلو میں رکھ لے ضروری نہیں ہے کہیں اور بھی رکھ لے تو کوئی فرق نہیں پڑتا اصل مقصود یہ ہے کہ پاؤں کو راحت پہنچانے کے لئے جوتا اتار لے۔

(۱۱)-----وعن ابنِ بريدةَ، عن أبيهِ، أنَّ النجاشي أهدى إلى النبى صلى الله عليه وسلم خُفَّينِ.أسوَدَين ساذجَين، فلبسهما - (رواه ابن ماجه وزاد الترمذى عن ابن بريدة، عن أبيهِ: ثمَّ توضَّأ ومسح عليهِما وهذا الباب خال عن الفصل الثالث)

ترجمہ ...... حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نجاشی نے دو موزے ہدیہ میں دیئے جو کہ کالے رنگ کے تھے اور سادہ تھے یعنی ان پر کوئی نقش و نگار نہیں تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو موزوں کو پہنا اور ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء فرمایا اور ان پر مسح فرمایا۔

باب الترجل

بالوں کو درست کرنے کا باب

ترجل کا اصل معنی بالوں میں کنگھی کرنا بالوں کو درست کرنا ہے۔
یہاں تین قسم کی حدیثیں ذکر کریں گے:

(۱)...........ایک وہ جن کا تعلق بالوں کے احکام کے ساتھ ہے۔

(۲)...........دوسری وہ حدیثیں جن کا تعلق دوسرے زوائد بدن کے ساتھ ہے مثلاً ناخن، ختنہ وغیرہ۔

(۳)........... تیسری وہ حدیثیں جن کا تعلق دوسرے امور زینت کے ساتھ ہے جیسے سرمہ وغیرہ ان تین موضوعات پر اس باب میں حدیثیں ذکر کی جائیں گی تو عنوان اگرچہ ترجل کا ہے جس کا معنی کنگھی کرنا ہے لیکن اس میں مقصود صرف کنگھی کے احکام بیان کرنا نہیں بلکہ تین قسم کے احکام بیان کرنا ہے۔

(۱)-----عن عائشةَ رضی الله عنها، قالت: كنتُ أرجِلُ رأسَ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا حائض۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سر میں کنگھی کر دیا کرتی تھی اس حال میں کہ حائضہ ہوتی تھی۔

حالت حیض میں بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سر میں کنگھی کر دیا کرتی تھی اور دوسری روایت میں یہ آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم معتکف ہوتے تھے آپ علیہ السلام مسجد کے کنارے پر بیٹھ جایا کرتے تھے اور میں حجرے میں سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سر میں کنگھی کر دیا کرتی تھی۔

حدیث سے مستنبط مسائل:-

اس حدیث سے کئی مسئلے معلوم ہوئے۔

حالت حیض میں حائضہ کا بدن ناپاک نہیں ہوتا:-

(۱)........... پہلا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ حائضہ کو اگرچہ نجاست حکمیہ لاحق ہوتی ہے جس کی وجہ سے حیض ختم ہونے پر اس پر غسل واجب ہوتا ہے لیکن اس کا بدن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اس کا بدن پاک ہے لہٰذا اس کے

ہاتھ کا پکا ہوا کھانا بھی جائز ہے، اس کا ہاتھ اگر کسی چیز کو لگ جائے تو وہ ناپاک نہیں ہو گی اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں سے زیادہ پاک چیز اور کیا ہو سکتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بال مبارک کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہاتھ لگاتی تھیں تو پتہ چلا کہ حائضہ کے ہاتھ ناپاک نہیں ہوتے۔

فقہاء کی عظمت:۔

ایک دفعہ امام اعمش سے جو بڑے محدثین میں سے ہیں کسی نے مسئلہ پوچھا کہ حائضہ کو اگر غسل دینا پڑ جائے یعنی کسی میت کو نہلانا پڑ جائے تو حائضہ غسل دے سکتی ہے یا نہیں؟ تو امام اعمش نے سوچا تو کوئی حدیث یا کسی صحابی کا اثر یاد نہیں آیا اس لئے امام اعمش نے فرمایا کہ مجھے تو یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے البتہ فلاں فقیہ بیٹھے ہوئے ہیں ان کے پاس چلی جاؤ ان سے مسئلہ پوچھ لینا اور جو مسئلہ وہ بتائیں تو جاتے ہوئے مجھے بھی بتلا جانا تاکہ میرے علم میں بھی اضافہ ہو جائے، تو وہ عورت اس فقیہ کے پاس گئی تو انہوں نے مسئلہ بتایا کہ غسل دے سکتی ہے اور دلیل میں یہی حدیث ذکر کی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حالت حیض میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں میں کنگھی کیا کرتی تھیں اب ظاہر ہے کہ مردے کا جسم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں سے تو پاکیزہ نہیں ہے۔ وہ عورت واپس آئی اور اعمش کو مسئلہ بتایا اور ساتھ ہی یہ دلیل بھی ذکر کی تو اعمش نے اس حدیث کی سندیں ذکر کرنا شروع کر دیں کیونکہ اعمش کو حدیث پہلے سے یاد تھی تو اس عورت نے کہا: **این کنت إلی الان**۔ آپ پہلے کہاں تھے اور یہ تمہاری حدیث پہلے کہاں تھی، تو اعمش نے کہا کہ بات اصل میں یہ ہے کہ ہم پنساری ہیں وہ اطباء ہیں ہماری مثال ایسی ہے جیسے پنساری نے دوائیاں رکھی ہوئی ہوتی ہیں میڈیکل سٹور والے نے دوائیاں رکھی ہوئی ہوتی ہیں لیکن ان دوائیوں سے کام کیسے لینا ہے یہ پتہ نہیں ہوتا یہ پتہ معالج یا طبیب یا ڈاکٹر کو ہوتا ہے تو اسی طرح ہم کو حدیثیں یاد ہیں لیکن ہم کو مسئلے نہیں آتے ان کو آتے ہیں۔

اسی طرح کا ایک واقعہ اعمش اور امام ابو یوسف کے درمیان بھی پیش آیا کہ ایک مسئلہ پوچھا گیا تو امام اعمش کو اس کا جواب نہیں آیا تو امام ابو یوسف نے اس مسئلے کا حکم بیان کیا کہ یہ حکم ہے تو اعمش نے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے لیا، تو امام ابو یوسف نے فرمایا: فلاں حدیث کی وجہ سے جو آپ نے ہمارے سامنے بیان کی تھی اور آپ نے فلاں سے نقل کی تھی اور فلاں نے فلاں سے نقل کی تھی، تو وہاں پر بھی اعمش نے یہ فرمایا: **یا معشر الفقہا انتم الاطباء ونحن الصیادلہ**۔ کہ تم اطباء ہو اور ہم پنساری ہیں حدیث مجھے پہلے معلوم تھی بلکہ تمہیں بتائی ہی میں نے ہے لیکن اس سے یہ مسئلہ نکل رہا ہے اس کی طرف میرا ذہن منتقل نہیں ہوا اور تمہارا ذہن اس کی طرف منتقل ہو گیا تو بہر حال ایک مسئلہ اس حدیث سے یہ نکالا گیا ہے کہ حائضہ کا بدن ناپاک نہیں ہوتا۔

حالت اعتکاف میں بیوی کا ہاتھ لگنا ممنوع نہیں:۔

(۲)............اور دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ حالت اعتکاف میں جو مباشرت سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد مضاجعت یا جماع ہے اگر عورت کا ہاتھ لگ جائے تو یہ ممنوع نہیں ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہاتھ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو لگتا تھا۔

حائضہ کے لئے دخول مسجد ممنوع ہے:۔

(۳)............اور تیسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ حائضہ مسجد میں نہیں جاسکتی تبھی تو اتنا تکلف کرنا پڑ رہا ہے کہ اپنے گھر کے کنارے پر بیٹھ کر کنگھی کر رہی ہیں۔

پاؤں مسجد سے باہر رکھتے ہوئے ہاتھ بڑھا کر مسجد میں کام کرنا دخول مسجد نہیں:۔

(۴)............اور چوتھا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد میں داخل ہونا اس وقت سمجھا جاتا ہے جب کہ آدمی قدم مسجد کے اندر رکھے اگر پاؤں مسجد کے باہر ہوں اور ہاتھ بڑھا کر مسجد میں کوئی کام کر لے تو یہ دخول مسجد نہیں سمجھا جاتا اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اپنا ہاتھ مسجد میں بڑھا کر حضور اقدس ﷺ کے کنگھی کرتی تھیں۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ مسجد میں کوئی چٹائی وغیرہ یا ایسی چیز رکھی ہوتی اور میں حیض میں ہوتی تو اپنا ہاتھ بڑھا کر وہ چیز مسجد سے اٹھالیا کرتی تھیں۔

(۲) ----- وعن أبي هريرةَ، قال: قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: الفِطرة خمس: الختانُ والاستحدادُ وقص الشاربِ وتقليمُ الأظفارِ ونتفُ الإبطِ۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فطرت کے کام پانچ ہیں ختنہ کرنا، زیر ناف بالوں کو صاف کرنا، مونچھیں کاٹنا، ناخن کاٹنا اور بغل کے بالوں کو اکھیڑنا۔

امور فطرت اور ان میں تعداد کا اختلاف:۔

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے پانچ کاموں کو فطرت کے کام قرار دیا ہے بعض حدیثوں میں تین کاموں کا ذکر آتا ہے کہ تین کام امور فطرت میں سے ہیں اور ایک حدیث میں آتا ہے: ”عشر من الفطرۃ“ کہ

دس چیزیں فطرت میں سے ہیں۔ تو تعداد میں حدیثیں مختلف ہیں پھر جن میں دس آتا ہے ان دس کی تعیین میں بھی روایتیں مختلف ہیں کسی میں کوئی دس ہیں کسی میں کوئی دس، تو یہ روایات میں اختلاف کیسا۔

اختلاف کی وجوہ...... بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو امور فطرت کا حکم تدریجاً دیا گیا ہے پہلے تین کا دیا گیا پھر دو اور آ گئیں پانچ ہو گئیں پھر دس ہو گئیں۔

بعض نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے مختلف تعدادیں موقع محل کے اختلاف کی وجہ سے بیان فرمائی ہیں کہ کسی موقع پر کسی چیز کی زیادہ ضرورت تھی کسی موقع پر کسی چیز کی زیادہ ضرورت تھی کسی موقع پر تھوڑی بیان کرنے کی ضرورت تھی کسی موقع پر زیادہ بیان کرنے کی ضرورت تھی۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان روایات میں اختلاف سرے سے ہے ہی نہیں اس لئے کہ عدد کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوتا یعنی جب کہا کہ امور فطرت تین ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ تین سے زائد نہیں ہو سکتے اور اسی طرح جب یہ بیان فرمایا کہ پانچ ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ پانچ سے زائد نہیں ہو سکتے اس لئے جن جن حدیثوں میں جن جن کاموں کو امور فطرت قرار دیا وہ ساری باتیں اپنی اپنی جگہ پر درست ہیں جن میں پانچ کو کہا وہ پانچ بھی امور فطرت ہیں اور جن میں دس کو کہا وہ دس بھی امور فطرت میں سے ہیں اور پھر جن میں ان دس کو امور فطرت میں سے قرار دیا وہ بھی امور فطرت میں سے ہیں مثلاً ایک موقع پر میں نے کہا یہ اچھا آدمی ہے تو واقعتاً یہ اچھا آدمی ہے اور دوسرے موقع پر میں نے دوسرے دو آدمیوں کے بارے میں کہا کہ یہ دونوں اچھے آدمی ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ میرے نزدیک پہلا آدمی اچھا نہیں رہا بلکہ وہ بھی اچھا تھا یہ دو بھی اچھے ہیں، پھر میں نے کسی اور موقع پر تین آدمیوں کے بارے میں کہا کہ یہ تین آدمی اچھے ہیں اور پھر کسی اور موقع پر اور تین آدمیوں کے بارے میں کہا کہ تین آدمی اچھے ہیں تو میرے ان مختلف بیانات میں ٹکراؤ نہیں سمجھا جائے گا بلکہ آپ یہ سمجھیں گے کہ میرے نزدیک یہ سارے کے سارے اچھے ہیں۔

اسی طرح مختلف چیزوں کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف حدیثوں میں امور فطرت میں سے قرار دیا ہے یہ ساری کی ساری باتیں امور فطرت میں سے ہیں حدیثیں اس بارے میں مختلف ہیں لیکن کل چیزیں اگر جمع کی جائیں تو کتنی بنتی ہیں جیسے میں نے ایک موقع پر ایک آدمی کے بارے میں کہا، دوسرے موقع پر دوسرے دو آدمیوں کے بارے میں کہا اور تیسرے موقع پر تین کے بارے میں اور چوتھے موقع پر اور تین کے بارے میں تو آپ ان کو ملا کر دیکھیں گے کہ کل کتنے آدمی ہیں جن کو میں نے اچھا قرار دیا اس کو بھی اچھا قرار دیا اس کو بھی سب کی ایک فہرست بنالیں گے اسی طریقے سے یہاں پر بھی محدثین نے اس پر بحث کی ہے کہ ساری حدیثوں کو ملا کر کل کتنی چیزیں بنتی ہیں تو بعض حضرات نے کہا کہ کل ...یں ...تی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس پر اشکال کیا ہے اور یہ فرمایا کہ امور فطرت میں سے ہونے کا مطلب کیا ہے اگر مطلب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کاموں کی ترغیب دی ہے تو جن کاموں کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب دی ہے اور جن کاموں کو انبیاء کی سنت قرار دیا ہے وہ تیس نہیں شاید تیس سے زائد بن جائیں، اگر یہ مطلب ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فطرت کے کاموں میں سے ہونے کی تصریح فرمائی ہے وہ تیس نہیں بنتے بلکہ تیس سے کم ہیں۔

اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسی باتیں کل پندرہ ہیں جن کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے امور فطرت میں سے قرار دیا ہے ان میں سے پانچ تو وہ ہیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں: (۱) ختنہ، (۲) زیر ناف بالوں کو صاف کرنا، (۳) مونچھیں کاٹنا، (۴) ناخن کاٹنا، (۵) بغل کے بالوں کو صاف کرنا اور دس ان کے علاوہ اور ہیں (۶) مضمضہ یعنی کلی کرنا، (۷) استنشاق یعنی ناک میں پانی ڈالنا، (۸) استنثار یعنی ناک کو زور سے صاف کرنا یعنی سانس کو باہر نکال کر ناک کی آلودگی نکال لی جائے، (۹) مسواک، (۱۰) غسل البراجم بعض روایتوں میں اس کی جگہ غسل الرواجب کا لفظ آتا ہے معنی دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے۔ اصل میں تو براجم انگلیوں کے جوڑوں کو یا انگلیوں کی درمیان والی جگہ کو کہتے ہیں لیکن مراد اس سے جسم کا ہر ایسا حصہ ہے جہاں میل بکثرت جمتی ہے اور اہتمام سے نکالیں تو نکلتی ہے وگرنہ نہیں نکلتی، تو ان جگہوں کو دھونا یہ بھی امور فطرت میں سے ہیں، (۱۲) استنجاء، (۱۳) إعفاء اللحیہ یعنی ڈاڑھی کو بڑھانا، (۱۴) الفرق یعنی اگر سر پر بال رکھے ہوئے ہوں تو ان میں مانگ نکالنا، (۱۵) إنتضاح بعض روایتوں میں إنتضاح الماء ہے، اس کا لفظی معنی پانی چھڑکنا ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات وضو سے فارغ ہوتے تھے تو بچے ہوئے پانی کے کچھ چھینٹے کپڑے یا لنگی وغیرہ کے اس حصے پر ڈال لیتے تھے جو شرمگاہ کے بالمقابل ہو۔

إنتضاح الماء کے حکمت:۔

اس میں علماء نے کئی حکمتیں بیان کی ہیں ایک حکمت جو سب سے زیادہ معروف ہے وہ یہ ہے کہ یہ تعلیم حضور ﷺ نے وساوس سے بچنے کے لئے دی ہے کہ بعض اوقات آدمی کو خواہ مخواہ ہی وسوسہ آجاتا ہے کہ شاید پیشاب کا قطرہ نکل گیا ہو تو اگر اس طرح کا وسوسہ آئے تو اگر پانی نہیں چھڑکا چھینٹے نہیں ڈالے تو ہو سکتا ہے کہ وضو کرتے ہوئے ویسے ہی شلوار یا لنگی گیلی ہو گئی تو وہ یہ سمجھے کہ پکی بات ہے کہ پیشاب کے کچھ قطرے نکلے ہیں لیکن جب خود اپنے ہاتھ سے پانی کے کچھ چھینٹے ڈالے گا تو اس قسم کا وسوسہ پیدا نہیں ہو گا اور آدمی یہی سوچے گا کہ یہ وہ پانی ہے جو میں نے خود ڈالا ہے بعض نے اور حکمتیں بھی بیان فرمائی ہیں۔

اگر یہ حکمت ہو تو اس کے مطابق حضرت گنگوہی رحمہ اللہ علیہ نے اس کو امور فطرت میں شامل کرنے پر اشکال فرمایا ہے کیوں کہ یہ ایک مستقل سنت نہ ہوئی بلکہ یہ اس آدمی کے لئے ہے جس کو وسوسہ آنے کا خطرہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اگرچہ خود وسوسے نہیں آتے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کے وسوسی لوگوں کو تعلیم تو دینی تھی ان کی تعلیم کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا۔ لہٰذا یہ کوئی مستقل سنت نہ ہوئی یہ تو ایک علاج ہے اس لئے اس کو امور فطرت میں سے شمار کرنا محل نظر ہے اس لئے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہاں انتصاح الماء سے مراد پانی سے استنجاء کرنا ہے اور استنجاء پہلے بھی گزر چکا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ کل چودہ ہو گئیں پندرہ نہ ہوئیں۔ (۱)

بہر حال جن کے نزدیک چھینٹے مارنا ایک مستقل سنت ہے ان کے نزدیک پندرہ ہو گئیں اور جن کے نزدیک یہ ایک مستقل سنت نہیں ہے بلکہ محض ایک علاج ہے ان کے نزدیک چودہ ہو جائیں گی۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مطلقاً استنجاء بھی امور فطرت میں سے ہے اور پانی کے ساتھ استنجاء کرنا یہ ایک مستقل امر فطرت ہے۔ بہر حال یہ چودہ یا پندرہ چیزیں ہیں جن کو حضور ﷺ نے امور فطرت میں سے قرار دیا ہے۔

امور کے فطرت میں سے ہونے کا مطلب:۔

فطرت میں سے ہونے کا مطلب کیا ہے تو اس کے بارے میں کئی اقوال ہیں مثلاً بعض نے یہ کہا کہ ان کے فطرت میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کام واجب ہیں لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ امور فطرت میں سے بہت سارے کام ایسے ہیں جو بالاتفاق غیر واجب ہیں بلکہ ان کے واجب نہ ہونے کی تصریح حدیث میں موجود ہے مثلاً مسواک بعض حدیثوں میں اسے بھی امور فطرت میں سے شمار کیا گیا ہے لیکن حضور ﷺ نے صراحتاً یہ فرمایا: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلٰى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ۔ (۲) کہ اگر مجھے اپنی امت پر مشقت کا خطرہ نہ ہوتا تو میں ہر نماز کے وقت مسواک کا وجوبی حکم دے دیتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امت پر مشقت کے خطرے کی وجہ سے اور امت کو مشقت سے بچانے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا وجوبی حکم نہیں دیا لہٰذا مسواک واجب نہیں ہے حالانکہ یہ امور فطرت میں سے ہے۔

صحیح معنی یہ ہے کہ یہ امور فطرت میں سے ہیں یعنی انسان کی فطرت ان کا تقاضا کر رہی ہے اگر شریعت نہ بھی آتی شریعت ان کا حکم نہ بھی دیتی تب بھی انسان کی فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ وہ یہ کام کرے۔ (۳)

---

(۱) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ص ۲۲۵ ...... (۲) جامع ترمذی ابواب الطہارۃ باب ماجاء فی السواک ج ۱/ص ۱۲

(۳) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ص ۲۲۵

امور فطرت میں سے ہونے میں یہ بھی داخل ہے کہ یہ پہلے انبیاء کی یا انبیاء میں سے اکثر کی سنت ہے اور ان کا طریقہ ہے اور ان کی اقتداء کا ہمیں حکم دیا گیا ہے قرآن کریم نے کئی انبیاء کا نام لینے کے بعد یہ فرمایا کہ أولئك الذین هَدَی اللهُ فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ ۔[۱] کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی ہے اور ان کو جو ہدایت ملی ہے اس کی پیروی آپ بھی کریں تو یہ ایسے احکام ہیں جو اکثر شرائع میں مشترک ہیں۔[۲] لہٰذا یہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہیں، باقی واجب ہونا ضروری نہیں ہے ان میں سے بعض کام واجب ہیں اور بعض کام سنت ہیں اس اعتبار سے ہر چیز کا حکم الگ الگ ہے۔

امور فطرت چند مقاصد اور حکمتوں میں مشترک ہیں یعنی چند فوائد ایسے ہیں ان میں سے جو اکثر سے حاصل ہوتے ہیں اور بظاہر انہی کی وجہ سے انہیں امور فطرت قرار دیا جاتا ہے۔

امور فطرت سے حاصل ہونے والے فوائد:۔

(۱) نظافت ...... ان کاموں سے نظافت حاصل ہوتی ہے مثلاً مسواک سے نظافت حاصل ہوتی ہے، کلی کرنے سے، ناک میں پانی ڈالنے سے، غسل البراجم سے نظافت حاصل ہوتی ہے، ناخن کاٹنے سے نظافت حاصل ہوتی ہے نہیں کاٹیں گے تو میل جم جائے گی اسی طرح جسم کے مستور حصوں کے بال کاٹنے سے بھی نظافت مطلوب ہے کہ اگر بال نہیں اتاریں گے تو اس میں بھی میل جم جائے گی اور بیماریاں بھی پیدا ہو سکتی ہیں ایک یہ فائدہ ہے۔

(۲) تحسین ہیئت[۳] ...... دوسرا فائدہ تحسین ہیئت ہے کہ ان سے انسان کی ہیئت اچھی ہوتی ہے اگر ناخن نہ کاٹے ہوں تو آدمی بہت برا لگتا ہے، قص الشارب، مونچھیں کاٹنے کا ذکر آیا اگر مونچھیں نہ کاٹی ہوئی ہوں تو آدمی دیکھنے میں بہت برا لگتا ہے، مانگ نکال کر بالوں کو درست نہ کیا گیا ہو تو آدمی ویسے ہی اچھا نہیں لگتا، ڈاڑھی بڑھی ہوئی ہو، پوری ہو تو اس سے آدمی کی ہیئت اچھی بن جاتی ہے اگر چہ اگر مزاج بگڑا ہوا ہو تو ڈاڑھی مونڈ کر ہیئت اچھی لگتی ہے لیکن انبیاء کا طریقہ یہی ہے ان کی ہیئت ڈاڑھی رکھنے سے اچھی لگتی تھی تو ایک فائدہ تحسین ہیئت ہے اور بعض شارحین نے حدیث میں اس مقصد کو قرآن کریم کی اس آیت کے ساتھ جوڑا ہے: صَوَّرَكُم فأحسن صُوَرَكُم ۔ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شکلیں بنائیں اور بہت اچھی بنائیں، پہلی بات تو ہے کہ اللہ نے بنائیں جب اللہ نے بنائیں تو اچھی ہوں گی صَوَّرَكُمْ پھر اس کی مزید تاکید کے ساتھ

---

(۱) انعام آیت نمبر ۹۰...... (۲) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ ص ۲۲۵

(۳) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ ص ۲۲۳

فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ فرمایا کہ تمہاری صورتوں کو بہت اچھا کر کے بنایا تو گویا ان امور کے ذریعہ شریعت ہمیں کہہ رہی ہے کہ اللہ نے تمہاری صورتوں کو اچھا بنایا ہے تم اس کو بگاڑو نہیں بلکہ اس حسن کو برقرار رکھو۔ اللہ نے جو حسن عطا فرمایا ہے اس کی حفاظت کرو اور اپنی ہیئت کو خراب نہ کرو۔

(۳) رفقاء کے ساتھ حسن سلوک......اس میں احسان إلٰی الرُّفقاء اور احسان إلٰی اہل المجلس ہے کہ جو پاس بیٹھنے والے ہیں ہم نشین ہیں یا جن سے بکثرت میل جول ہوتا ہے ان کے ساتھ حسن سلوک کا تقاضا بھی ہے کہ یہ کام کریں مثلاً اگر مسواک نہیں کرے گا تو منہ گندا ہو جائے گا اور بدبو آئے گی اور ہو سکتا ہے کہ جب یہ ہنسے تو دوسروں کو رونا پڑ جائے، تو رفقاء کے ساتھ حسن سلوک ہے چاہے یہ رفقاء انسانوں میں سے ہوں یا فرشتوں میں سے ہوں۔

چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی موجودگی میں کافی دیر جبرئیل علیہ السلام تشریف نہ لائے جب آئے تو حضور ﷺ نے پوچھا اتنی دیر سے کیوں آئے ہو اس طرح کی تاخیر کئی مرتبہ ہوئی ہے اور ہر مرتبہ تاخیر کی وجوہ الگ تھیں۔

(۱)......ایک مرتبہ تاخیر اس لئے ہوئی کہ گھر کے اندر کتا تصویر تھی اس لئے نہیں آئے۔

(۲)......ایک مرتبہ تاخیر اس لئے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کا حکم نہ آنے کا تھا اور اس پر یہ آیت نازل ہوئی: وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمۡرِ رَبِّكَ۔[1]

(۳)......ایک مرتبہ تاخیر کی وجہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے یہ بیان فرمائی کہ آپ کے کئی ساتھی ایسے ہیں جو مسواک نہیں کرتے اور غسل البراجم نہیں کرتے یعنی بدن کے وہ حصے جن میں میل جم جاتی ہے، تکلف سے نکالنی پڑتی ہے وہاں سے میل کچیل اچھے طریقے سے نہیں نکالتے اس لئے یہاں آتے ہوئے اور اس مجلس میں آتے ہوئے ہمیں تکلیف ہوتی ہے اس لئے ہم دیر سے آتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ انسانوں میں سے رفیق ہوں یا فرشتوں میں سے ان کے ساتھ حسن سلوک کا تقاضا یہ ہے کہ ان کاموں کو کیا جائے۔

(۴)......ان کاموں میں تألف کا مقصد بھی حاصل ہوتا ہے یعنی آپس میں دل جڑتے ہیں ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں اس لئے کہ جب آدمی کی ہیئت اچھی ہو اور وہ دوسرے کے سامنے جائے تو دوسرا بآسانی اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور جب وہ اچھے طریقے سے متوجہ ہوگا، اچھے طریقے سے پیش آئے گا تو دونوں کے دل اچھے طریقے سے قریب ہوں گے اور اگر آدمی بگڑی ہوئی ہیئت میں کسی کے سامنے جائے، بال بکھرے ہوئے

---

(۱) سورۂ مریم آیت نمبر ۶۴

ہوں، مونچھیں بہت بڑی بڑی ہوں، ناخن بڑھے ہوئے ہوں تو ظاہر ہے جس کے ذوق میں کچھ لطافت ہو گی اس کی طبیعت پر اس کے آنے کی وجہ سے گرانی ہو گی اور جب گرانی ہو گی تو وہ پوری طرح اس کی طرف متوجہ بھی نہیں ہو گا، اس کی بات بھی صحیح طریقے سے نہیں سن سکے گا، تو اس کا کام بھی صحیح طریقے سے نہیں کر سکے گا اور اس کی وجہ سے آنے والا اس سے بدگمان ہو جائے گا اور جب یہ بدگمان ہو گا اور اس سے دور ہو گا تو یہ بھی اس سے دور ہو جائے گا تو دو طرفہ دلوں میں دوری پیدا ہو جائے گی تو دلوں کو قریب کرنے میں بھی یہ امور فطرت معین ہیں۔(۱)

یہ ان کے چار بنیادی مقاصد ہیں جو متعدد شارحین حدیث نے لکھے ہیں ان کے علاوہ اور بھی کئی حکمتیں لکھی ہیں۔

امور فطرت پر علیحدہ علیحدہ گفتگو:۔

یہ تو ان امور فطرت پر عمومی گفتگو ہو رہی تھی اب الگ الگ بھی بات کر لیں، ہمارے سامنے جو اس وقت حدیث ہے تو اس میں امور فطرت میں سے پانچ کا ذکر ہے اس لئے پہلے ان پانچ کی بات کر لیں باقی جہاں جہاں جس حدیث میں آتے جائیں گے ان کے بارے میں بھی بات ہوتی جائے گی۔

پہلا امر الختان:۔

ان میں سے سب سے پہلی چیز الختان ہے یعنی ختنہ کرنا، اس زمانے میں لڑکوں کا بھی ختنہ ہوتا تھا اور لڑکیوں کا بھی ہوتا تھا۔

ختنے کا مطلب:۔

لڑکے کے ختنے کا مطلب تو واضح ہی ہے کہ پیدائشی طور پر حشفے کے اوپر جو کھال ہوتی ہے اس کو کاٹ دیا جائے اور حشفے کو ظاہر کر دیا جائے اور لڑکی کا ختنہ یہ ہے کہ اس کی شرمگاہ میں مدخل الذکر کے قریب ایک چھوٹی سی کھال ہوتی ہے اس کھال کا کچھ حصہ کاٹ دیا جائے، یہ لڑکی کا ختنہ ہے اور بعض اوقات لڑکی کے ختنے کو خفض کہا جاتا ہے بعض اہل لغت نے یہ بھی کہا ہے کہ **الختن للرِجال و الخفض للنسَاء** کہ ختنے کا اطلاق مذکر پر ہوتا ہے اور خفض کا اطلاق مؤنث پر ہوتا ہے۔(۲)

---

(۱) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ ص ۲۲۳

(۲) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ ص ۲۳۸

ابھی تک ہم ختان کا معنی بیان کر رہے تھے لڑکی کے ختنے کے بارے میں بات بعد میں کریں گے پہلے مرد کے ختنے کی بات کرلیں۔

مرد کے ختنے میں حکمتیں:۔

مرد کا ختنہ امور فطرت میں سے ہے اور اس میں بہت ساری حکمتیں ہوسکتی ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی زیادہ بہتر جانتے ہیں کہ کیا کیا حکمتیں ہیں۔

پہلی حکمت نظافت ...... سب سے بڑی اور بنیادی حکمت وہ ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ اگر ختنہ نہ کیا جائے تو اس کھال کے نیچے میل کچیل اور مختلف قسم کی گندگیاں جم سکتی ہیں اور ہر آدمی اتنا چست نہیں ہوتا کہ وہ اہتمام کے ساتھ صفائی کرے اس لئے وہاں گندگی جم جائے گی اور ایک تو گندگی بذات خود بری چیز ہے اور دوسرے اس کی وجہ سے بیماریاں بھی پیدا ہوسکتی ہیں اور جب اس کھال کو اتار دیا جائے گا اور حشفہ ظاہر ہو جائے گا تو اب یہ حصہ بھی باقی جسم کی طرح ہو جائے گا کہ جب آدمی غسل وغیرہ کرے گا استنجاء وغیرہ کرے گا تو بآسانی صفائی خود بخود ہو جائے گی زیادہ اہتمام اور تکلف کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی۔ تو گویا ختنے کی بنیادی حکمت کا تعلق نظافت سے ہے۔[1]

دوسری حکمت تقلیل شہوت ......اس کے علاوہ اور بھی بعض نے حکمتیں بیان کی ہیں مثلاً بعض حضرات نے یہ کہا کہ ختنہ کرنے میں تقلیل شہوت ہے اس لئے کہ اگر ختنہ نہیں کیا جائے گا تو حشفہ اس کھال کے اندر گھٹا ہوا ہوگا جس کی وجہ سے زیادت شہوت ہوگی اور مؤمن میں تقلیل شہوت مطلوب ہے اس لئے ختنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری حکمت تکمیل شہوت ...... حضرت شیخ حضرت مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اُوجز المسالک میں فرمایا ہے کہ بظاہر معاملہ اس کے برعکس لگتا ہے وہ یہ کہ اس میں مقصود یہ ہے کہ شہوت پورے طریقے سے مکمل طریقے پوری ہو وہ یوں کہ جب ختنہ ہوگا تو حشفہ ظاہر ہو جائے گا اور جب حشفہ ظاہر ہو جائے گا تو کپڑوں کے ساتھ اور دوسری چیزوں کے ساتھ اس کا مس ہوگا تو مسلسل مس ہونے کی وجہ سے کھلا ہونے کی وجہ سے اس کی حس کم ہو جائے گی اور جب حس کم ہو جائے گی تو انزال جلدی نہیں ہوگا دیر سے انزال ہوگا جب دیر سے انزال ہوگا تو قضائے شہوت میں اس کی پوری تسلی ہو جائے گی اور یہ بھی مؤمن کے اندر مطلوب ہے کہ

(۱) اوجز المسالک الیٰ مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ ص ۲۴۲

قضائے شہوت میں اس کی پوری تسلی ہو جائے تا کہ عفت اور پاک دامنی کا مقصد حاصل ہو۔ (۱)

یہ ساری کی ساری باتیں ثانوی ہیں بنیادی حکمت اور مقصد وہی معلوم ہوتا ہے جو پہلے ذکر کیا گیا اس لئے کہ باقی جو امور فطرت ہیں ان کا بھی زیادہ تر تعلق نظافت اور تحسین ہیئت سے ہے لہٰذا اس کا تعلق بھی نظافت ہی کے ساتھ ہونا چاہئے باقی جتنی بھی چیزیں ہیں وہ نکات بعد الوقوع کی قبیل سے ہیں۔

ختنے کا حکم (۲):۔

ختنے کے حکم میں کئی اقوال ہیں اور بنیادی طور پر دو قول ہیں:

(۱) اکثر حضرات شافعیہ کی رائے...... شافعیہ میں سے اکثر کی رائے یہ ہے کہ ختنہ واجب ہے۔

(۲) اکثر حنفیہ کی رائے...... اکثر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ختنہ سنت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ختنہ ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے اس لئے اگر کسی علاقے کے لوگ ترک ختنہ پر اتفاق کرلیں تو امام انہیں ختنہ کرانے پر مجبور کرے گا بزور طاقت انہیں اس بات پر آمادہ کیا جائے گا کہ ختنہ کروالیا کرو اس لئے کہ اگرچہ سنت ہے لیکن ایسی سنت ہے جس کا تعلق شعائر اسلام کے ساتھ ہے۔ اسی سے ختنے کی ایک اور حکمت یاد آگئی اور یہ بھی حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ علیہ نے بیان فرمائی ہے کہ تورات میں ہے کہ یہودیوں کے ہاں بھی ختنہ ہوتا ہے، یہودی بھی کراتے ہیں البتہ عیسائیوں کے ہاں نہیں ہوتا اور عیسیٰ علیہ السلام کا اپنا ختنہ ہوا تھا اور یہ بات خود انجیل کے اندر مذکور ہے لیکن بعد میں عیسائیوں کا ایک رہنما ہوا ہے جس کا نام پولس ہے تو یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے پہلے یہودی تھا اور عیسیٰ علیہ السلام کے آسمان پر چلے جانے کے بعد اس نے جھوٹ موٹ یہ بات مشہور کر دی کہ مجھ پر عیسیٰ علیہ السلام کی ایک تجلی ظاہر ہوئی ہے جس کی وجہ سے میں نے اسلام قبول کر لیا ہے اور پھر یہ عیسائیوں کا بڑا رہنما بن گیا اور حواریین کو بھی اس نے پیچھے ہٹانے کی کوشش کی ہے۔

اس وقت موجودہ عیسائیت درحقیقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات پر مبنی نہیں ہے بلکہ پولس کی تعلیمات پر مبنی ہے اور سب سے پہلے اس نے ہی ختنے کا انکار کیا ہے اور یہ کہا کہ ختنہ کوئی چیز نہیں ہے۔

بہر حال یہ بات کر رہے تھے کہ یہودیوں کے ہاں بھی ختنہ ہوتا ہے اور تورات میں ہے: **إن الختان میسم اللہ علی ابراهیم و ذریته**۔ میسم خصوصی علامت کو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں پر خصوصی علامت ہے۔

---

(۱) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنة فی الفطرة ج ۱۴/ ص ۲۴۲

(۲) فتح الباری کتاب اللباس باب قص الشارب ج ۱۰/ ص ۲۸۰ (ایضا) اوجز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنة فی الفطرة ج ۱۴/ ص ۲۳۸

اصل میں پہلے زمانے میں یہ ہوتا تھا کہ بادشاہوں کے جو خاص گھوڑے یا ان کے مخصوص غلام ہوتے تھے ان پر داغ وغیرہ دے کر یا کسی اور ذریعہ سے خاص علامت لگادی جاتی تھی جس سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ سواری بادشاہ کے ساتھ خاص ہے، یہ غلام بادشاہ کے ساتھ خاص ہے، یہ باندی بادشاہ کے ساتھ خاص ہے تو جو بندے ایمان قبول کر کے اپنے آپ کو اللہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں تو ان پر بھی اللہ کی ایک نشانی لگا دی جاتی ہے کہ یہ بندہ اللہ کا ہے نشانیاں تو اور بھی بہت ساری ہو سکتی ہیں مثلاً ڈاڑھی رکھنا اس طرح کی اور بہت سے چیزیں ہو سکتی ہیں لیکن شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باقی نشانیاں ایسی ہیں جو تبدیل ہو سکتی ہیں یہ نشانی ایسی ہے جو ہر ایک کے سامنے بہت کھلی ہوئی تو نہیں ہوتی لیکن ناقابل تبدیل ہے یعنی ایک مرتبہ کھال کو کاٹ دیا تو دوبارہ نہیں لگایا جا سکتا، یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ایسی سنت ہے جو شعار ہے لیکن واجب نہیں ہے۔

حضرات شافعیہ کے دلائل......

(۱)........ شافعیہ نے وجوب پر استدلال ایک اس بات سے کیا ہے کہ یہ سنن الفطرت میں سے ہے لیکن یہ استدلال بظاہر کمزور ہے اس لئے کہ امور فطرت میں شامل ہونا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ واجب ہے۔

(۲)........ دوسرا استدلال جو نسبتاً اہم ہے وہ یہ ہے کہ اگر آدمی بالغ ہو جائے تو بلوغ کے بعد بھی اس کے لئے ختنہ سنت ہے حالانکہ ختنہ کے لئے ستر کھولنا پڑے گا جب کہ ستر کو چھپانا واجب ہے تو ختنے کے لئے ایک واجب کو چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے، واجب کو چھوڑنے کی اجازت کسی واجب کے لئے ہی ہو سکتی ہے واجب سے کم کے لئے نہیں ہو سکتی، تو معلوم ہوا کہ ختنہ بھی واجب ہے۔[1]

جواب ...... لیکن حنفیہ کے اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ترک واجب کی اجازت یا ستر کھولنے کی اجازت کسی واجب کے لئے ہی ہو بلکہ غیر واجب کے لئے بھی ہو سکتی ہے مثلاً علاج معالجہ عام حالات میں واجب نہیں ہوتا (تفصیل کتاب الطب والرقی میں بیان کریں گے) لیکن اس کے باوجود علاج معالجہ کے لئے ستر کھولنے کی حاجت ہو تو اس کی بھی اجازت ہے اگر معالج کو دکھانا پڑے تو اس کی بھی اجازت ہے تو معالجہ مباح ہے لیکن اس کے لئے بھی ستر کھولنے کی اجازت ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ستر کھولنے کی اجازت کسی واجب کے لئے ہی ہو۔[2] خیر دونوں قولوں میں کوئی اتنا بڑا اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ حنفیہ کے ہاں اگر چہ سنت ہے لیکن ایک اہم سنت ہے لہٰذا وجوب کے قریب قریب ضرور ہے۔

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب قص الشارب ج ۱۰/ ص ۲۸۱

(۲) فتح الباری کتاب اللباس باب قص الشارب ج ۱۰/ ص ۲۸۱ ایضاً و جز المسالک الی مؤطا امام مالک ماجاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ ص ۲۳۹

ختنے کی مقدار:-

ختنے کے بارے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ یہ سنت کتنی مقدار سے پوری ہو سکتی ہے؟

بعض نے کہا کہ اس کھال کو اتنا کاٹ دیا جائے جس سے حشفے کا اگلا سرا ظاہر ہو جائے تو کافی ہے ختنے کی سنت ادا ہو گئی۔

بعض نے کہا کہ پوری کھال کو کاٹنا ضروری ہے اس سے سنت ادا ہو گی۔(۱)

حنفیہ کے ہاں اس میں تفصیل یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ پورے حشفے کو ظاہر کیا جائے اگر اکثر حشفہ کو ظاہر کر دیا تو بھی یہ سمجھا جائے گا کہ ختنہ ہو گیا اس لئے کہ قاعدہ ہے: **للأکثر حکم الکل** اور اگر اکثر سے کم یعنی نصف یا نصف سے کم حشفہ ظاہر ہوا تو ختنہ کی سنت ادا نہیں ہوئی باقی کھال کو بھی کاٹنا پڑے گا۔

ختنہ کتنی عمر میں ہونا چاہئے؟

ختنہ کے بارے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ یہ کب کرانا چاہئے یعنی کتنی عمر میں ہونا چاہئے تو اس میں بھی بہت سارے اقوال ہیں۔

(۱)......... بعض نے یہ کہا کہ اصل ختنے کا حکم واجب ہوتا ہے بالغ ہونے کے بعد کیوں کہ بلوغ سے پہلے تو انسان مکلّف ہی نہیں ہے لیکن اگر بلوغ سے پہلے کرا دیا تو بھی ٹھیک ہے لیکن اصل حکم بلوغ کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے۔(۲)

(۲)......... بعض نے یہ کہا کہ سات (۷) سال کی عمر میں ختنہ ہونا چاہئے اس لئے کہ سات (۷) سال کی عمر میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ بچے کو نماز کا کہو۔ تو معلوم ہوا کہ سات (۷) سال کی عمر ایسی ہے کہ جس میں کسی نہ کسی درجہ میں شرعی احکام بچے کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ پورے طور پر مکلّف نہیں بنتا۔

(۳)......... بعض نے یہ کہا کہ دس (۱۰) سال کی عمر میں ختنہ کرانا چاہئے اس لئے کہ دس (۱۰) سال کی عمر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بچے کو نماز نہ پڑھنے پر کبھی کبھی مارو بھی اور ختنہ کرنا یہ بھی ایلام ہے یعنی تکلیف پہنچانا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دس (۱۰) سال کی عمر میں بچہ کو تکلیف پہنچانا درست ہے اس لئے دس (۱۰) سال کی عمر میں ختنہ کرنا چاہئے۔

یہ ساری کی ساری باتیں قیاسات ہیں صحیح بات یہ ہے کہ کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے اور عام

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب قص الشارب ج۱۰/ص ۲۷۹، ایضاً او جز المسالک الی مؤطا امام مالک ما جاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ص ۲۳۷

(۲) فتح الباری کتاب اللباس باب قص الشارب ج۱۰/ص ۲۸۲، ایضاً او جز المسالک الی مؤطا امام مالک ما جاء فی السنۃ فی الفطرۃ ج ۱۴/ص ۲۴۰

احادیث میں اس کی کوئی خاص تعیین نہیں ہے اس لئے جب بھی کرالیا جائے درست ہے۔

ختنہ بلوغ سے پہلے بہتر ہے...... البتہ بلوغ سے پہلے ہو جانا بہتر ہے اس لئے کہ بلوغ کے بعد ستر کھولنا زیادہ قبیح ہے بہ نسبت بلوغ سے پہلے کے۔

دوسرا یہ کہ جتنی چھوٹی عمر میں ہو جائے اچھا ہے ایک تو یہ کہ جتنی عمر چھوٹی ہوتی ہے اتنا ستر کھولنے میں قباحت کم ہوتی ہے، بچہ بڑا ہو جائے اگرچہ بالغ نہ بھی ہو تو بھی ستر کھولنے میں قباحت ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ بچہ جتنا چھوٹا ہوتا ہے اتنا ہی اس کی حس اور قوت لامسہ کم ہوتی ہے اس لئے اسے تکلیف کم محسوس ہوتی ہے جتنی چھوٹی عمر میں ختنہ کرلیا جائے گا اتنی ہی تکلیف بچے کو کم ہو گی اور زخم بھی بآسانی درست ہو جائے گا اور جتنا بڑا ہو گا چلنے پھرنے لگے گا اور عمر کے بڑھنے سے حس بھی بڑھتی ہے اس لئے تکلیف زیادہ ہو گی اور دوسرے زخم ٹھیک ہونے میں بھی وقت لگے گا اس لئے جتنی چھوٹی عمر میں ہو جائے اچھا ہے۔

ساتویں دن ختنہ زیادہ بہتر ہے...... زیادہ بہتر یہ ہے کہ بچہ جب سات (۷) دن کا ہو جائے تو اس کا ختنہ کر دیا جائے اس لئے کہ طبرانی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ بچے کے لئے ساتویں دن سات (۷) چیزیں سنت ہیں اور ان میں سے ختنہ کا بھی ذکر فرمایا۔[۱] نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کا ساتویں دن عقیقہ اور ختنہ کیا۔[۲] اس سے معلوم ہوا کہ ساتویں دن ختنہ کرانا زیادہ اولیٰ ہے۔

بڑی عمر کے نومسلم کے ختنے کا حکم:۔

بعض اوقات آدمی بالغ ہونے کے بعد بڑی عمر میں جا کر مسلمان ہوتا ہے اس لئے پہلے اس کا ختنہ نہیں ہوا ہوتا تو اب وہ کیا کرے؟ تو اس کا حکم فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ اگر اب ختنے کا تحمل ہو تو کرالیا جائے وگرنہ رہنے دیا جائے اگر ختنے کا تحمل نہ ہو تو پھر کرانے کی ضرورت نہیں، آگے کتاب الانبیاء میں آئے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ختنہ اسی (۸۰) سال کی عمر میں ہوا اور خود اپنے ہاتھ سے کیا تھا لیکن بہر حال وہ اللہ کے نبی تھے ان کی قوت برداشت پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اس لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر تحمل ہو تو کرالیا جائے اور اگر تحمل نہ ہو تو رہنے دیا جائے۔

---

(۱) مجمع الزوائد ج ۴ / ص ۵۹ و قال: رجالہ ثقات نیز دیکھئے اعلاء السنن ج ۱۷ / ص ۱۱۹ باب افضلیۃ ذبح الشاۃ فی العقیقہ

(۲) مجمع الزوائد ج ۴ / ص ۵۹ و قال: رجالہ ثقات نیز دیکھئے اعلاء السنن ج ۱۷ / ص ۱۱۹ باب افضلیۃ ذبح الشاۃ فی العقیقہ

پیدائشی مختون:-

ایک مسئلہ یہ ہے کہ بعض بچے پیدائشی طور پر مختون ہوتے ہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ مختون پیدا ہوئے تھے اور مختون پیدا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے لیکن یہ بات درست نہیں ہے اور بھی کئی بچے مختون پیدا ہوئے ہیں، عوام میں یہ مشہور ہے کہ اس کا ختنہ چاند نے کیا، کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ایسے بچے بکثرت پیدا ہوتے ہیں جو مختون پیدا ہوتے ہیں ان کا ختنہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے بعض نے کہا کہ مصنوعی طور پر استرا پھیر لیا جائے تو سنت ادا ہو جائے گی لیکن بظاہر اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ختنے کا مقصد پہلے ہی سے حاصل ہے اور جو کچھ حاصل ہے اس کو حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے۔

لڑکیوں کے ختنے کا حکم:-

لڑکیوں کے ختنے کا کیا حکم ہے؟ لڑکی کے ختنے کا معنی پہلے بیان کر دیا ہے۔

اس کا حکم کیا ہے تو اس میں کافی اختلاف ہے بعض نے تو اسے بھی واجب قرار دیا اور بعض نے اسے سنت قرار دیا لیکن حنفیہ اور حنابلہ نے یہ تعبیر اختیار کی ہے کہ یہ ایک کرامت کی بات ہے چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ **الختان سنة للرجال مكرمة للنساء** - یہ ایک کرامت کی بات ہے، ایک یہ کہ واجب بھی نہیں اور دوسرا یہ کہ جو اہمیت لڑکے کے ختنے کی ہے وہ لڑکی کے ختنے کی نہیں ہے بلکہ طبرانی وغیرہ میں ایک مرفوع حدیث کے لفظ یہی ہیں جو مذکور ہوئے لیکن اس حدیث کی سند کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہے کہ کیسی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم کہ جو سنن فطرت میں اور جو شعائر اسلام میں شمار کیا جاتا ہے یہ لڑکوں کا ختنہ ہے لڑکیوں کا ختنہ نہیں ہے اس لئے کہ ایک تو اہل لغت کے مطابق اس لفظ کا تعلق لڑکوں کے ختنے کے ساتھ ہے اور دوسرا یہ کہ امور فطرت کا تعلق اصل میں نظافت کے ساتھ ہے اس لئے ختنہ کی ضرورت لڑکے میں ہوتی ہے لڑکی میں نہیں اس لئے شاید یہ کہنے کی گنجائش ہو کہ امور فطرت میں تو صرف لڑکے کا ختنہ ہے لڑکی کا نہیں ہے البتہ حضور ﷺ کے زمانے میں عورت کا بھی ختنہ ہوتا تھا اور اس کا رواج پہلے سے تھا اور حضور ﷺ نے اس سے منع نہیں فرمایا بلکہ اس کی تقریر فرمائی ہے اور اس سے بھی آگے بڑھ کر اس کا طریقہ بھی بتایا ہے۔ آگے حضرت ام عطیہؓ کی حدیث آئے گی کہ مدینے میں ایک عورت ختنہ کیا کرتی تھی تو حضور ﷺ نے لڑکی کے ختنہ کے بارے میں اس سے فرمایا تھا کہ کھال کو مکمل طور پر نہ کاٹو بلکہ اس کا کچھ حصہ کاٹ دو اس لئے کہ یہ خاوند کو زیادہ محبوب ہے تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے لڑکیوں کے ختنے کو برقرار رکھا ہے اور جو حدیث ما قبل

میں ذکر کی ہے مکرمة للنساء، شاید یہی وجہ ہو کہ مسلمانوں کے بہت سارے گھرانے ایسے ہیں کہ ان میں صدیوں سے لڑکیوں کے ختنے کا رواج نہیں ہے اور اس کے باوجود اس کی کوشش نہیں کی گئی اور علماء نے بیان کیا ہے کہ لڑکوں کے ختنے کی اہمیت لڑکیوں کی بہ نسبت زیادہ ہے اور لڑکیوں کی اہمیت بہت کم ہے وہ اہمیت نہیں ہے جو لڑکوں کو حاصل ہے اس لئے لڑکیوں کا ختنہ کرالیا جائے تو بھی درست نہ کرایا جائے تو بھی درست اور اگر کرانے میں کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں اس چکر میں نہ پڑا جائے آج کل ختنے کے مسئلے پر بہت سارے اعتراضات کئے جاتے ہیں اور آج سے تھوڑی دیر پہلے یہ مسئلہ بہت زور شور پر تھا۔

ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے اس سے تکلیف ہوتی ہے حالانکہ تکلیف جہاں لڑکیوں کے ختنے میں ہوتی ہے وہاں لڑکوں کے ختنے میں بھی ہوتی ہے اور اس پر یہ اعتراض نہیں ہوتا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ یہودی بھی ختنہ کرتے ہیں حالانکہ تکلیف میں دونوں برابر ہیں۔ یہاں تکلیف والا مسئلہ کوئی زیادہ اہم نہیں ہے اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ بالکل ابتدائی ایام میں اس کی حس بہت کم ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ کسی بڑے آدمی کا یا اسی طرح کوئی اور اپریشن وغیرہ کرنا پڑے تو اس کے لئے یا تو بے ہوش کرنا پڑے گا یا اس کے لئے وہ جگہ سن کرنی پڑے گی لیکن بچوں کے ختنوں میں ان دونوں کاموں میں سے عموماً کوئی نہیں کرنا پڑتا۔

الاستحداد (زیرِ ناف بالوں کا حکم):۔

اب چلئے دوسرے نمبر کی طرف، دوسری چیز استحداد ہے یعنی زیر ناف بالوں کو صاف کرنا۔

استحداد کا معنی...... استحداد کا لغوی معنی ہوتا ہے حدید یعنی لوہا استعمال کرنا اور یہ یہاں پر زیر ناف بالوں کو صاف کرنے سے کنایہ ہے، اس طرح کی چیزوں کے بارے میں بہتر یہ ہوتا ہے کہ صریح الفاظ بولنے کی بجائے کنایہ کو استعمال کیا جائے، اس لئے حضور ﷺ نے یہاں استحداد کا لفظ استعمال فرمایا یعنی لوہا استعمال کرنا اور اس سے عرب خود ہی سمجھ جاتے تھے کہ لوہا استعمال کرنے سے کیا مراد ہے البتہ بعض موقعوں پر وضاحت کرنے کے لئے آنحضرت ﷺ نے صریح لفظ بھی استعمال فرمائے ہیں، اس لئے بعض روایات میں استحداد کی بجائے حلق العانۃ بھی آتا ہے اس کے بارے میں بھی کئی مسئلے ہیں، سب سے پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ عانہ کا معنی کیا ہے، یا دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ اس سنت کی ادائیگی کے لئے کون سی اور کتنی جگہ کے بالوں کو اتارنا چاہئے تو اس کا انحصار عانہ کے معنی پر ہے۔

عانۃ کا معنی...... عانہ کے اہل لغت نے کئی معنی بیان کئے ہیں مثلاً بعض نے عانہ کا معنی بیان کیا ہے وہ بال جو مقعد کے ارد گرد ہوتے ہیں لیکن یہ معنی لغت میں اگر آتا بھی ہو تب بھی یہاں سے مراد لینا انتہائی

بعید ہے باقی معانی وہ تقریباً قریب قریب ہیں مثلاً بعض نے کہا کہ ماحول الفرج یا ماحول الذکر اور بعض نے کہا کہ مافوق الذکر یعنی مخصوص عضو کے اوپر یا ارد گرد جو جگہ ہوتی ہے اس کو یا اس جگہ پر جو بال اُگے ہیں ان کو عانہ کہا جاتا ہے اور بعض نے اس کا معنی بیان کیا **ما انحدر من البطن** یعنی وہ حصہ جو پیٹ کے نیچے ہو۔ ان ساری تعبیرات سے معلوم ہوا کہ عانہ اس حصے کو کہا جاتا ہے یا ان بالوں کو کہا جاتا ہے جو عضو مخصوص کے قریب ہوتے ہیں یا یوں کہئے کہ پیٹ کی حدود جہاں پر ختم ہوتی ہے اس سے نیچے جو حصہ بدن کا عضو مخصوص تک ہے اس کو عانہ کہا جاتا ہے اور یہاں پر انہی بالوں کا ذکر مقصود ہے اور اس جگہ کو اردو میں پیڑو بھی کہہ دیتے ہیں، جہاں تک پیٹ ہوتا ہے وہاں تک ہڈی نہیں ہوتی اور جہاں پر پیٹ کی حدود ختم ہوتی ہیں اس کے آگے ہڈی شروع ہو جاتی ہے اور وہاں سے عانہ شروع ہو جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ہاں جو معروف ہے کہ ناف کے نیچے سے بال مونڈنے کا آغاز کرنا چاہئے اگرچہ مونڈنے میں شاید کوئی حرج نہیں ہے البتہ وہ مطلوب نہیں ہے اور یہ غلط فہمی شاید اس وجہ سے ہو گئی کہ عانہ کا ترجمہ کنایہ کے طور پر زیرِ ناف کر لیا جاتا ہے اور اس جگہ کا ذکر صراحتاً کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا تو اس سے یہ غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ ناف کے متصل سے شروع کریں گے لیکن اصل عانہ وہ نہیں ہے بلکہ اصل عانہ وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں پر پیٹ کی حدود ختم ہوتی ہیں تو یہاں پر انہی بالوں کا ذکر مقصود ہے۔

مقعد کے بالوں کا حکم:-

باقی مقعد یعنی دبر کے بالوں کے حکم میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سُنن الفطرت میں داخل نہیں ہے یعنی الاِستحداد اور حلق العانۃ وغیرہ میں، البتہ اگر استنجاء بالاحجار یعنی ڈھیلوں سے بکثرت استنجاء کیا جاتا ہو اور پانی سے کبھی کبھار استنجاء کیا جاتا ہو تو پھر ان بالوں کو صاف نہ کرنے کی صورت میں یہ خطرہ ہے کہ نظافت کا مقصد صحیح طریقے سے پورا نہیں ہو گا اس لئے ایسی صورت میں ان بالوں کو صاف کر لینا چاہئے اور اگر نظافت میں ان بالوں کے رکاوٹ بننے کا خطرہ نہ ہو تو پھر صاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

حلق العانۃ کی مدت:-

حلق العانۃ کتنے دن کے بعد کرنا چاہئے تو اس میں الفصل الثانی کے اندر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث آئے گی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چند کاموں کے لئے چالیس (۴۰) دن کی مدت بیان فرمائی ہے: پہلا حلق العانۃ اور دوسرے نتف الإبط یعنی بغلوں کے بال کاٹنا اور تیسرے قص الشارب یعنی

مونچھیں کاٹنا اور چوتھا ناخنوں کو کاٹنا تو ان کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے چالیس (۴۰) دن کی مدت مقرر فرمائی ہے اگرچہ اس حدیث کی سندوں پر کچھ کلام ہے لیکن بحیثیت مجموعی اس حدیث کو کافی سمجھا گیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ چالیس دن سے تاخیر جائز نہیں ہے یعنی چالیس دن کے اندر اندر ان کاموں کو کرنا یعنی بغلوں کے بالوں کو، زیر ناف بالوں کو اور مونچھوں کو اور ناخنوں کو ایک مرتبہ تو کاٹنا چاہئے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ نے اس کی حکمت یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر حد بندی نہ ہوتی تو جو متورع قسم کے لوگ ہیں یعنی زیادہ محتاط قسم کے لوگ ہیں تو وہ روزانہ یہ کام کرتے کیوں کہ ناخن روزانہ کچھ نہ کچھ تو بڑھ ہی جاتے ہیں اور جو متساہل قسم کے لوگ ہیں یعنی سست قسم کے لوگ ہیں تو وہ سالوں تک لٹکائے رکھتے اور پھر سال ڈیڑھ سال کے بعد کر لیتے اور یہ کہہ دیتے کہ ہم نے حکم پورا کر دیا ہے، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اِفراط و تفریط سے بچنے کے لئے یہ حد بیان فرمائی ہے اور جیسے کہ میں نے بیان کیا کہ یہ آخری حد ہے اس میں ایک مرتبہ کاٹ لینے چاہئے۔

کتنے عرصے کے بعد یہ کام کر لینے چاہئے تو اس میں بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کا زیادہ تر اِنحصار عادت پر ہے اور یہ ہر ایک کا الگ الگ معاملہ ہوتا ہے کیونکہ بعض کے ناخن تیز رفتاری سے بڑھتے ہیں اور بعض کے سست رفتاری سے بڑھتے ہیں اور بعض کو جلدی سے ضرورت محسوس ہو سکتی ہے اور بعض کو دیر سے محسوس ہو سکتی ہے، البتہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ ہفتہ میں یا پندرہ دن میں ایک مرتبہ کاٹ لینے چاہئے۔

زیرِ ناف بالوں کو صاف کرنے کی صورتیں:۔

زیرِ ناف بالوں کو صاف کرنے کی دو صورتیں ہیں:

(۱)......... پہلی صورت حلق ہے یعنی استرے یا بلیڈ وغیرہ سے صاف کرنا۔

(۲)......... اور دوسری صورت نتف ہے یعنی بالوں کو اکھیڑنا، ویسے تو آسانی سے نہیں اکھیڑے جا سکتے لیکن پہلے زمانے میں ایک خاص قسم کا چونا ہوتا تھا جس کو "نورہ" کہتے ہیں وہ پہلے لگا لیتے تھے جس سے بالوں کی جڑیں ڈھیلی ہو جاتی تھیں اور اس کے بعد بالوں کو اکھیڑ لیتے تھے۔ آج کل اس مقصد کے لئے کئی کریمیں اور پوڈر مروج ہیں ان کا حکم بھی نورہ والا ہے، دوسرا طریقہ یہ ہوا کہ کوئی چیز لگا کر بالوں کو نرم کر کے اکھیڑ لیا جائے یہ نتف کہلاتا ہے جائز تو دونوں طریقے ہیں لیکن زیر ناف بالوں میں بہتر یہ ہے کہ پہلا طریقہ اختیار کیا جائے۔ بعض نے کہا یہ تفصیل مرد اور عورت دونوں میں ہے اور بعض نے فرق بھی کیا ہے کہ مرد کے لئے زیر ناف بالوں میں اولیٰ ہے کہ مونڈے اور عورت کے لئے اولیٰ یہ ہے کہ کوئی چیز لگا کر اکھیڑ دے یعنی صاف کر دے،

بہر حال مردوں کے لئے بہتر یہی ہے کہ مونڈا جائے۔

بغلوں کے بالوں کے بارے میں مرد کے لئے بہتر یہی ہے کہ اکھیڑے البتہ اگر اکھیڑنے میں تکلیف زیادہ ہو تو مونڈے بھی جاسکتے ہیں اور بغیر عذر اور بغیر تکلیف کے بھی جو مونڈتا ہے جائز ہے اس لئے کہ جائز دونوں طریقے ہیں۔

قص الشارب (یعنی مونچھیں کاٹنا):-

شارب کا معنی...... سب سے پہلے یہ سمجھیں کہ شارب کا معنی کیا ہے تو شارب اصل میں ان بالوں کو کہتے ہیں جو اوپر والے ہونٹ کے اوپر اگے ہوئے ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ شارب ان بالوں کو کہتے ہیں جو ہونٹ کے کنارے سے آگے بڑھے ہوئے ہوں، ہونٹ کے کنارے سے مراد وہ جگہ ہے جہاں سے جلد کی رنگت تبدیل ہوتی ہے کہ نیچے ذرا اور رنگت ہوتی ہے یعنی سرخ یا کالی ہوتی ہے اور اوپر رنگت عام جلد والی ہوتی ہے، اس کو ہونٹ کا کنارہ کہیں گے۔ بعض حضرات نے شارب کا معنی بیان کیا کہ وہ بال جو اس حصے سے آگے بڑھے ہوئے ہوں اس لئے کہ شارب کا لفظی معنی پینے والا اور جو بال آگے بڑھے ہوئے ہوں تو جب آدمی پانی پیئے گا تو یہ بال بھی گویا پینے میں شریک ہو جائیں گے کیونکہ یہ بال پینے کی چیز میں یا پانی میں لگیں گے، تو بہر حال یہ دونوں معنی قریب قریب ہیں بال وہی ہیں جو ہونٹوں کے اوپر ہوتے ہیں۔ بعض نے کہا یہ بال مطلقاً شارب کہلاتے ہیں اور بعض نے کہا ان کا وہ حصہ شارب کہلائے گا جو ہونٹ کے کنارے سے آگے بڑھ جائیں، اس کے علاوہ انہی کے متصل وہ بال بھی ہوتے ہیں جو ہونٹ کے اوپر نہیں ہوتے بلکہ دائیں بائیں ہوتے ہیں ان کو عربی زبان میں ''سبالان'' بھی کہتے ہیں تو آیا یہ بھی شارب میں یعنی مونچھ میں داخل ہیں اس میں بھی دونوں قول ہیں، بعض نے کہا کہ یہ شارب میں داخل نہیں ہیں بلکہ شارب صرف وہی بال ہیں جو ہونٹ سے اوپر ہیں اور بعض نے کہا یہ بھی شارب میں داخل ہیں۔

قص الشارب کے امور فطرت میں داخل ہونے کی وجہ:-

مونچھیں کاٹنے کو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فطرت میں شمار کیا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا تعلق تحسین ہیئت کے ساتھ بھی ہے اور نظافت کے ساتھ بھی ہے کہ اگر مونچھیں بڑھی ہوئی ہوں تو آدمی کی شکل و ہیئت گندی ہو جاتی ہے۔

اگر مونچھیں بڑھی ہوئی ہوں تو جب آدمی پانی وغیرہ یا کوئی اور چیز پیئے گا تو یہ بال اس میں لگیں گے،

بال اگرچہ صاف ہوں پھر بھی کھانے پینے کی چیز میں پڑیں تو انسان کو طبعی طور پر کراہت محسوس ہوتی ہے اور فطرت سلیمہ اس کو قبول نہیں کرتی، اس لئے مونچھوں کا بڑھا ہوا ہونا یہ نظافت کے بھی خلاف ہے۔

قص الشارب کی حد:-

مونچھیں کاٹنے میں حد وہی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی کہ چالیس (۴۰) دن میں ایک مرتبہ مونچھوں کو کاٹنا واجب ہے۔ لہٰذا اگر چالیس (۴۰) دن گزر گئے اور اس نے مونچھیں نہیں کاٹیں تو بظاہر گنہگار ہوگا۔

البتہ اگر چالیس (۴۰) دن سے پہلے کسی کی مونچھیں زیادہ بڑھ گئیں اور اتنی بڑھ گئیں کہ ہونٹ کے کنارے سے بھی کافی آگے آگئیں تو اس صورت میں بظاہر چالیس (۴۰) دن سے پہلے بھی کاٹنا ضروری ہوگا کیونکہ مونچھیں کاٹنے کی علت پائی گئی ہے جب علت موجود ہے تو حکم بھی موجود ہوگا۔

مونچھیں کاٹنے کا طریقہ:-

مونچھیں کاٹنے کا طریقہ کیا ہے اس میں بنیادی طور پر دو طریقے ہیں:

(۱)......... پہلا طریقہ استیصال یعنی کاٹ کر مونچھوں کو بالکل ختم کر دینا مکمل طور پر صاف کر دینا۔

(۲)......... دوسرا طریقہ قص ہے اور قص کا معنی ہے مونچھوں کو بالکل ختم نہ کیا جائے بلکہ چھوٹا کیا جائے احادیث میں دونوں طریقوں پر دلالت کرنے والے الفاظ آتے ہیں۔

مثلاً پہلے طریقہ پر دلالت کرنے والے الفاظ یہ ہیں، بعض حدیثوں میں **أنهكوا الشوارب** ہے **إنهاك** کا معنی ہوتا ہے کسی چیز کو بالکل ختم کر دینا یعنی آخری سرے سے کسی کو کاٹنا۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکیوں کا ختنہ کرنے والی عورت سے یہ کہا تھا: **لا تنهكي** یعنی اس جلد کو بالکل ختم نہ کرو اور **انهكوا الشوارب** کا معنی ہوگا کہ مونچھوں کو بالکل ختم کر دو یعنی آخر سے کاٹ دو۔

دوسرا لفظ **أحفوا الشوارب** ہے **احفاء** کا معنی بھی ہوتا ہے مبالغہ کے ساتھ کاٹنا کیونکہ اصل **اِحفاء** کا معنی ہے کہ کسی کام میں اصرار کرنا، مبالغہ کرنا چنانچہ قرآن کریم میں آتا ہے: **يَسْئَلُوْنَكَ كَاَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا**۔[1] یہ آپ سے قیامت کے وقت کے بارے میں ایسے پوچھ رہے ہیں کہ آپ ﷺ نے جیسے پیچھے پڑ کر اللہ تعالیٰ سے پوچھ لیا ہو، تو اِحفاء کا معنی ہے کسی چیز کے پیچھے پڑ جانا۔

---

(۱) سورۃ الاعراف آیت نمبر ۱۸۷

اسی طرح بعض روایتوں میں آتا ہے: ''جزوا الشوارب'' اور جز کا معنی بھی ہوتا ہے آخر سے کاٹنا، جیسا کہ جانوروں کی اون اتاری جاتی ہے بھیڑ اور دنبے کی اون اتاری جاتی ہے تو وہ بالکل نیچے سے اتاری جاتی ہے اس طریقے سے کسی چیز کو کاٹنا اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مونچھوں کو مکمل طور پر کاٹ دیا جائے۔

بعض روایتوں میں حلق کا لفظ بھی آتا ہے کہ مونچھوں کو مونڈنا لیکن کئی محدثین نے فرمایا کہ حلق کا لفظ محفوظ نہیں ہے اور اگر ہو بھی تو یہ بظاہر پہلے تین الفاظ کے معنی میں ہوگا یعنی حلق سے مراد استرے وغیرہ سے مونڈنا نہیں قینچی وغیرہ سے اس انداز سے کاٹنا کہ دیکھنے میں وہ حلق ہی ہو جائیں۔

اس کے برعکس کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو مونچھوں کو چھوٹا کرنے پر دلالت کرتے ہیں کہ بالکل زائل کرنے کی بجائے چھوٹے کروائے جائیں مثلاً ایک تو یہی لفظ قص الشارب ہے قص کا اصل معنی چھوٹا کرنا ہے۔

بعض روایتوں میں آتا ہے: ''حُفُّوا الشوارب'' اس کا معنی ہے کنارے سے کاٹنا حافّہ کا معنی ہے کنارہ اور حُفَّ کا معنی ہے کسی چیز کو کنارے سے کاٹو کنارے سے مراد اوپر والا کنارہ ہے یعنی ہونٹ کے کنارے سے قریب قریب کاٹو۔

بعض روایتوں میں آتا ہے: **ألأخذ من الشوارب**، چنانچہ اس باب میں بھی آگے کئی احادیث آئیں گی مثلاً: **مَن لَم یأخذ من شاربه فلیس مِنّا**۔ اسی طرح الفصل الثانی کی پہلی حدیث ہے کہ **کان النبی صلی الله علیه وسلمؐ یقص اویاخذ من شاربه**۔ اخذ من الشوارب کا معنی بھی بظاہر یہی ہے کہ مونچھیں مکمل طور پر نہ کاٹی جائیں بلکہ ان کا کچھ حصہ کاٹا جائے۔

بعض روایتوں میں لفظ آتا ہے: ''قص علی السواک'' یعنی مسواک رکھ کر اوپر سے کاٹ لینا چنانچہ کتاب الاطعمہ میں حضرت مغیرہ بن شعبۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث گزری ہے کہ ایک دفعہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مہمان بنے اور بھی کھانے پینے کی باتوں کا ذکر ہے ساتھ یہ بھی آتا ہے کہ میری مونچھیں بڑھی ہوئی تھیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **أقصه لك علی سواك**۔[1] کہ مسواک رکھ کر اس کے اوپر جو آئیں اس کو کاٹ دوں، اس کا تقاضا بھی بظاہر مونچھوں کو زائل کرنا نہیں بلکہ چھوٹا کرنا ہے۔

حاصل یہ کہ حدیثوں کے لفظ دونوں طریقوں پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے جائز تو دونوں طریقے ہی ہیں چاہے بالکل اِزالہ کرے چاہے ان کو چھوٹا کرے۔

افضل طریقہ...... البتہ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ ان میں سے اولیٰ اور افضل کون سا طریقہ ہے۔

---

(۱) مشکاۃ المصابیح کتاب الاطعمہ الفصل الثالث ج ۲/ ص ۳۶۷

حضرات مالکیہ کا مذہب ...... امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دوسرا طریقہ افضل ہے یعنی مونچھوں کو چھوٹا کرانا بلکہ امام مالک رحمہ اللہ سے یہاں تک مروی ہے کہ استیصال کہ مونچھوں کو بالکل مونڈ دینا مثلہ ہے اور جو ایسا کرے اس کو سزا دی جائے لیکن بظاہر امام مالک رحمہ اللہ کی یہ روایت اس صورت کے بارے میں ہے کہ استرے کے ساتھ مونچھوں کو مونڈ دیا جائے، اگر کاٹ کر اتار دیا جائے یعنی اِستیصال کرایا جائے تو شاید امام مالک رحمہ اللہ اس کے بارے میں یہ بات نہیں فرمانا چاہتے۔ (۱)

حضرات شافعیہ کا مذہب ...... علامہ نووی نے شافعیہ کا مذہب مونچھوں کو چھوٹا کرنا نقل کیا ہے (۲) یعنی قص لیکن امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام شافعی کے کئی شاگردوں کو دیکھا کہ وہ اِحفاء کرتے تھے مونچھوں کو مکمل طور پر کاٹتے تھے اور امام شافعی کے ان شاگردوں نے یہ طریقہ بظاہر امام شافعی رحمہ اللہ سے لیا ہوگا اور امام شافعی کے ان شاگردوں میں مزنی بھی شامل ہیں جو کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے ماموں ہیں تو اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک اِحفاء یعنی پورے طور پر کاٹنا افضل ہے، پھر امام شافعی رحمہ اللہ کی کوئی تصریح اس بارے میں موجود نہیں ہے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ان شاگردوں نے یہ طریقہ امام شافعی رحمہ اللہ سے لیا ہو جیسا کہ امام طحاوی سمجھے ہیں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا طریقہ اور ہو لیکن ان کے شاگردوں کو امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے سے اتفاق نہ ہو اور یہ اس زمانے میں ہوتا تھا جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے کئی شاگردوں نے بھی ان سے کئی مسائل میں اختلاف کیا ہے۔

حنابلہ کا مذہب ...... امام احمدؒ کا اپنا عمل اِحفاء کرنا ہے یعنی مکمل طور پر کاٹتے تھے۔ (۳) لیکن اولیٰ اور افضل کیا ہے اس میں دو روایتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ اِحفاء افضل ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ دونوں طریقے برابر ہیں کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے اور ابن قدامہؒ نے المغنی میں اسی کو ترجیح دی ہے، ابن جریر طبریؒ کا قول بھی تخییر کا ہے یعنی دونوں طریقے برابر ہیں کسی دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ (۴)

ابن جریر طبری رحمہ اللہ ائمہ مجتہدین اور ائمہ متبوعین میں سے ہیں یعنی ان مجتہدین میں سے ہیں جن کی تقلید کی گئی ہے لیکن ان کی تقلید زیادہ دیر چلی نہیں ہے تو بہر حال بڑے درجے کی شخصیات میں سے ہیں، وہ بھی تخییر کے قائل ہیں۔

حضرات حنفیہ کا مذہب ...... حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اِحفاء افضل ہے یعنی مونچھوں کو مکمل طور پر کاٹنا افضل ہے۔

---

(۱) اوجز المسالک الیٰ موطا امام مالک ج ۱۴ / ص ۲۳۱ ...... (۲) اوجز المسالک ج ۱۴ / ص ۲۳۱ ...... (۳) اوجز المسالک ج ۱۴ / ص ۲۳۲

(۴) اوجز المسالک ج ۱۴ / ص ۲۳۲

احفاء کا طریقہ...... اِحفاء کیسے کیا جائے آیا کاٹ کر مونچھوں کو بالکل چھوٹا یا ختم کیا جائے یا مونڈ کر تو اس میں امام طحاوی رحمہ اللہ کی رائے حلق کی ہے کہ مونڈنا افضل ہے لیکن جن حدیثوں سے امام طحاوی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے وہ استدلال صحیح نہیں بنتا اس لئے کہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے حج اور عمرہ کی احادیث سے استدلال کیا ہے کہ ان میں حلق کرنے والوں کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ دعائے رحمت فرمائی اور قصر کرنے والوں کے لئے یعنی بال چھوٹے کروانے والوں کے لئے ایک مرتبہ دعائے رحمت فرمائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلق قصر سے افضل ہے، وہ احادیث ظاہر ہے کہ مونچھوں کے بارے میں نہیں بلکہ اصل میں وہ حدیثیں سر کے بالوں کے بارے میں ہیں کیونکہ حج یا عمرے سے فارغ ہونے کے بعد جو نسک کا حصہ ہے وہ سر کے بالوں کو صاف کرنے کا ہے اس میں افضل یہ ہے کہ بال منڈوائے جائیں، ویسے چھوٹے کرانے سے بھی احرام ختم ہو جاتا ہے تو براہ راست ان حدیثوں کا مونچھوں کے مونڈنے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے راجح یہی ہے کہ اگر اِحفاء کرنا ہو تو مونڈ کر نہ کیا جائے بلکہ کاٹ کر کیا جائے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں کئی صحابہ کا عمل نقل کیا ہے اور دونوں طرح کا عمل نقل کیا ہے، ایک تو چھوٹے کرنے کے اور ایک مونچھوں کو بالکل زائل کرنے کے اور جن کے بارے میں یہ آتا ہے کہ وہ مونچھوں کو بالکل زائل کرتے تھے تو زیادہ تر ان کے بارے میں یہی آتا ہے کہ وہ مونچھوں کو کاٹتے تھے، اس لئے بہتر یہی ہے کہ اگر اِحفاء کرنا ہو تو کاٹ کر کیا جائے مونڈ کر نہیں کرنا چاہئے۔

دلائل...... دلائل کے اعتبار سے جب آپ دیکھتے ہیں تو حدیثیں دونوں طرف ہیں کہ بعض احادیث کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ بال بالکل زائل کر دیئے جائیں اور بعض احادیث کے الفاظ مونچھوں کو چھوٹا کرنے پر دلالت کرتے ہیں تو جنہوں نے احفاء کو اصل قرار دیا انہوں نے قص والی احادیث میں توجیہ اختیار کی اور جنہوں نے قص والی کو اصل قرار دیا تو انہوں نے اِحفاء والی احادیث میں توجیہ اختیار کی ہے۔

توجیہ...... مثلاً جن حضرات نے قص کو افضل قرار دیا ہے مونچھیں چھوٹی کرانے کو افضل قرار دیا وہ دوسری قسم کی احادیث میں یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہاں اِحفاء سے مراد مونچھوں کو بالکل ختم کرنا نہیں ہے بلکہ اِحفاء کا معنی ہے کاٹنے میں مبالغہ کرنا اور اِحفاء کے مبالغہ سے مراد یہ ہے کہ ہونٹوں کے کنارے سے کافی پیچھے کرنا اس لئے کہ مونچھیں ہونٹ کے کنارے سے آگے بڑھی ہوئی ہوتی ہیں اس کو کاٹنے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ صرف کنارے سے کاٹ دیا جائے اس میں یہ ہوگا کہ اگر دوبارہ مونچھیں کاٹنے میں ذرا دیر ہو گئی تو مونچھیں کافی آگے بڑھ جائیں گی، اس لئے بہتر یہ ہے کہ کنارے سے پیچھے ہٹانے میں مبالغہ کریں کہ ہونٹ

کے ذرا متعدبہ حصہ کے پیچھے کی جانب سے کاٹیں، مونچھیں کاٹنے میں دیر بھی ہو جائے تو بھی کنارے سے آگے نہ بڑھنے پائیں اور اِحفاء کا معنی ہے کاٹنے میں مبالغہ کرنا اور یہی انہاک وغیرہ کا بھی معنی ہے تو مبالغہ سے مراد یہ نہیں کہ مونچھوں کو بالکل زائل کر دیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ کنارے سے پیچھے ہٹانے میں مبالغہ کیا جائے اور یہ اپنی تائید میں یہ بات بھی کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ بیان فرمایا ہے کہ وہ بال یا بالوں کو وہ حصہ جو ہونٹ کے کنارے سے آگے بڑھا ہوا ہو انہیں شارب کہتے ہیں، ہونٹوں سے اوپر تمام بالوں کو شارب کہتے ہی نہیں ہیں۔

ان حضرات نے دوسری توجیہ یہ کی کہ یہاں اصل میں دو چیزیں ہیں ایک ہے سنن الفطرت میں سے ہونا کہ فطرت کا تقاضا ہے اور دوسری ہے مشرکین سے تشبہ کی ممانعت، تو جہاں تک سنن الفطرت میں سے ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں زیادہ تر حدیثوں میں لفظ قص ہی کا آتا ہے اس کا معنی ہے مونچھوں کو چھوٹا کرنا لہٰذا فطرت کا تقاضا مونچھوں کو چھوٹا کرنا ہے اور جہاں آپ نے بالکل مبالغہ کے ساتھ کاٹنے کا حکم دیا وہ حکم مخالفت مشرکین کے لئے دیا ہے تو جہاں مشرکین کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہو ان کی مخالفت کی ضرورت ہو وہاں کاٹنے میں مبالغہ کیا جائے اور جہاں اس کی ضرورت نہ ہو تو کاٹنے میں مبالغہ بھی نہیں کیا جائے گا تو اصل حکم قص ہے اور استیصال اور اِحفاء کا حکم ایک عارض کی وجہ سے ہے۔

یہ گفتگو ان لوگوں کی طرف سے تھی جو کہ چھوٹا کرنے کو افضل قرار دیتے ہیں اور انہوں نے دوسری طرف کی حدیثوں میں توجیہ اختیار کی۔

اس کے برعکس وہ حضرات جو استیصال کو یعنی مکمل کاٹنے کو افضل قرار دیتے ہیں ان کی طرف سے قص والی احادیث کی توجیہ کی گئی ہے۔

(۱)............ مثلاً ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قص سے مراد مبالغہ کے ساتھ کاٹنا ہے کہ مونچھوں کو کاٹو اتنا کاٹو کہ وہ مونڈنے کے قریب قریب پہنچ جائیں۔

(۲)............ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ جن حدیثوں میں قص کا ذکر ہے اس سے مراد کامل سنت بیان کرنا نہیں بلکہ سنت کی ادائیگی کا ادنیٰ درجہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر مونچھوں کو چھوٹا کر لیا تو ادنیٰ درجے میں سنت ادا ہو گئی لیکن کامل درجہ میں سنت تب ادا ہو گی جب کہ مونچھوں کو کاٹ دے، تو یہ ان کی طرف سے دوسری طرف کی احادیث میں توجیہ نقل کی گئی ہے۔

بہر حال مونچھیں زیادہ بھاری نہیں ہونی چاہیئے بلکہ ہلکی پھلکی ہونی چاہیئے لہٰذا اتنی بات پر تو اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ ہونٹ کے کنارے سے پیچھے ہٹی ہوئی ہوں اور بہت بھاری نہ ہوں۔

مونچھیں کس ترتیب سے کاٹنی چاہئیں؟

مونچھیں کس ترتیب سے کاٹنی چاہئیں تو اس کے بارے میں کوئی صریح روایت تو نہیں ہے البتہ ایک عام اصول شریعت کا ہے کہ دائیں طرف سے آغاز کیا جائے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے دائیں طرف سے کاٹی جائیں پھر بائیں طرف سے کاٹی جائیں۔

علماء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ اسے خود کاٹنا افضل ہے یا دوسرے سے کٹوانا افضل ہے لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں طریقے برابر ہی ہیں۔ اپنے اپنے خیالات ہوتے ہیں کسی کو دوسرے سے کٹوانے میں حجاب سا معلوم ہوتا ہے اس لئے خود کاٹنے کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض لوگ ایسے ہیں جن کو خود اپنے ہاتھ سے کاٹنی ہی نہیں آتی، اپنے ہاتھ سے صحیح کٹتی ہی نہیں ہیں تو وہ دوسروں سے کٹوا لیتے ہیں تو اس میں شرعی مسئلے کے لحاظ سے کسی پہلو کو ترجیح نہیں ہے۔

تقلیم الاظفار (ناخن کاٹنا):۔

اس حدیث میں سنن الفطرت میں سے چوتھی چیز تقلیم الاظفار ہے یعنی ناخنوں کو کاٹنا، اس کا تعلق بھی تحسین ہیئت اور نظافت کے ساتھ ہے اس لئے کہ ناخن بڑھے ہوئے اتنے اچھے نہیں لگتے اور دوسرا یہ کہ ناخنوں کے بڑھے ہوئے حصے کے نیچے میل جم جاتی ہے اور ایک تو وہ طہارت میں مخل ہوتی ہیں وضوء کے اندر کم از کم اسباغ نہیں ہوتا اور دوسرا یہ کہ جب آدمی ہاتھ کے ساتھ کھائے پیئے گا تو اس میں بیماری کے اجزاو جراثیم بھی ہو سکتے ہیں جو انسان کے اندر چلیں جائیں گے اس لئے ناخن کاٹنے کو بھی سنن الفطرت میں سے شمار کیا ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ناخن بڑھے ہوئے نہیں ہونے چاہئیں بلکہ جب بھی بڑھ جائیں تو کاٹ لینے چاہئیں اور اس میں بھی آخری حد چالیس (۴۰) دن کی ہے۔

اگر کوئی آدمی چالیس (۴۰) دن تک ناخن نہ کاٹے تو وہ بظاہر گنہگار ہوگا البتہ اگر چالیس (۴۰) دن سے پہلے ناخن کافی بڑھ جائیں تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے کاٹنا بھی ضروری ہے البتہ امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ویسے تو ناخنوں کو پورے طور پر کاٹے یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے آخر میں جو بڑھا ہوا حصہ ہوتا ہے جہاں سے رنگت تبدیل ہو جاتی ہے وہاں تک مکمل طور پر کاٹے لیکن سفر کے لئے یہ بہتر ہے کہ ناخن کچھ بڑھے ہوئے ہوں اس لئے کہ سفر میں کئی ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جو ناخنوں سے پوری ہو جاتی ہیں مثلاً کوئی گرہ وغیرہ کھولنی پڑ گئی اگر گھر میں ہے تو کسی نوک دار چیز سے یہ مقصد حاصل کر لے گا سفر وغیرہ میں ایسی چیزیں ساتھ نہیں ہوتیں، آج کل کے اعتبار سے یہ کہہ دیجئے کہ مثلاً عینک کا پیچ نکل گیا تو گھر میں یہ کام چھری

یا چھوٹے پیچ کس سے چلالے گا لیکن سفر میں یہ کام ناخن سے لینا پڑے گا۔ ناخن کاٹنے کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر ناخن نہ کاٹے جائیں تو میل جم جاتی ہے۔

ناخنوں کے نیچے میل کچیل جمنے کی صورت میں وضوءاور غسل کا حکم:۔

اب یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی نے ناخن نہیں کاٹے کافی بڑے ہو گئے نیچے میل جم گئی تو ظاہر ہے کہ وضواور غسل میں نیچے پانی نہیں پہنچ سکے گا تو کیا ایسے شخص کا وضواور غسل ہو جائے گا اس میں اختلاف ہے۔

بعض حضرات حنابلہ کا مذہب...... بعض حنابلہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا وضو بھی نہیں ہوا اور غسل بھی نہیں ہوا لہٰذا میل اتار کر اور ناخن کاٹ کر دوبارہ وضواور غسل کیا جائے۔

حضرات حنفیہ کا مذہب...... حضرات حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگرچہ ناخن نہ کاٹنا بری بات ہے لیکن وضو ہو جائے گا۔[1]

دلیل حنفیہ ...... اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں آپ ﷺ کے پاس بدو بکثرت آیا کرتے تھے ان میں ناخن نہ کاٹنے کا کافی رواج تھا یا یوں کہئے کہ ناخن کاٹنے میں عموماً یہ لوگ متساہل ہوتے تھے، تو ناخن کئی کئی دن تک نہیں کاٹتے تھے تو حضور ﷺ نے ان کو کبھی بھی وضو اور غسل کے اِعادے کا حکم نہیں فرمایا بلکہ بیہقی اور طبرانی کی ایک حدیث ہے کہ حضور ﷺ کو ایک مرتبہ نماز میں سہو ہو گیا تو نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ ﷺ نے یہ فرمایا کہ مجھے سہو اس لئے ہوا کہ تم اپنے آپ کو مکمل طور پر صاف کر کے نہیں آتے بلکہ تمہارے ناخنوں کے نیچے میل جمی ہوتی ہے۔ تو یہاں دیکھئے کہ حضور ﷺ نے ان کو جن کے ناخنوں کے نیچے میل جمی ہوئی تھی وضو کر کے دوبارہ نماز کے اِعادے کا حکم نہیں فرمایا تو معلوم ہوا کہ اس صورت میں وضوءاور غسل اور نماز ہو جاتی ہے۔

ناخن کاٹنے کی ترتیب:۔

علماء نے اس میں مختلف ترتیبیں ذکر کی ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ کوئی ترتیب بھی کسی صحیح اور صریح حدیث سے ثابت نہیں مثلاً ایک ترتیب امام غزالی رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی ہے اور ہمارے ہاں وہ کافی مشہور ہے وہ یہ ہے کہ ہاتھوں کی انگلیوں کے ناخن کاٹنے کا آغاز دائیں ہاتھ کی شہادت والی انگلی سے کیا جائے یعنی وہ انگلی جو انگوٹھے کے ساتھ والی ہے اور ہاتھ کی چھوٹی انگلی کی طرف کاٹتا ہوا جائے یعنی شہادت کی انگلی کے بعد

---

(۱) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۲۲۶

درمیان والی پھر برابر والی پھر چھوٹی انگلی اور دائیں ہاتھ کا انگوٹھا چھوڑ کر بائیں ہاتھ کی طرف آجائے اور بائیں ہاتھ میں چھوٹی انگلی یعنی خنصر سے ابتداء کرے اور کاٹتے ہوئے بائیں ہاتھ کے انگوٹھے پر آجائے اور سب سے آخر میں دائیں ہاتھ کا انگوٹھا کاٹے، اس میں ایک حکمت یہ ہے کہ ابتداء بھی دائیں ہاتھ سے ہو رہی ہے اور انتہاء بھی دائیں ہاتھ پر ہو رہی ہے۔

دوسرا یہ کہ ابتداء دائیں ہاتھ سے کرنی تھی تو شہادت کی انگلی چونکہ سب سے افضل ہے اس لئے اس سے ابتداء کی جائے گی اب اس سے ابتداء کر کے ترتیب وار چلنا چاہئے انگوٹھا کاٹیں گے تو ترتیب غلط ہو جائے گی یہ درست نہیں ہے۔

یہ عقلی وجوہ تو اپنی جگہ پر درست ہیں لیکن اس کو سنت قرار دینا درست نہیں ہے کیوں کہ کسی صحیح صریح روایت سے ثابت نہیں ہے بلکہ امام غزالی رحمہ اللہ کی احیاء العلوم کی احادیث کی تخریج میں حافظ عراقی نے کتاب لکھی ہے، احیاء العلوم کے حاشیہ پر ہی موجود ہے، اس میں وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے تو عقلی حکمتیں اور نقطے اور بھی بہت ہیں لیکن اس کو سنت قرار دینا یہ درست نہیں بایں معنی کہ حضور ﷺ سے ثابت ہے۔

بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ چونکہ کوئی خاص طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے البتہ اجمالاً اتنی بات ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں طرف کو ترجیح دیا کرتے تھے، اس لئے یہ خیال رکھنا چاہئے کہ دائیں طرف سے شروع کیا جائے اور بائیں پر ختم کیا جائے یعنی دائیں ہاتھ کے ناخن پہلے کاٹے جائیں پھر بائیں ہاتھ کے کاٹے جائیں زیادہ بہتر یہ ہے کہ ایک ترتیب سے کاٹے جائیں مثلاً اگر ہاتھ کو الٹا تصور کریں یعنی ہتھیلی نیچے کی طرف ہو تو پھر صحیح ترتیب یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی خنصر یعنی چھوٹی انگلی سے شروع کرے اور چلتے چلتے بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی یعنی خنصر پر ختم کرے اور اگر ہاتھ کو دوسری طرح تصور کریں تو سیدھی ترتیب یہ بنتی ہے کہ دائیں ہاتھ کے انگوٹھے سے شروع کرے اور بائیں ہاتھ کے انگوٹھے پر ختم کرے۔

مخالف ترتیب سے ناخن کاٹنا:-

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ناخن مخالفاً کاٹے جائیں یعنی مخالف ترتیب سے کاٹے جائیں انہوں نے اس میں ایک حدیث بھی بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص الٹی جانب سے ناخن کاٹے تو وہ آشوب چشم سے یعنی آنکھ دکھنے سے محفوظ رہتا ہے لیکن یہ حدیث تو ثابت نہیں ہے البتہ الٹے ناخن کاٹنے کو بعض بڑے بڑے حضرات اور محدثین نے بھی حتی کہ امام احمد رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

حافظ عراقی اور کئی حضرات نے یہ کہا ہے کہ ہم نے تجربہ کیا ہے کہ اس طریقے سے ناخن کاٹنے کو آشوب چشم سے محفوظ پایا ہے اور اس کو تجربہ کی بات کہی جاسکتی ہے اور بعض حضرات جنہوں نے اس کو اختیار فرمایا ہے وہ تجربہ کی بنیاد پر اختیار کیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔

الٹی جانب سے ناخن کاٹنے کے کئی طریقے مختلف حضرات نے نقل کئے ہیں۔

حضرت شیخ حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ نے اوجز المسالک میں اس کے کئی طریقے جمع کر دیئے ہیں۔[1] مثلاً ابن بطہ وغیرہ نے یہ طریقہ بیان فرمایا ہے کہ سب سے پہلے دائیں ہاتھ کی خنصر کو پھر درمیان والی پھر انگوٹھا اور اس کے بعد چھوٹی انگلی کے ساتھ والی جس کو بنصر کہا جاتا ہے اور اس کے بعد شہادت والی گویا کہ یوں کہئے کہ ایک انگلی کو چھوڑ کر دوسری انگلی کو کاٹا جائے اور درمیان میں واسطہ نہیں ہے، مخالف یہ ہے کہ کبھی آگے کو جارہا ہے کبھی پیچھے کو آرہا ہے یہ تو ہے دائیں ہاتھ میں اور بائیں ہاتھ میں یہ ہے کہ انگوٹھے کی جانب سے شروع کرے یعنی سب سے پہلے بائیں ہاتھ کا انگوٹھا پھر درمیان والی چھوٹی انگلی پھر شہادت والی انگلی اور سب سے آخر میں چھوٹی انگلی کے ساتھ والی انگلی جس کو بنصر کہا جاتا ہے وہ کاٹے اور اس میں بھی وہی ہے کہ انگوٹھے کو چھوڑ کر یکے بعد دیگرے ایک انگلی چھوڑ کر دوسری کاٹا جائے تو درمیان میں دو بچ جائیں گی اور اب یہی بچی ہیں اس لئے بعد میں ان کو کاٹے۔

دوسرا طریقہ ...... دوسرا طریقہ مخالفاً کاٹنے کا حافظ عراقی نے اپنے بعض شیوخ سے نقل فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے دائیں ہاتھ کی شہادت کی انگلی کے ناخن کاٹے اور اس کے بعد بنصر یعنی چھوٹی انگلی کے برابر والی پھر انگوٹھا پھر درمیان والی انگلی اور پھر چھوٹی انگلی یعنی خنصر یہ پہلے طریقہ کے برعکس ہیں یہ ترتیب دائیں ہاتھ میں ہوگئی اور بائیں ہاتھ میں شہادت کی انگلی سے شروع کرے اور یہی ترتیب ہے، پھر بنصر اور پھر انگوٹھا پھر اس کے بعد درمیان والی انگلی پھر سب سے آخر میں چھوٹی انگلی یعنی خنصر اور پھر حافظ عراقی رحمہ اللہ نے پاؤں میں بھی ترتیب بیان فرمائی ہے کہ پہلے دائیں پاؤں کے ناخن کاٹے وہ اس طریقے سے کہ سب سے پہلے پاؤں کی خنصر چھوٹی انگلی کا ناخن کاٹے پھر درمیان والی پھر انگوٹھا اور اس کے بعد بنصر اور اس کے بعد انگوٹھے کے ساتھ والی یعنی جو پاؤں میں انگوٹھے کے بعد بڑی انگلی ہوتی ہے اور اس کو شہادت والی انگلی نہیں کہیں گے کیوں کہ وہ ہاتھ میں ہوتی ہے یہ تو ترتیب تھی دائیں پاؤں میں، بائیں پاؤں میں ترتیب یہ ہے کہ سب سے پہلے انگوٹھا پھر درمیان والی انگلی پھر خنصر یعنی چھوٹی انگلی اور پھر اس کے بعد انگوٹھے کے ساتھ والی انگلی اور پھر چھوٹی انگلی کے ساتھ والی انگلی یہ طریقہ پاؤں میں ہے، اس کو مخالفاً ناخن کاٹنا کہا جاتا ہے، اُن حضرات

---

(۱) اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۲۲۷، ۲۲۸

نے اس طریقہ پر کاٹنا بیان فرمایا ہے لیکن پھر بھی اسے سنت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

کون سے دن ناخن کاٹنے چاہئیں:۔

دن کون سا ہو تو اس میں بہت سارے اقوال ہیں زیادہ تر قول جمعرات کے دن اور ایک جمعہ کا دن ہے دونوں کے بارے میں یعنی جمعرات اور جمعہ کے بارے میں یعنی دونوں قسم کی احادیث موجود ہیں البتہ جمعہ کی حدیثیں تعداد کے اعتبار سے نسبتاً زیادہ ہیں اس لئے حنفیہ نے زیادہ ترجیح لکھا ہے کہ جمعہ کے دن کاٹنے چاہئیں اور ویسے بھی جمعہ کے دن جمعہ کی تیاری کے لئے نظافت مطلوب ہے اس اعتبار سے بھی جمعہ کا دن زیادہ افضل ہے اس لئے اس کو ترجیح ہے۔ بعض حنفیہ نے اس بارے میں یہ لکھا ہے کہ جمعہ کے دن جمعہ کی نماز کے بعد کاٹے تاکہ یہ ناخن جمعہ میں شریک ہو جائیں اور اس کے جمعہ پڑھنے کی گواہی دیں لیکن یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی صحیح بات یہ ہے کہ جمعہ سے پہلے کاٹے اس لئے کہ جمعہ کے آداب میں سے یہ ہے کہ آدمی جمعہ پڑھنے کے لئے صاف ستھرا ہو کر جائے اور جمعرات کے بارے میں بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ جمعرات کے دن ناخن کاٹنا درحقیقت جمعہ کی تیاری ہے بلکہ جمعہ کی تیاری میں تعجیل ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے یہ نقل کیا ہے کہ جمعہ کی تیاری جمعرات سے بہتر ہے اس لئے ویسے تو جس دن بھی کاٹ لیئے جائیں درست ہے کوئی حرج کی بات نہیں ہے ہاں اگر کسی دن کو مقرر کرنا ہو تو جمعرات اور جمعہ کا دن زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے جمعہ کا دن تو اس لئے کہ نظافت کا دن ہے اور جمعرات کا دن اس لئے کہ جمعہ کی تیاری کے لئے ہے۔

بال اور ناخن کاٹنے کے بعد دفن کرنا:۔

کاٹنے کے بعد بہتر یہ ہے کہ بالوں اور ناخنوں کو دفن کر دیا جائے، چنانچہ حیل بنت مسرج کہتی ہیں کہ میرے والد نے اپنے ناخن کاٹے اور کاٹنے کے بعد انہیں جمع کر کے دفن کر دیا پھر فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ایسا ہی کرتے ہوئے دیکھا ہے۔(۱)

اسی طرح حضرت وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ بالوں اور ناخنوں کو دفن کرنے کا حکم فرماتے تھے امام بیہقی شعب الایمان میں اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے لیکن سب ضعیف ہیں۔ امام بیہقی نے السنن کبریٰ (۲) میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ناخنوں، بالوں اور خون کو دفن کر دیا کرو یہ حدیث نقل کرنے

(۱) شعب الایمان للبیہقی ج۵/ص ۲۴۴ ......(۲) ج۱/ص ۲۳

کے بعد امام بیہقی فرماتے ہیں ناخن کو دفن کرنے کے بارے میں کئی حدیثیں مروی ہیں لیکن سب ضعیف ہیں۔ لیکن ایک تو تعدد طرق سے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے دوسرے یہ مسئلہ شریعت کے ایک عام مسلمہ اصول پر مبنی ہے اور وہ ہے انسانی اجزاء کا احترام اس لئے کئی فقہاء نے ناخن اور بال دفن کرنے کو مستحب لکھا ہے۔[1] اصل وجہ تو دفن کرنے کی احترام جزو انسان ہے اسی وجہ سے انہیں ناپاک جگہ پر پھینکنا مکروہ ہے البتہ بعض حضرات نے اس کی وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے ایسے ہی پھینک دینے کی صورت میں یہ جادوگروں کے ہاتھ چڑھ جائیں گے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ایک روایت بھی نقل کی ہے: **أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر بدفن الشعر والأظفار وقال: لایتلعب بہ سحرۃ بنی آدم۔** یعنی آنحضرت ﷺ نے بالوں اور ناخنوں کو دفن کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ کہیں جادوگر لوگ انہیں اپنا بازیچہ نہ بنالیں۔

(۳)----- عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خالفوا المشرکین، أوفروا اللحی وأحفوا الشوارب۔

وفی روایۃ: أنھکوا الشوارب وأعفوا اللحی۔ (متفق علیہ)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: مشرکین کے الٹ کام کیا کرو، داڑھی بڑھایا کرو اور مونچھوں کو مبالغہ کے ساتھ کاٹا کرو اور ایک روایت میں یہ ہے کہ مونچھیں اچھی طرح کاٹا کرو اور داڑھی کو بڑھنے دیا کرو۔

اللحی لام کے پیش اور زیر کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے یہ لحیۃ کی جمع ہے جس کے معنی مشہور امام لغت جوہری نے یہ بیان کئے ہیں: **الشعر النابت علی اللحی** یعنی وہ بال جو جبڑے کی ہڈی پر اگے ہوئے ہوں۔

داڑھی کے بارے میں حدیثوں کے الفاظ:-

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ان الفاظ کو جمع کر دیا ہے جو داڑھی کے بارے میں وارد ہوئے ہیں اور وہ یہ ہیں: "وَفِّروا" توفیر سے امر کا صیغہ جس کا معنی ہے بڑھتے رہنے دینا یہاں بحث حدیث میں اُوفروا ہے یہ بھی اسی معنی میں ہے۔

"أعفوا" جیسا کہ یہاں متن کی دوسری روایت میں ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ عفو سے مشتق ہے جس کا معنی ہے چھوڑنا یعنی داڑھی کو بڑھنے دو اسے چھیڑو نہیں۔ "أعفوا" کے اگرچہ اور بھی معنی کئے گئے ہیں لیکن راجح یہی ہے جو ابھی ذکر کیا گیا۔

---

(۱) ملاحظہ ہو اوجز المسالک ج ۱۴/ ص ۲۳

"اُرجئوا" ارجاء سے مشتق ہے مؤخر کرنا، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ داڑھی کو بڑھنے دو۔

"اَرخوا" یعنی لمبا کرو۔

"اَوفوا" یعنی پوری داڑھی رکھو۔ (۱)

محض داڑھی رکھنے کا حکم نہیں بلکہ بڑھانے کا حکم ہے:-

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ شریعت میں حکم صرف داڑھی رکھنے کا نہیں ہے بلکہ اسے بڑا کرنے اور نہ کاٹنے کا ہے لہٰذا جب تک دوسری دلیل شرعی سے کاٹنا ثابت نہ ہو جائے تب تک اصل حکم یہی ہوگا کہ اسے نہ کاٹا جائے، اس سے ان بعض متجددین کی غلطی واضح ہو گئی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شریعت میں صرف داڑھی رکھنے کا حکم ہے، چھوٹی سے چھوٹی داڑھی رکھ کر باقی کو کاٹ لیا جائے تو اس سے حکم شرعی پورا ہو جاتا ہے، باقی جن دلائل سے ایک قبضہ (مٹھی) کی مقدار ثابت کی جاتی ہے وہ دلائل کمزور ہیں لہٰذا داڑھی کا ایک قبضہ سے پہلے کاٹنا بھی درست ہے لیکن آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ ایک قبضہ (مٹھی) کی مقدار کے دلائل کمزور نہیں ہیں لیکن تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیں کہ یہ دلائل کمزور ہیں تب بھی اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک قبضہ سے کم کاٹنا جائز ہو بلکہ مقدار قبضہ کے دلائل کے انکار کا لازمی نتیجہ اوپر ذکر کردہ الفاظ حدیث کی روشنی میں یہ نکلتا ہے کہ ایک مٹھی سے زائد ہونے کی صورت میں بھی داڑھی کا کاٹنا جائز نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ ان الفاظ کا تقاضا یہ ہے کہ داڑھی کو بڑھنے دو اور کبھی بھی نہ کاٹو۔

لیکن داڑھی بڑھانے کا یہ مطلب بھی نہیں کہ کسی معالجہ کے ذریعے اسے بڑا کرنے کی کوشش کی جائے بلکہ مقصد یہ ہے کہ حد شرعی سے پہلے اسے کاٹا نہ جائے۔

داڑھی بڑھانے کا حکم محض مخالفت مشرکین کے لئے نہیں:-

داڑھی منڈوانے یا اسے حد شرعی سے چھوٹا کرنے میں ایک مفسدہ تو یہ ہے کہ اس میں مشرکین کے ساتھ تشبہ ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث زیر بحث میں خالفوا المشرکین کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ داڑھی منڈوانے کی ممانعت محض عارض تشبہ کی وجہ سے ہے بلکہ داڑھی کا ہونا بذات خود شریعت میں مطلوب و مقصود اور تمام انبیاء و مقبولین کا شعار رہا ہے اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ بعض روایات میں سنن فطرت شمار کرتے ہوئے داڑھی کا بھی ذکر کیا گیا ہے جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب تقلیم الاظفار

رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اور ابو داؤد و ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے۔

بڑھی ہوئی داڑھی کاٹنے کا حکم:-

داڑھی بڑھانے کا یہ حکم علی الاطلاق ہے یا اس کی کوئی حد بھی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہئے کہ کیا کسی صورت میں داڑھی کاٹنا جائز بھی ہے یا نہیں اس میں سلف اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جن کا خلاصہ چار قول ہیں:

(۱)......... کسی بھی حالت میں داڑھی کو کاٹنا جائز نہیں خواہ ایک مٹھی سے زائد ہو اکثر شافعیہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

(۲)......... عام حالات میں تو کاٹنا جائز نہیں البتہ حج یا عمرہ میں احرام ختم کرتے وقت جب سر کے بال منڈوائے جائیں اور مونچھیں اور ناخن کاٹے جائیں اس وقت کچھ حصہ داڑھی کا کاٹنا بھی جائز ہے، امام شافعی رحمہ اللہ نے اس موقع پر کاٹنے کے استحباب کی تصریح کی ہے۔

(۳)......... داڑھی کا جو حصہ زیادہ بڑھا ہوا ہو اس کا کاٹنا جائز ہے ان حضرات نے اس سلسلے میں کسی خاص مقدار کی تحدید نہیں کی چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ سے ابن القاسم رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے: **لابأس أن یوخذ ماتطایر من اللحیة وشذ۔**

یعنی داڑھی کے جو بال ادھر ادھر نکلے ہوئے ہوں ان کو کاٹنا تاکہ داڑھی برابر ہو جائے جائز ہے اسی طرح امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر داڑھی بہت لمبی ہو جائے تو اسے کچھ چھوٹا کر لینا چاہئے اسی طرح مالکیہ میں سے قاضی عیاض فرماتے ہیں: **أما الأخذ من طولها وعرضها إذا عظمت فحسن۔** یعنی داڑھی جب بڑھی ہو جائے تو اس کی لمبائی اور چوڑائی میں سے کچھ کاٹ لینا بہتر ہے اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے ہاں اگرچہ داڑھی کاٹنے کا تصور ہے لیکن اس صورت میں جب کہ داڑھی بڑی ہو جائے۔[1]

(۴)......... حنفیہ کا مذہب بھی مالکیہ کے قریب قریب ہی ہے کہ جب داڑھی بڑی ہو جائے تو اسے کاٹ لینا چاہئے البتہ اتنا فرق ہے کہ حنفیہ نے بڑی اور چھوٹی کی حد بندی بھی کر دی ہے اور وہ ہے ایک قبضہ یعنی مٹھی کی مقدار لہٰذا جو داڑھی بھی اس سے زائد ہو اس کا کاٹنا مستحب یا جائز ہے اور اس سے کم ہو تو اس کا کاٹنا ناجائز ہے۔

حنفیہ کی عام عبارات سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک مٹھی سے جو بڑھ جائے اس کا کاٹنا مستحب ہے بعض عبارات سے کاٹنے کا وجوب بھی معلوم ہوتا ہے لیکن وجوب کی کوئی واضح دلیل موجود نہیں اس لئے راجح

---

(۱) تفصیل بالا کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری باب تقلیم الاظفار و اوجز المسالک ۱۵: ۴ السنۃ فی الشعر

استحباب ہے البتہ وجوب کو اس صورت پر محمول کیا جاسکتا ہے جب کہ زیادہ بڑھ جانے کی وجہ سے بری لگتی ہو اور سنت کے استہزاء کا خطرہ ہو۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابن جریر طبریؒ کا قول نقل کیا ہے: **إن الرجل لو ترك لحيته لايتعرض لها حتى أفحش طولها وعرضها لعرض نفسه ممن يسخر به۔**

یعنی کوئی آدمی اپنی داڑھی لمبی چوڑی ہونے کے باوجود اسے نہ کاٹے تو یہ اپنے آپ مذاق بنوانے والی بات ہے۔

قول اول کے دلائل...... پہلے قول والوں نے حدیث زیر بحث اور اس طرح کی دوسری احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے ان میں بغیر کسی تحدید کے داڑھی بڑھانے کا حکم دیا گیا ہے۔

حنفیہ وغیرہ کے دلائل...... دوسرے، تیسرے اور چوتھے قول میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان کے نزدیک داڑھی بڑھانے کی احادیث اپنے عموم پر نہیں ہیں بلکہ ان میں کچھ نہ کچھ تخصیص ہے یعنی کسی نہ کسی حالت میں کاٹنے کی اجازت ہے، دوسرے قول والوں کے ہاں اجازت صرف حج یا عمرہ کے بعد ہے جب کہ تیسرے اور چوتھے قول والوں کے نزدیک یہ اجازت حج یا عمرہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

حنفیہ نے ایک تو اسی حدیث سے استدلال کیا ہے جسے امام ترمذی رحمہ نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا ہے یعنی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی مبارک لمبائی اور چوڑائی کی جانب سے کاٹا کرتے تھے۔

اس حدیث کے ایک راوی عمر بن ہارون ہیں جن پر بعض محدثین نے شدید جرح کی ہے لیکن اس کے برعکس بعض حضرات سے ان کی توثیق بھی منقول ہے مثلاً قتیبہ کہتے ہیں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے پوچھا کہ میں نے سنا ہے کہ آپ اس کا برائی کے ساتھ ذکر کرتے ہیں تو عبدالرحمٰن بن مہدی نے کہا: **سبحان الله ماقلت فيه إلا خيرا۔** امام ترمذی نے یہی حدیث روایت کرنے کے بعد امام بخاری سے اس کی توثیق نقل کی ہے البتہ ساتھ ہی یہ بھی نقل کیا ہے کہ امام بخاری نے ان کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن اس کے برعکس حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن جریر طبریؒ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث مختلف فیہ ہے اس لئے تقریباً حسن ضرور ہوگی اس کے علاوہ اس حدیث کی اہم تائید اسی بات سے ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ دونوں سے قبضہ سے زائد داڑھی کاٹنا روایات صحیحہ سے ثابت ہے جب کہ اعفاء اللحیہ یعنی داڑھی بڑھانے والی احادیث کے اہم راوی بھی یہ دو حضرات ہیں، اب یقینی بات ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں کوئی بات سنی ہوگی یا آپ کا کوئی عمل دیکھا ہوگا ورنہ کوئی صحابی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث روایت بھی کر رہا ہو اور عملاً اس کی مخالفت بھی کر رہا ہو یہ ممکن نہیں ہے۔

ذیل میں سلف کے کچھ اقوال ذرا تفصیل سے پیش کئے جاتے ہیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے گی:

(۱)......... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک مٹھی سے زائد داڑھی کاٹ لیا کرتے تھے چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب اللباس باب تقلیم الاظفار میں تعلیقا (بغیر سند کے) ابن عمر کا یہ فعل نقل کیا ہے اور یہ بات پہلے کئی دفعہ بتائی جا چکی ہے صحیح بخاری کی تعلیقات یعنی بغیر سند کے ذکر کردہ روایات بھی صحیح ہوتی ہیں مؤطا امام مالک، مصنف ابن ابی شیبہ، بیہقی کی السنن الکبریٰ اور مستدرک حاکم وغیرہ میں یہی فعل ابن عمر سے متعدد سندوں کے ساتھ بھی مروی ہے، ابن عمر کا یہ معمول صرف حج یا عمرے موقع پر تھا یا عام تھا اس میں کئی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فعل حج یا عمرے کے ساتھ خاص نہیں تھا چنانچہ مستدرک حاکم[1] میں مروان بن سالم کی روایت ہے:

رأیت ابن عمر یقبض علی لحیته ویقطع ما زاد علی الکف قال و کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول إذا أفطر ذھب الظمأ الخ۔

حاکم نے اس حدیث کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے امام دار قطنی نے اسے روایت کرنے کے بعد اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔[2] اس حدیث کو امام ابو داؤد نے بھی کتاب الصوم باب القول عند الافطار میں نقل کیا ہے اس روایت میں حج یا عمرہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ[3] میں نافع ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ وہ مٹھی سے زائد کاٹا کرتے تھے اس میں بھی حج اور عمرہ کی تخصیص نہیں ہے۔

البتہ بخاری کی نقل کردہ روایت کے لفظ یہ ہیں: **کان ابن عمر إذا حج أو اعتمر قبض علی لحیته فما فضل أخذه۔** اسی روایت کو امام مالک نے مؤطا میں نافع کے حوالے سے ذکر کیا ہے اس میں اگرچہ حج اور عمرے کے موقع پر داڑھی کاٹنے کا ذکر ہے اس میں لیکن دوسرے موقع پر کاٹنے کی نفی نہیں ہے جب کہ پہلے ذکر کردہ روایات سے جن میں خود نافع کی روایت بھی شامل ہے سے علی الاطلاق کاٹنا معلوم ہوتا ہے۔

بخاری کی اس روایت میں صرف حج اور عمرہ کے موقع کو ذکر کرنے کی وجہ ایک تو یہ ہو سکتی ہے کہ اس موقع پر یعنی احرام کھولنے کے موقع پر جسم کے مختلف حصوں کے بال اور ناخن کاٹنے کی زیادہ اہمیت ہے چنانچہ

(۱) ج ۱/ ص ۵۸۴..... (۲) ج ۲/ ص ۱۸۵..... (۳) ج ۸/ ص ۳۷۵

ابن جریر طبریؒ نے مجاہد وغیرہ سے قرآنی آیت: ثم لیقضوا تفثهم کی تفسیر میں سر کے بال، موچھیں وغیرہ کاٹنے کے ساتھ داڑھی کاٹنا بھی نقل کیا ہے۔

یہاں حج اور عمرہ کو خاص طور پر ذکر کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس سال ابن عمر کا حج کا ارادہ ہوتا اس سال شوال ہی سے داڑھی کاٹنا بند کر دیتے تھے چنانچہ بیہقی کی السنن الکبریٰ(۱) میں مالک عن نافع کے طریق ہی سے مروی ہے: **كان إذا أفطر من رمضان وهو يريد الحج لم يأخذ من رأسه ولا من لحيته شيأ حتى يحج۔**

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ شافعی ہیں اکثر شافعیہ کے نزدیک حج اور عمرے کے علاوہ کسی بھی حالت میں داڑھی کاٹنا جائز نہیں ہے لیکن یہاں انہوں نے ترجیح اس کو دی ہے کہ ابن عمر کا یہ معمول حج یا عمرے کے ساتھ خاص نہیں تھا چنانچہ فتح الباری میں وہ بخاری کی مذکورہ بالا روایت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والذی يظهر أن ابن عمر لايخص هذا التخصيص بالنسك بل كان يحمل الأمر بالإعفاء على غير الحالة التي تتشوه فيها الصورة بإفراط طول شعر اللحية أو عرضه۔

یعنی ابن عمر کے نزدیک یہ معاملہ حج یا عمرے کے ساتھ خاص نہیں تھا بلکہ ان کے نزدیک داڑھی بڑھانے کے حکم سے وہ صورتیں خارج ہیں جبکہ اس کے لمبائی یا چوڑائی میں بڑھ جانے کی وجہ سے بدنمائی ہو رہی ہو، گویا ابن عمر کا کاٹنا محض حج یا عمرہ کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ بدنمائی سے بچنے کے لئے تھا۔

(۲)......... ابن جریر طبریؒ نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی ایک شخص کی مٹھی سے زائد بڑی ہوئی داڑھی کو کاٹ ڈالا تھا۔(۲)

(۳)......... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بھی ایک قبضہ سے زائد داڑھی کو کاٹ دیا کرتے تھے۔(۳)

(۴)......... مؤطا امام مالک میں سالم بن عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ وہ احرام باندھنے سے پہلے اپنی موچھیں اور داڑھی کو چھوٹا کیا کرتے تھے۔

(۵)......... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے داڑھی کو چھوٹا کرنا مروی ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ(۴) میں ہے: **عن سلمان بن يزيد قال: كان علي يأخذ من لحيته مما يلي وجهه۔**

(۶)......... حسن بصری فرماتے ہیں: **كانوا يرخصون فيما زاد على القبضة من اللحية أن يؤخذ منها۔** یعنی ایک مٹھی سے بڑی ہوئی داڑھی کو کاٹنے کی صحابہ و تابعین اجازت دیا کرتے تھے۔(۴)

(۷)......... ابو ہلال کہتے ہیں میں نے حسن بصری اور محمد بن سیرین سے داڑھی کے بارے میں سوال کیا تو

---

(۱) ج۵/ص۳۳ ...... (۲) فتح الباری ...... (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ج۸/ص۳۷۵ ...... (۴) ج۸/ص۳۸۴ ...... (۴) ابن ابی شیبہ

انہوں نے کہا کہ داڑھی کی لمبائی کو کم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔[۱]

(۸)............ابراہیم نخعی کہتے ہیں: كانوا يأخذون من جوانبها وينظفونها يعني من اللحية یعنی سلف داڑھی کی جوانب کو چھوٹا کرتے تھے اور اسے صاف ستھرا رکھتے تھے۔[۲]

(۹)............ قاسم بن محمد (صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پوتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے شاگرد خاص) بھی جب سر منڈواتے تھے تو مونچھوں اور داڑھی کو چھوٹا کرلیا کرتے تھے۔[۳]

(۱۰)............ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص دیکھا جس کے سر اور داڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شخص اپنی شکل بدنما کیوں کرے اور آپ نے اشارے سے اس شخص سے کہا کہ داڑھی اور سر کے بالوں کو چھوٹا کرلو۔

یہ حدیث روایت کرنے کے بعد امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ایک راوی عبدالملک بن الحسین النخعی ضعیف ہیں۔[۴] یہاں یہ روایت پچھلی روایات کی مؤید کے طور پر لکھی ہے ان روایات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سلف کی ایک بڑی جماعت جن میں خود اعفاء اللحیہ کی احادیث روایت کرنے والے بعض فقہاء صحابہ بھی شامل ہیں ان احادیث کا یہ مطلب نہیں سمجھ رہے کہ داڑھی کو کسی بھی حالت میں کاٹنا جائز نہیں ہے بلکہ ان حضرات کا اپنا عمل اور فتویٰ داڑھی کو چھوٹا کرنے کا ہے۔ ان حضرات کے قول کو اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ حدیث نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والتسلیم کو غیر نبی کے اقوال کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے بلکہ ان حضرات کے آثار کی مدد سے حدیث کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

لیکن حدیث میں لفظ چونکہ داڑھی رکھنے کے نہیں بلکہ بڑھانے کے ہیں اس لئے یہ ضروری ہے کہ داڑھی کی مقدار قابل ذکر ہونی چاہئے بالکل ہی چھوٹی اور برائے نام داڑھی سے یہ حکم پورا نہیں ہوگا۔ اب یہ قابل ذکر اور معتد بہ مقدار کتنی ہے مالکیہ نے اس کی تحدید نہیں کی بلکہ اسے رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا ہے جب کہ حنفیہ نے صحابہ و تابعین ہی کے آثار سے اس کی ایک حد یعنی مٹھی کی مقدار بھی مقرر کر دی ہے۔

(٤)----- وعن أنس رضي الله عنه قال: وَقَّتَ لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في قص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الابط وحلق العانة أن لانترك أكثر من أربعين ليلة۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ہمارے لئے مونچھیں چھوٹی کرنے، ناخن کاٹنے، بغلوں کے بال اکھیڑنے اور زیر ناف بال مونڈنے میں

---

(۱) ابن ابی شیبہ ...... (۲) شعب الایمان ج ۵/ ص ۲۲۰ ...... (۳) ابن ابی شیبہ ...... (۴) شعب الایمان ج ۵/ ص ۲۲۱

یہ حد مقرر فرمائی ہے کہ ہم ان کاموں کو چالیس راتوں سے زیادہ تک نہ چھوڑیں۔
ان چاروں کاموں پر پہلے تفصیل سے بات ہو چکی ہے۔

(۵)-----عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن الیھود والنصاری لا یصبغون فخالفوھم۔ (متفق علیہ)

ترجمہ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہود و نصاریٰ (سفید بالوں کو) خضاب نہیں لگاتے لہٰذا تم ان کی مخالفت کیا کرو۔ (یعنی خضاب لگایا کرو)

خضاب کا حکم:-

سفید بالوں کو مہندی یا کسی اور چیز سے کوئی بھی رنگ چڑھالیا جائے اسے عربی میں "خضاب" کہہ دی جاتا ہے کالے رنگ کے خضاب کے بارے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اس باب کی حدیث نمبر ۳۴ کے تحت آئے گی، کالے کے علاوہ باقی رنگوں کے بارے میں اتفاق ہے کہ ان کا خضاب جائز ہے، البتہ بعض رنگ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو نسبۃً زیادہ پسند تھے جن کا بیان دوسری فصل کی بعض حدیثوں میں آئے گا۔

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفت یہود و نصاریٰ کے پیش نظر خضاب کا امر فرمایا، اگلی حدیث میں آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو قحافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سفید بالوں پر خضاب کا حکم فرمایا جب کہ دوسری طرف بعض حدیثوں میں سفید بالوں کو مؤمن کا نور قرار دیا گیا ہے اس لئے اس بات میں اختلاف ہو گیا ہے کہ خضاب لگانا افضل ہے یا نہ لگانا بعض حضرات نے خضاب لگانے کو افضل قرار دیا ہے بلکہ حافظ ابن حجر نے امام احمد سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ عمر میں کم از کم ایک مرتبہ خضاب واجب ہے لیکن امام احمد کی مشہور روایت استحباب کی ہے ان حضرات نے حدیث زیر بحث اور اس مضمون کی دیگر احادیث سے استدلال کیا ہے۔

بعض حضرات نے ترک خضاب کو افضل قرار دیا ہے ان حضرات نے ان حدیثوں سے استدلال کیا ہے جن میں تغییر الشیب سے یعنی سفید بالوں کو تبدیل کرنے سے ممانعت آئی ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تغییر الشیب سے مراد سفید بالوں کو سیاہ کرنا ہے، بعض علماء نے دونوں قولوں میں مختلف طریقوں سے محاکمہ بھی فرمایا ہے ایسے حضرات کی بات کا لب لباب یہ ہے کہ اگر تو کسی جگہ خضاب نہ کرنے کی وجہ سے کفار سے مشابہت ہو رہی ہو وہاں تو خضاب کرنا اولیٰ ہو گا اور جہاں یہ بات نہ ہو وہاں عوارض کے بدلنے سے حکم بدل جائے گا مثلاً:

(۱)............ بعض حضرات نے یہ کہا کہ اگر بال مکمل سفید ہوں تو خضاب اولیٰ ہے جیسا کہ حضرت ابو قحافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بالوں کے بارے میں اگلی حدیث میں آرہا ہے اور اگر سفید اور کالے بال ملے جلے ہوں تو ترک خضاب اولیٰ ہوگا۔

(۲)............ بعض آدمیوں کو سفید بال زیادہ خوبصورت لگتے ہیں ان کے لئے ترک خضاب اولیٰ ہوگا اور بعض کے سفید بال اتنے اچھے نہیں لگتے ان کے لئے خضاب کرنا اولیٰ ہوگا۔

(۳)............ اگر کسی جگہ خضاب کی بالکل عادت نہ ہو وہاں خضاب کرنا عجیب سالگتا ہے اور بعض جگہوں پر ہو سکتا ہے کہ خضاب کی ایسی عادت عام ہو کہ سفید بال عجیب سے لگتے ہوں۔ پہلی صورت ترک خضاب اور دوسری صورت میں خضاب کرنا اولیٰ ہوگا چنانچہ معروف مالکی فقیہ اور محدث علامہ باجی فرماتے ہیں:

وذلك عندى يصرف إلى وجهين، أحدهما أن يكون أمرا معتادا ببلدالإنسان فيسوغ له ذلك فإن الخروج عن الأمر المعتار يشهرو يستقبح۔[1]

(٦)-----عن جابر رضى الله عنه قال: أتى بأبى قحافة يوم فتح مكة ورأسه ولحيته كالثغامة بياضا، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: غيروا هذا بشئ واجتنبوا السواد۔(رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ فتح مکہ والے دن حضرت ابو قحافہ رضی اللہ عنہ کو لایا گیا اس وقت ان کا سر اور داڑھی ثغامہ بوٹی کی طرح سفید تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس (سفیدی) کو کسی چیز کے ذریعے بدل ڈالو لیکن کالے رنگ سے بچنا۔

ابو قحافہ رضی اللہ عنہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے والد ہیں، فتح مکہ کے موقع پر مشرف باسلام ہوئے، حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ خود انہیں اٹھا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بوڑھے شخص کو لے کر کیوں آئے ہم خود ان کے پاس چلے جاتے، صدیق اکبر نے عرض کیا کہ ان کا حق بنتا تھا کہ وہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اسلام کی دعوت دی انہوں نے اسلام قبول کر لیا، حضرت صدیق اکبر کے بھی بعد ۱۴ ہجری میں ستانوے سال کی عمر میں انتقال ہوا، قتادہ کہتے ہیں یہ اسلام میں پہلے شخص ہیں جنہیں خضاب لگایا گیا۔[2]

ثغامہ ...... ایک بوٹی ہے جس کے پتے اور پھل دونوں انتہائی سفید ہوتے ہیں آنحضرت صلی اللہ

---

(۱) اوجز المسالک ج ۱۵/ ۲۸......(۲) الاصابہ ج ۴/ ص ۴۵۲

علیہ وسلم نے حضرت ابو قحافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بالوں کو خضاب کا حکم فرمایا لیکن کالے خضاب سے منع فرمایا اس کی وجہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق تو یہ ہوگی سیاہ خضاب ناجائز ہے جیسا کہ آگے تفصیل سے مسئلہ آئے گا اور جن کے نزدیک زینت کے لئے سیاہ خضاب جائز ہے ان کے نزدیک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ عمر زیادہ ہو اور بڑھاپے کی وجہ سے چہرے پر جھریاں پڑ چکی ہوں تو سیاہ خضاب زینت کی بجائے بد نمائی کا باعث بن جاتا ہے کہ داڑھی اور سر تو جوانوں جیسے ہوتے ہیں اور چہرہ بوڑھوں جیسا۔

(۷)-----عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقۃ أھل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ، وکان أھل الکتاب یسدلون أشعارھم، وکان المشرکون یفرقون رؤوسھم فسدل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ناصیتہ، ثم فرق بعد۔ (متفق علیہ)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کاموں میں جن میں آپ کو اللہ کی طرف سے کوئی حکم نہیں دیا گیا ہوتا تھا اہل کتاب کی موافقت پسند کرتے تھے اور اہل کتاب سر کے بالوں کو مانگ نکالے بغیر رکھتے تھے اور مشرکین اپنے سروں میں مانگ نکالا کرتے تھے چنانچہ (ابتداء میں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سامنے کے بال بغیر مانگ نکالے رکھتے رہے پھر آپ نے مانگ نکالنا شروع کر دیا۔

فرق...... فرق کا معنی ہے سر کے بالوں میں مانگ نکالنا یعنی انہیں درمیان سے دو حصوں میں تقسیم کر کے کچھ دائیں طرف کر دینا اور کچھ بائیں طرف اور سدل کے مختلف معانی بیان کئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ سر کے بالوں میں مانگ نہ نکالنا اور سامنے والے بالوں کو پیشانی پر لٹکا لینا یا یہ کہ سر کے بالوں کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کی بجائے ویسے ہی پیچھے کی طرف موڑ لینا وغیرہ وغیرہ، یہاں سدل کا ذکر چونکہ فرق کے مقابلے میں کیا گیا ہے اس لئے یہاں صحیح یہ ہے کہ سدل سے مراد محض اتنا ہے کہ مانگ نہ نکالی جائے خواہ اس کی کوئی شکل ہو یعنی خواہ بال پیشانی پر گرا لئے جائیں یا پیچھے کی طرف موڑ لئے جائیں۔ 105

اہل کتاب کی موافقت یا مخالفت؟

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو شروع شروع میں آپ ان کاموں میں جن میں کوئی حکم الٰہی موجود نہیں ہوتا تھا اہل کتاب کی موافقت پسند کرتے تھے

اس لئے آپ ایک عرصے تک بالوں میں بھی ان کی موافقت کرتے ہوئے مانگ نکالنے کی بجائے سدل پر عمل کرتے رہے لیکن بعد میں آپ کا معمول اہل کتاب بالخصوص یہود کی موافقت کا بدل گیا بلکہ کئی امور میں ان کی مخالفت کا امر فرمایا چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایسی روایات جمع کی ہیں جن میں اہل کتاب یا صرف یہود کی مخالفت کا حکم دیا گیا، ایسے احکام تیس سے زائد ہیں۔(۱)

حضور ﷺ ابتداء میں اہل کتاب کی موافقت پسند فرماتے تھے اس کی وجہ کیا تھی تو شارحین حدیث نے اس کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ لوگ بھی سماوی دین کو ماننے والے اور بظاہر توحید کے قائل ہیں اس لئے بنسبت مشرکین کے اسلام کے زیادہ قریب ہیں لیکن یہ اس وقت تک تھا جب تک کہ آپ کو ان کی مخالفت کا حکم نہیں دیا گیا جب اور جن کاموں میں ان کی مخالفت کا حکم دے دیا وہاں آپ نے مخالفت کو اختیار فرمالیا۔

دوسری وجہ متعدد شارحین حدیث نے یہ بیان فرمائی ہے کہ جائز اور مباح کاموں میں آپ ان کی موافقت اس لئے پسند فرماتے تھے تاکہ ان کے دل اہل اسلام کی طرف مائل ہوں اس لئے کہ کسی جیسا طرز اختیار کرنے سے اس کے قلب میں نرم گوشہ ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن بعد کے تجربے سے یہود پر اس ترکیب کا غیر سودمند ثابت ہو گیا اس لئے کہ مشرکین تو اکثر مسلمان ہو گئے لیکن باوجود مدارات کے یہود میں سے بہت کم لوگ مسلمان ہوئے ہیں۔

سر کے بالوں کے احکام:-

اس حدیث کا تعلق سر کے بالوں کے ساتھ ہے اسی طرح آگے آنے والی بعض احادیث بھی، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے سر کے بالوں کے متعلق عمومی گفتگو یہیں کرلی جائے۔

سر کے بالوں کے بارے میں بعض کاموں کا احادیث سے صراحتاً مطلوب و مستحسن ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض کا ناجائز اور ناپسندیدہ ہونا، بالوں کی جس ہیئت کا مطلوب ہونا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسے اختیار کرنا ثابت ہو جائے وہ مسنون و محمود ہوگی اور جس ہیئت سے صراحۃً منع کر دیا گیا ہے جیسے قزع یا اصول شریعت اس کے عدم جواز کا تقاضا کرتے ہوں جیسے تشبہ مع الکفار والی ہیئتیں وہ شرعاً ناپسندیدہ ہوں گی ان دو قسم کی ہیئات کے علاوہ باقی ہیئتوں کا حکم یہ ہوگا کہ وہ مباح اور جائز ہیں نہ ہی مسنون ہیں اور نہ ہی حرام یا مکروہ۔ بالوں کی ہیئت کے بارے میں اصل اصول تو یہی ہے اب اس اصول کی روشنی میں بعض خاص ہیئات پر جزوی گفتگو کی جاتی ہے۔

---

(۱) حافظ نے اپنے اس رسالہ کا نام "القول المثبت فی الصوم یوم السبت" ذکر کیا ہے۔

فرق یعنی مانگ نکالنا:-

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمومی معمول سر پر بال رکھنے کا تھا، نسکین یعنی حج وعمرہ یا پچھنے لگانے کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سر کے بال منڈوانا ثابت نہیں ہے اور یہ بات بھی واضح ہے کہ ابتداء میں اگرچہ آپ سدل فرماتے تھے یعنی بغیر مانگ نکالے بال پیچھے کی طرف کر لیتے تھے لیکن آپ کا آخری عمل مانگ نکالنے کا رہا ہے اس لئے اصل سنت سر کے بالوں کے بارے میں یہ ہے کہ سر پر پٹھے رکھے جائیں اور درمیان میں مانگ نکالی جائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بال کتنے لمبے ہوتے تھے اس کا ذکر فصل ثانی کی بعض روایات میں آئے گا حاصل ان کا یہ ہے کہ عموماً آپ کے پٹھے کانوں کی لو کے قریب ہوتے تھے۔

مانگ سر کے درمیان میں ہو:-

مانگ کہاں نکالی جائے تو حدیث میں لفظ "فرق" کا آتا ہے اس کے معنی ہی علامہ عینی نے عمدۃ القاری (۵۶/۲۲) میں سر کے درمیان سے بالوں کو تقسیم کرنے کے ذکر کئے ہیں، اسی طرح مفرق (مانگ نکالنے کی جگہ) سر کے درمیان کو کہتے ہیں اس لئے مانگ نکالنے کا اصل طریقہ یہی ہے کہ وہ سر کے درمیان ہو اس کے علاوہ فصل ثانی میں ابوداؤد کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث آرہی ہے جس میں انہوں نے بیان فرمایا ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ کیسے نکالا کرتی تھیں اس میں سر کے درمیان سے مانگ نکالنے کی تصریح ہے اس لئے مسنون بال تبھی سمجھے جائیں گے جب کہ مانگ سر کے درمیان میں ہو اگر درمیان میں نہ ہو وہ بال مسنون نہیں سمجھے جائیں گے بلکہ اگر انداز ایسا ہو جو کسی کافر قوم یا فساق اور لوفر قسم کے لوگوں کا شعار ہو تو اسے ناجائز کہا جائے گا اور اگر یہ تشبہ والی بات نہ ہو تو ایسے بال محض مباح ہوں گے۔

زیادہ بڑے بال بھی پسندیدہ نہیں:-

اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل سنت سر پر پٹھے رکھنا ہی ہے لیکن بہت بڑے بال رکھنے کو بھی پسند نہیں کیا گیا، چنانچہ الفصل الثانی میں ابن الحنظلیہ کی حدیث آرہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خریم اسدی اچھے آدمی ہیں اگر ان کے سر کے بال بڑے نہ ہوں اور لنگی ٹخنوں سے نیچے نہ ہو، چنانچہ خریم اسدی رضی اللہ عنہ نے بالوں کو کاٹ کر کانوں کے برابر کر لیا اور لنگی کو آدھی پنڈلی تک اونچا کر لیا۔

ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ میں حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں

کہ ایک دفعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا آپ فرمارہے تھے "ذباب ذباب" (نحوست نحوست) میں نے سمجھا مجھے فرمارہے ہیں اس لئے میں گیا اور جاکر بالوں کو چھوٹا کر کے واپس حاضر ہوا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں تمہیں نہیں کہہ رہا تھا لیکن بہر حال یہ حالت پہلی سے اچھی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔(۱)

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ بعض اوقات جمعہ کے دن مسجد کے دروازے پر آدمی کھڑے کر دیتے وہ جس کے زیادہ بڑے بال دیکھتے انہیں کاٹ دیتے۔(۲)

ایک شخص ایک خاص قسم کی ٹوپی پہنا کرتے تھے ابراہیم نخعی نے اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا تو انہوں نے کہا کہ پہلے زمانے میں بھی تو یہ پہنی جاتی تھی، ابراہیم نخعی نے کہا ہاں پہنی جاتی تھی لیکن اب اس کو پہننے والے باقی نہیں رہے لہٰذا آج کل اگر کوئی پہنے گا تو اس کی طرف انگلیاں اٹھیں گی۔(۳) لہٰذا مسنون بال رکھنا تو اچھی بات ہے لیکن اتنے بڑے کر لینا کہ دیکھنے والوں کو عجیب سے لگیں یا وحشت ہو اچھا نہیں ہے۔

مانگ نکالے بغیر بال رکھنا:-

اس حدیث میں یہ آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سدل فرماتے تھے یعنی بغیر مانگ نکالے بال رکھتے تھے بعد میں مانگ نکالنے لگ گئے اس سے یہ تو واضح ہے کہ اب مانگ نکالنا پسندیدہ اور مطلوب ہے لیکن سدل کا اب کیا حکم ہے، بعض حضرات کی یہ رائے ہوئی ہے اب سدل چونکہ منسوخ ہو گیا ہے اس لئے اب یہ جائز نہیں ہے لیکن اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ فرق (مانگ نکالنا) اگرچہ پسندیدہ ہے لیکن سدل بھی جائز ہے اس لئے کہ سدل کے عدم جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرق کو اختیار کرنا فرق کے پسندیدہ ہونے پر تو دلالت کرتا ہے سدل کے عدم جواز پر دلالت نہیں کرتا صحابہ سے بھی دونوں عمل ثابت ہیں یعنی سدل بھی اور فرق بھی، اس لئے صحیح یہ ہے کہ دونوں جائز ہیں البتہ فرق سدل کی نسبت اولیٰ ہے۔ حضرت شیخ الحدیث کاندھلوی قدس سرہ نے جس انداز سے اوجز المسالک(۴) میں اقوال نقل کئے ہیں اس سے حضرت کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔

سر منڈوانے کا حکم:-

حلق یعنی استرے وغیرہ کے ذریعے سر کے بال منڈوانے کا کیا حکم ہے اس کو بعض فقہاء نے مکروہ اور

---

(۱) فتح الباری ج ۱۰/ص ۳۶۰ ...... (۲) ابن ابی شیبہ ج ۸/ص ۲۶۷ ...... (۳) ابن ابی شیبہ ج ۸/ص ۳۱۲ ...... (۴) ج ۱۵/ص ۱۵

مثلہ (شکل بگاڑنا) قرار دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک حلق بھی جائز ہے یہ اختلاف احرام کھولنے کے موقع کے علاوہ میں ہے اس لئے کہ احرام کھولنے کے موقع پر بالاتفاق حلق یعنی بال منڈوانا افضل اور اولیٰ ہے۔

حلق کے جواز کی سب سے بڑی دلیل تو یہ ہے کہ کسی نص میں اس سے منع نہیں کیا گیا اس کے علاوہ سر منڈوانے کے جواز کی ایک دلیل آگے ایک حدیث چھوڑ کر آنے والی حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے جس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کو دیکھا جس کے سر کے کچھ بال مونڈے ہوئے تھے اور کچھ ویسے ہی تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یا تو سارا سر مونڈ دیا کرو یا سارا ہی رہنے دیا کرو۔

الفصل الثانی میں حضرت عبد اللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت آرہی ہے کہ جب ان کے والد حضرت جعفر طیار رضی اللہ عنہ غزوہ موتہ میں شہید ہوئے تھے تو تین دن کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجام کو بلوا کر ان کے سر کے بال منڈوا دیئے تھے۔

اسی طرح صحابہ کرامؓ سے بھی سر کے بال منڈوانا منقول ہے خاص طور پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مشکوٰۃ ہی میں کتاب الطہارۃ باب الغسل میں روایت ہے کہ انہوں نے حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا کہ جس آدمی نے غسل جنابت کے موقع پر ایک بال کے برابر بھی جگہ خالی چھوڑ دی اس کے ساتھ دوزخ میں ایسا ایسا کیا جائے گا پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: **ومن ثم عاديت رأسي ومن ثم عاديت رأسي ومن ثم عاديت رأسي**۔ اس لئے میں اپنے سر کا دشمن ہو گیا، اسی لئے میں اپنے سر کا یعنی سر کے بالوں کا دشمن ہوں، اسی لئے میں سر کے بالوں کا دشمن ہو گیا ہوں، اس کے ایک معنی اگرچہ یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کثرت کے ساتھ سر کے بال کاٹ کر کافی چھوٹے کر لیتے تھے لیکن بعض حضرات نے اسے حلق یعنی سر منڈوانے پر بھی محمول کیا ہے، لیکن یہ معنی ذرا بعید ہیں، اس لئے کہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں تصریح ہے: **وكان يجز رأسه** اور جز یجز کے معنی مبالغہ کے ساتھ بال کاٹنے کے آتے ہیں مونڈانے کے نہیں آتے۔

جن حضرات نے حلق کو مکروہ قرار دیا ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خوارج کی علامات بیان کرتے ہوئے فرمایا: **سيماهم التحليق** یعنی ان کی علامت بال منڈوانا ہو گی، جمہور کی طرف سے اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں جن میں سب سے معروف جواب یہ ہے کہ کسی کام کا خوارج کی علامت ہونا اس کام کے برا ہونے کی لازمی دلیل نہیں ہے مثلاً خوارج کی علامات ہی میں یہ بھی بیان

کیا گیا ہے کہ وہ نمازیں ایسی اچھی پڑھیں گے کہ تم اپنی نمازوں کو ان کے مقابلے میں حقیر سمجھو گے، اب ظاہر ہے کہ اچھی نماز پڑھنا کوئی برا کام نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ حلق یعنی سر کے بال منڈوانا بھی جائز ہے اس کے عدم جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں، بلکہ بعض علماء نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر کوئی آدمی بال اس لئے منڈواتا ہے کہ کسی امر میں انہماک یا مصروفیات وغیرہ کی وجہ سے بالوں کی دیکھ بھال نہیں کر سکتا تو اس کا منڈوانا مستحسن ہے، بعض صوفیہ کا حلق کا معمول بھی اسی قبیل سے ہے۔

قینچی یا مشین سے بال کٹوانا:۔

جیسا کہ ابھی ذکر کیا حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں لفظ **کان یجز رأسه** کے آتے ہیں جس کے معنی بالوں کو کاٹ کر کافی چھوٹا کرنے کے آتے ہیں، اس سے سر کے بالوں کے کاٹنے کا جواز معلوم ہوتا ہے بلکہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے مشکل الآثار[1] میں اسے مستحسن قرار دیا ہے اور استدلال کیا ہے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت فرما رہے تھے: ذباب ذباب، انہوں نے سمجھا مجھے فرما رہے ہیں، یہ گئے اور بال کاٹ کر آ گئے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں تمہیں نہیں کہہ رہا تھا لیکن یہ حالت بہتر ہے۔ اس روایت میں لفظ ہیں **فجز رأسه**، اس سے امام طحاوی نے ''جز'' کے مستحسن ہونے پر استدلال کیا ہے، در حقیقت امام طحاوی فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرق فرمایا ہے یعنی سر میں مانگ نکالی ہے لیکن شرعاً مستحسن ہونا اس میں منحصر نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں فرق کی بجائے جز کو ''احسن'' قرار دیا ہے۔ امام طحاوی یہاں جز کو فرق کے مقابلے میں ذکر کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ امام طحاوی کے نزدیک جز کے لئے ضروری ہے کہ بال اتنے چھوٹے ہو جائیں کہ ان میں مانگ نہ نکالی جا سکے۔

اس زمانے میں ظاہر ہے کہ یہ کام عموماً قینچی ہی سے ہوتا ہوگا، لیکن آج کل یہی کام حجامت والی مشین کے ساتھ زیادہ سہولت سے ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ سر پر مشین پھروانا جائز بلکہ امام طحاوی کے قول کے مطابق مستحسن ہے۔

اگر قینچی وغیرہ کے ذریعے بال بہت چھوٹے تو نہیں کئے کسی قدر چھوٹے کر لئے جاتے ہیں تو اس میں

---

(۱) ج ۴/ ص ۳۲۲

بھی کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ کٹائی کے انداز میں ناجائز تشبہ نہ پایا جاتا ہو، تشبہ کے مسئلہ کی تفصیل پہلے کتاب اللباس کے ابتدائی مباحث میں گزر چکی ہے۔

(۸)-----عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنه قال: سمعت النبی صلی اللہ علیه وسلم ینهی عن القزع، قیل لنافع: ما القزع؟ قال: یحلق بعض رأس الصبی ویترك البعض۔ (متفق علیه، وألحق بعضهم التفسیر بالحدیث)

ترجمہ...... نافع ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ کو "قزع" سے منع کرتے ہوئے سنا، نافع سے پوچھا گیا کہ "قزع" کیا ہوتا ہے؟ توانہوں نے کہا بچے کے سر کے کچھ حصے کو مونڈ دیا جائے اور کچھ کو رہنے دیا جائے۔

کچھ سر مونڈنا اور کچھ رہنے دینا:-

اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قزع سے منع فرمایا ہے قزعۃ اصل میں بادل کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور قزع بادلوں کے متفرق ٹکڑوں کو کہا جاتا ہے، یہاں پر خود نافع نے قزع کی تفسیر کر دی ہے یعنی سر کے کچھ حصہ کے بالوں کو مونڈ لینا اور کچھ کو یوں ہی رہنے دینا، بعض حضرات نے یہ بھی قید لگائی ہے کہ متفرق جگہوں سے مونڈا جائے لیکن راجح یہی ہے کہ متفرق جگہ کی قید نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی ایک ہی طرف سے آدھا سر مونڈ لے اور باقی آدھا رہنے دے تو یہ بھی قزع ہوگا۔

اسی طرح حدیث میں بچے کے سر کا ذکر ہے لیکن قزع کا مفہوم یا اس کی ممانعت بچے کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ بڑوں میں بھی ایسا کرنا ممنوع ہے۔

قزع سے منع کرنے کی شارحین حدیث نے متعدد حکمتیں بیان فرمائی ہیں مثلاً اس سے شکل بدنما ہو جاتی ہے، یہ شیطان کا حلیہ ہے، یہ یہودیوں کا طریقہ ہے، آخری وجہ کی تصریح ابو داؤد کی ایک روایت میں بھی ہے۔[1]

اگر سر کا کچھ حصہ کسی عذر کی وجہ سے مونڈنا پڑ جائے مثلاً تھوڑی سی جگہ پر کوئی دوائی لگائی ہو یا مرہم پٹی کرنی ہو تو اس کی اجازت ہے۔

گدی کے بال مونڈنا:-

اگر صرف گدی کے بال مونڈ لئے جائیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو صحیح بخاری میں نافع سے مروی ہے کہ

(۱) فتح الباری

اس میں کوئی حرج نہیں، بخاری کے لفظ یہ ہیں: أما القُصة و القفا للغلام فلا بأس بهما ۔ یعنی بچے کے گدی کے بال یا کن پٹی کے بال منڈوا دیئے جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے، بظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے قزع سر کے بالوں میں ہوتا ہے اور یہ بال سر کا حصہ نہیں ہیں البتہ طبرانی کی معجم صغیر میں ایک روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گدی کے بال مونڈنے سے منع فرمایا، لیکن یہ روایت کرنے کے ساتھ ہی امام طبرانی نے اس کی سند پر جرح بھی فرمادی ہے۔[1]

اگر عدم جواز کو اختیار کریں تو یہ بھی بظاہر اس صورت میں ہوگا جب کہ گدی کے بال خاصی مقدار میں مونڈے جس کا دور سے دیکھنے میں واضح احساس ہو اس لئے نہی کی حدیث کو اگر صحیح مان لیا جائے تو ممانعت کی وجہ اس کا قزع کے ساتھ ملحق ہونا ہوگی۔[2] اور یہ اسی صورت میں ہوگا جب کہ گدی بال کے اتنے مونڈے جائیں کہ نمایاں محسوس ہوں اور ایک طرح سر ہی کا حصہ مونڈنا سمجھا جائے جیسا کہ بعض اوقات غالباً فوجی کٹ میں ہوتا ہے، ہمارے ہاں قینچی سے بال چھوٹے کرنے کے بعد یا سر پر مشین پھیرنے کے بعد بالوں کو سیدھا کرنے کے لئے کانوں کے پاس اور گردن پر ہلکا ہلکا استرا پھیر دیا جاتا ہے، بظاہر اس کا جواز معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم۔

و الحق بعضهم التفسير بالحديث یعنی صحیح مسلم کے بعض راویوں نے ادراج کرتے ہوئے قزع کی تفسیر جو درحقیقت نافع سے مروی تھی اس کو بھی حدیث ہی کا حصہ بنادیا۔

(۹)-----وعن ابن عمر رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى صبيًا قد حلق بعض رأسه وترك بعضه، فنهاهم عن ذلك وقال: احلقوا كله او اتركوا كله۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک بچے کو دیکھا جس کا کچھ سر مونڈا ہوا تھا اور کچھ چھوڑ دیا گیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ یا تو سارا مونڈ دو یا سارا ہی رہنے دو۔

(۱۰)-----عن ابن عباس رضى الله عنه قال: لعن النبى صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء، وقال: أخرجوهم من بيوتكم۔ (رواه البخارى)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مردوں پر لعنت فرمائی جو عورتوں کی طرح نرم و نازک بنیں اور ان عورتوں پر

---

(۱) المعجم الصغیر ج۱/ص۱۶۶...... (۲) فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ج۶/ص۳۲۸

جو مردوں جیسی بنیں اور آپ نے فرمایا کہ مخنث لوگوں کو اپنے گھروں سے نکال دیا کرو۔

"مخنث" نون کے زبر اور زیر کے ساتھ دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اس شخص کو کہتے ہیں جس کے اعضاء، حرکات و سکنات، انداز و اداء عورتوں جیسی ہوں اگر اعضاء میں یہ لچک پیدائشی اور غیر اختیاری ہو تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے البتہ جہاں تک ممکن ہو حرکات اور چال ڈھال وغیرہ میں عورتوں کے ساتھ مشابہت سے بچنا ضروری ہے یہاں پر لعنت ان لوگوں پر مقصود ہے جو قصداً اپنے اعضاء اور انداز وغیرہ میں لچک پیدا کریں اور شکل و شباہت وغیرہ میں خود کو زنانہ نہ بنائیں۔

أخرجوهم من بيوتكم ۔ انہیں گھروں سے نکال دیا کرو یعنی گھروں میں بے تکلف نہ آنے دیا کرو بلکہ عورتوں کو ان سے پردہ کرایا کرو، یہ اس لئے فرمایا کہ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا اس طرح کے ہیجڑے قسم کے لوگوں کو عورتوں کے محاسن وغیرہ امور کا ادراک نہیں ہوتا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مخنث کو کسی عورت کے محاسن بیان کرتے ہوئے سنا تو آپ نے ان کو گھروں میں آنے کی اجازت دینے سے منع فرمادیا۔

(۱۱)-----وعنه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء المتشبهات من النساء بالرجال ۔ (رواه البخاري)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کی لعنت ہے ان مردوں پر جو عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں اور ان عورتوں پر جو مردوں کے ساتھ مشابہت اختیار کریں۔

عورتوں اور مردوں کا ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا:۔

مشابہت اختیار کرنے سے مراد ہے مرد کا بتکلف عورتوں جیسا اور عورتوں کا مردوں کی طرح بننے کی کوشش کرنا، خواہ یہ وضع قطع میں ہو جیسے بالوں کی ہیئت یا زینت اور میک اپ کی شکلوں میں خواہ لباس میں ہو، خواہ طرز تکلم وغیرہ میں ہو اس لئے کہ یہ بھی تغییر خلق اللہ میں داخل ہے یعنی اللہ کی خلقت کو تبدیل کرنا، اللہ نے کسی کو مرد بنایا ہے تو وہ عورتوں جیسا بننے کی کوشش کرے یا اسے عورت بنایا ہے تو وہ مردوں کی طرح بننے کی کوشش کرے۔

اس میں کچھ چیزیں تو ایسی ہیں جنہیں شریعت نے از خود مرد یا عورت کے ساتھ مختص کر دیا ہے، جیسے مردوں کے لئے داڑھی اور عورتوں کے لئے سر کے بال، لہٰذا مرد کا داڑھی مونڈنا اور عورت کا سر کے بال مونڈنا ناجائز ہے، باقی امور کا دارومدار عرف پر ہے، جو لباس وغیرہ کسی عرف میں مردوں کے ساتھ خاص ہو

وہاں اس کا پہننا عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوگا اور جو عورتوں کے ساتھ خاص سمجھا جاتا ہو اس کا پہننا مردوں کے لئے ناجائز ہوگا۔

حافظ ابن حجرؒ نے ابن ابی جمرہ سے نقل کیا ہے کہ مردوں کی عورتوں اور عورتوں کی مردوں کے ساتھ مشابہت کے ممنوع ہونے کے الفاظ اگرچہ عام ہیں لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ جو مشابہت ممنوع ہے وہ ظاہری ہیئت اور بعض صفات و حرکات وغیرہ میں ہے امور خیر میں ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت سے منع کرنا مقصود نہیں ہے۔(۱)

ابن ابی جمرہ نے امور خیر میں ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت کی کوئی مثال ذکر نہیں کی، کسی عورت کی مردوں کے ساتھ امور خیر میں مشابہت کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ وہ بہادری، حوصلہ مندی اور معاملہ فہمی وغیرہ میں مردوں کی طرح ہو اور کسی مرد کی عورتوں کے ساتھ مشابہت کی مثال شاید وہ حدیث بن سکے جس میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کنواری لڑکی سے بھی زیادہ حیا والے تھے۔

حضور اقدس ﷺ کے لعنت فرمانے کی حیثیت:-

ابن ابی جمرہ ہی سے حافظؒ نے نقل کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا لعنت فرمانا دو طرح کا ہوتا ہے، ایک وہ ہے جو کسی کام یا وصف کی شناخت اور اس کے ممنوع ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس طرح کی لعنت ایک وعید ہے جو کسی گناہ کے کبیرہ ہونے کی ایک علامت ہے، دوسری لعنت وہ ہے جو لعنت کئے گئے شخص کے لئے رحمت بن جاتی ہے یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کسی متعین شخص یا اشخاص پر یہ سمجھ کر لعنت فرمائیں کہ وہ لعنت کا مستحق ہے جب کہ حقیقت میں وہ اس کا مستحق نہیں تھا مثلاً جس برے امر کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی طرف منسوب سمجھ رہے تھے واقعہ میں اس کی طرف اس کی نسبت ہی درست نہیں، اس طرح کی لعنت کو باعث رحمت اس لئے قرار دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا کرنا منقول ہے کہ اے اللہ جس انسان کو بھی میری طرف سے ایذاء پہنچی ہو یا اسے مارا ہو، اسے برا بھلا کہا ہو یا اس پر لعنت کی ہو اس کو اس شخص کے حق میں رحمت اور اپنے قرب کا ذریعہ بنا دیجئے۔

(۱۲)----عن ابن عمر رضی اللہ عنہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:
لعن اللہ الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة۔ (متفق علیہ)
ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب المتشبھون بالنساء الخ۔

وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے دوسروں کے بال اپنے بالوں میں ملانے والی پر اور دوسروں سے ملوانے والی پر اور بدن گودنے والی اور گودوانے والی پر۔

بالوں میں پیوندکاری کرنے والیاں:-

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وصل کرنے اور کرانے والیوں پر لعنت فرمائی ہے، وصل کا معنی ہے ملانا اور استوصل کا معنی ہے کسی کو ملانے کا کہنا کسی سے یہ طلب کرنا کہ وہ ملائے، یہاں ملانے سے مراد ہے عورت کا سر کے بالوں میں کوئی اور چیز مثلاً بال یا دھاگے وغیرہ ملانا یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فعل پر لعنت بیان فرمائی ہے، اس کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں مثلاً بعض اوقات انسانی بالوں کو اپنے بالوں میں ملایا جاتا ہے، اس صورت میں ایک انسانی جزو کا استعمال لازم آتا ہے جو کہ اس کے اکرام کے منافی ہے اس لئے کہ بغیر ضرورت شدیدہ کے انسانی جزو کو استعمال میں لانے میں اس کا ابتذال ہے جو کہ ممنوع ہے۔

بعض اوقات ایسے بال ملائے جاتے ہیں جو ناپاک ہوتے ہیں مثلاً بعض ائمہ کے نزدیک مردار کے بال یا حرام جانوروں کے بال ناپاک ہیں، البتہ حنفیہ کے نزدیک خنزیر کے علاوہ باقی جانوروں کے بال پاک ہیں، خواہ مردار ہو، خنزیر چونکہ نجس العین ہے یعنی سراپا نجاست ہے اس لئے اس کے بال بھی ناپاک ہیں۔

بعض اوقات اپنے بالوں میں دوسرے بال وغیرہ ملانے کا مقصد دھوکہ دینا ہوتا ہے، مثلاً ایک عورت کے بال چھوٹے ہیں لیکن وہ شادی کرانے کے لئے خاوند کو دھوکہ دیتے ہوئے یہ ظاہر کرنا چاہتی ہے کہ میرے بال بڑے ہیں یا عمر زیادہ ہونے کی وجہ سے بال چھوٹے ہو گئے اپنی عمر چھپانے کے لئے اپنے بالوں میں دوسرے بال ملا لیتی ہے۔

اپنے بالوں میں کچھ اور ملانا کس صورت میں ناجائز ہے اس میں فقہاء کے کئی اقوال ہیں:[1] مثلاً

(۱)......... بعض حضرات کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے ان حضرات تک غالباً یہ حدیث نہیں پہنچی ہوگی۔

(۲)......... مطلقاً ناجائز ہے چاہے بال ملائے یا اون وغیرہ کسی اور چیز کے دھاگے، بال خواہ انسان کے ہوں یا جانور کے یہ قول اکثر مالکیہ کا ہے۔

(۳)......... امام شافعی کے نزدیک اگر وصل انسانی بالوں یا ناپاک بالوں کے ساتھ ہو تو ناجائز ہے اور پاک بالوں کے ساتھ ہو یا بالوں کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو تو شادی شدہ عورت کے لئے خاوند کے کہنے پر جائز ورنہ ناجائز۔

---

(۱) مذاہب کی اس تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اوجز المسالک ۱۵: ۱۰، ۱۳

(۴)......... ہر قسم کے بالوں کے ساتھ وصل ناجائز ہے باقی جائز ہے۔

(۵)......... حنفیہ کے نزدیک انسانی بالوں کے ساتھ وصل ناجائز ہے خواہ اس عورت کے اپنے پہلے سے اترے ہوئے بال ہوں یا کسی اور کے دوسری صورت میں ممانعت کی وجہ جزو انسان کو استعمال میں لانا ہے اور پہلی صورت میں یعنی اپنے بال ہونے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ اس میں تغریر یعنی دھوکہ دینا ہے۔(۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک نہی کی علت دو چیزیں ہیں ایک جزو انسان کی بے احترامی اور دوسرے تغریر یعنی دھوکہ دینا دوسری علت کی تصریح بعض روایتوں میں ہے چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے: **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه فسماه الزور** ۔یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عورتوں کے اس طرح کرنے کی خبر ملی تو آپ نے اسے ''زور'' یعنی جھوٹ اور دھوکہ قرار دیا، ایک روایت میں یہ لفظ ہیں: **ألا وهذا الزور** ۔(۲)

اسی طرح مسند احمد کی ایک روایت میں ہے: **أيما امرأة أدخلت فى شعرها من شعر غيرها فإنما تدخله زورا نيل الأوطا** ۔(۳)

چونکہ نہی کی ایک علت تغریر و تدلیس بھی ہے اس لئے اگر انسانی بالوں کے علاوہ کسی اور چیز سے وصل کرنے کا مقصود بھی دھوکہ دینا ہو تو یہ بھی حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہوگا اگرچہ حنفیہ کے ہاں عدم جواز کی تصریح صرف انسانی بالوں میں ہے۔

اگر بالوں میں کوئی ایسی چیز ملالی جائے جو بالوں کے مشابہ نہ ہو البتہ اس سے خوبصورتی پیدا ہوتی ہو تو یہ حنفیہ کے اصول پر تو جائز ہے ہی بعض مالکیہ نے بھی اس کی اجازت دی ہے چنانچہ قاضی عیاض فرماتے ہیں:

فأما ربط خيوط الحرير الملونة ونحوها مما لايشبه فليس بمنهي عنه، لأنه ليس بوصل، ولا هو فى معنى المقصود بالوصل إنما هو التجمل والتحسين ۔(۴)

بخاری وغیرہ میں ہے کہ ایک عورت کے بال کسی بیماری وغیرہ کی وجہ سے جھڑ گئے تھے اس کا خاوند چاہتا تھا کہ یہ وصل کرلے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا، حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث انسانی بالوں کے ساتھ وصل پر محمول ہے یعنی اس عورت کا خاوند یہ چاہتا تھا کہ یہ اپنے بالوں میں کسی اور عورت کے بال شامل کرلے تاکہ دیکھنے میں خوبصورت لگیں۔

حاصل یہ کہ حنفیہ کے ہاں عدم جواز کی تصریح تو صرف اس صورت میں ہے جب کہ انسانی بالوں کو اپنے بال میں لگائے، جیسا کہ امام محمدؒ نے مؤطا میں فرمایا ہے:

---

(۱) شامی ج۶/ص ۳۷۳ (۲) فتح الباری ج۱۰/ص ۳۵۸ ......(۳) ج۶/ص ۳۴۰ ...... (۴) اوجز المسالک

يكره للمرأة أن تصل شعرا إلى شعرها أوتتخذ قصة شعر ولا بأس بالوصل في الرأس إذا كان صوفا، أما الشعر من شعور الناس فلا ينبغي، وهو قول أبي حنفية والعامة من فقهائنا ۔[۱]

اس سے اگرچہ باقی چیزوں کے ساتھ وصل کا جواز مطلقاً معلوم ہوتا ہے لیکن حدیث میں نہی کی علت چونکہ تغریر بیان کی گئی ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم۔ اگر کوئی چیز زینت کی بجائے دھوکہ دہی کی نیت سے لگائی جائے تو وہ بھی ناجائز ہوگی لیکن زینت یا بدنمائی دور کرنا مقصد ہو تو کوئی حرج نہیں۔

مالکیہ کے ہاں وصل اگرچہ مطلقاً ممنوع ہے لیکن وصل اس صورت میں بنتا ہے جب کہ بالوں کے اندر کوئی دوسری چیز ملائی جائے اگر زینت کے لئے بالوں کے اوپر کچھ رکھ لیا جائے یا لگالیا جائے تو ان کے ہاں بھی جائز ہے۔

(۱۳)-----عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتضلجات للحسن المغيرات خلق الله، فجاءته امرأة فقالت: إنه بلغني أنك لعنت كيت وكيت، فقال: مالي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن هو في كتاب الله؟ فقالت: لقد قرأت مابين اللوحين فما وجدت فيه ماتقول فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه أما قرأت ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا قالت: بلى قال: فإنه قد نهى عنه۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ کی لعنت ہے بدن گودنے والیوں اور گودوانے والیوں پر، چہرے کے بال اکھیڑنے والیوں پر اور حسن کی خاطر دانتوں کو باریک کرنے والیوں پر جو کہ اللہ کی بنائی ہوئی شکل کو تبدیل کرتی ہیں، اس پر ایک عورت آپ (یعنی ابن مسعود) کے پاس آئی اور کہا کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ آپ نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے تو ابن مسعود نے کہا میں ان پر لعنت کیوں نہ کروں جن پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہے اور جس پر لعنت کتاب اللہ میں ہے، تو وہ کہنے لگی کہ میں نے دو گتوں کے درمیان جو (قرآن) ہے وہ پورا پڑھا ہے میں نے تو اس میں وہ بات نہیں پائی جو آپ کہہ رہے ہیں، ابن مسعود نے فرمایا کہ اگر تم نے واقعی (تدبر کے ساتھ) قرآن پڑھا ہوتا تو (اس میں) یہ بات پالیتی کیا تو نے یہ

(۱) مؤطا امام محمد ص ۳۸۳

نہیں پڑھا: **ما آتاکم الرسول الخ** (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ تمہیں دیں لے لو اور جس چیز سے روکیں رک جاؤ) اس نے کہا کیوں نہیں (یہ تو پڑھا ہے) تو آپ نے فرمایا کہ ان کاموں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے (لہٰذا ان سے رک جانا کتاب اللہ کا تقاضا ہے)

اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے مصنوعی زینت کے لئے بعض کام کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی، ایک عورت جس کا نام بعض دوسری روایات میں ام یعقوب آتا ہے یہ قبیلہ بنو اسد سے تعلق رکھتی تھی اور قرآن پڑھا کرتی تھی اس نے ابن مسعود رضی ال تعالیٰ سے سوال کیا کہ آپ ان عورتوں پر لعنت کیوں کرتے ہیں؟ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو اس کا جواب دیا وہ تو حدیث کے ترجمہ سے واضح ہو ہی رہا ہے البتہ اس کے متعلق یہاں چند باتیں قابل ذکر معلوم ہوتی ہیں:

ایک تو یہ کہ ابتداء میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ کام کرنے والی عورتوں پر لعنت تو فرمائی اور یہ لعنت آپ نے اپنی ذاتی رائے سے نہیں فرمائی بلکہ حدیث کے آخری حصے سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ بات انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رکھی تھی لیکن ابتداء میں آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حوالہ نہیں دیا البتہ اس عورت کے اشکال کا جواب دینے کے لئے بعد میں آپ نے یہ حوالہ دیا اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کا ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ وہ دین کا مسئلہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حوالہ دیئے بغیر بیان کر دیتے تھے اگرچہ وہ بات انہوں نے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوتی تھی اس کی مثالیں بکثرت ذخیرۂ حدیث میں ملتی ہیں، یہیں سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ غیر مدرک بالرائے مسئلے میں قول صحابی حدیث مرفوع کے حکم میں سمجھا جاتا ہے یعنی مسئلہ ایسا ہو جو از خود قیاس سے سمجھنے میں آنے والا نہ ہو اس میں صحابی کی بات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد سمجھا جاتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مسئلہ قیاس و عقل سے بھی سمجھ میں آنے والا ہے تو دونوں احتمال ہیں یہ بھی کہ صحابی نے وہ بات اپنی رائے کی بنیاد پر کہی ہو اور یہ بھی کہ صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو اگر وہ مسئلہ قیاس و عقل سے سمجھ میں آنے والا ہی نہ ہو تو دوسرا احتمال تقریباً متعین ہو جاتا ہے۔

دوسرا یہ کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس لعنت کرنے کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ کتاب اللہ کی طرف بھی منسوب کیا اس پر اس عورت کو حیرت ہوئی کہ میں نے تو قرآن سارا پڑھا ہوا ہے اس میں تو ان کاموں پر لعنت کہیں ذکر نہیں، تو ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اگر تو نے واقعی قرآن پڑھا ہوتا تو اس میں یہ بات ضرور پاتی، مطلب یہ کہ تم نے قرآن پڑھا تو ہے لیکن پورے تدبر اور

تفقہ کے ساتھ نہیں پڑھا، پھر خود وضاحت کرتے ہوئے ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ قرآن کریم میں ہے: **مَآ آتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔** یعنی جو کچھ اللہ کے رسول تمہیں عطا کردیں وہ لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ اور ان کاموں پر لعنت فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منع فرمادیا ہے لہٰذا یہ ممانعت اور لعنت محض حدیث کا مقتضا ہی نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کا مقتضا بھی ہے۔

یہ آیت اگرچہ نازل ہوئی ہے مال فئ کے بارے میں کہ اس میں سے جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں دے دیں وہ لے لو لیکن ابن مسعودؓ نے آیت کو اپنے عموم پر محمول کرتے ہوئے تمام اوامر و نواہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں شامل فرمایا اس سے فقہاء کا یہ قاعدہ ثابت ہوتا ہے کہ **العبرة للعموم اللفظ لا لخصوص المورد۔**

لئن کنت قرأتيه لقد وجدتيه ...... اصل میں ہونا چاہئے تھا قرأتِه اور وجدتِه، اس لئے کہ مؤنث مخاطب کے لئے یاء مضارع میں آتی ہے ماضی میں نہیں، لیکن کبھی کبھی ماضی میں بھی تائے مخاطبہ کے کسرہ میں شباع کر کے یاء بنالیتے ہیں یہاں پر بھی ایسا ہی ہے۔

مصنوعی زینت کی چند ناجائز شکلیں:۔

اس حدیث سے بنیادی طور پر تین کاموں کی حرمت سمجھ میں آتی ہے یہاں ان کے بارے میں کسی قدر تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

الوشم ...... بدن گودنا، یعنی بدن کے کسی حصے میں کسی سوئی وغیرہ سے چھوٹے چھوٹے سوراخ کر کے ان میں سرمہ یا رنگ وغیرہ بھرنا بخاری وغیرہ کی بعض روایات میں نافع سے مروی ہے کہ وشم مسوڑھے میں ہوتا ہے لیکن نافع کا مقصد وشم کو مسوڑھے میں منحصر کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا ہے کہ زیادہ تر اس زمانے میں عورتیں مسوڑھوں میں کرتی تھیں، وشم چہرے میں بھی ہو سکتا ہے، بعض اوقات چہرے پر مصنوعی تل بنانے کے لئے ایسا کیا جاتا تھا، جسم کے کسی اور حصے مثلاً ہاتھوں وغیرہ پر بھی ہو سکتا ہے مثلاً ہاتھ یا کلائی پر وشم کے ذریعے نقش و نگار بنائے جاتے تھے یا کسی کا نام مثلاً اپنی کسی معتقد فیہ شخصیت کا نام یا اپنے محبوب کا نام بدن میں سوراخ کر کے لکھا جاتا تھا، یہ سب صورتیں وشم میں داخل ہیں۔

الواشمة ...... اس عورت کو کہا جاتا ہے جو یہ کام کرے اور المستوشمہ وہ عورت ہے جو کسی اور کو اپنے بدن پر اس طرح کرنے کے لئے کہے۔

اس حدیث میں اگرچہ صرف عورت کا ذکر ہے لیکن وشم کی حرمت مرد اور عورت دونوں کے حق

میں ہے، عورت کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ عورتیں یہ کام زیادہ کرتی تھیں، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اگلی روایت میں لفظ ہیں: **ونهى عن الوشم** یعنی نے وشم سے منع فرمایا اس حدیث کا عموم بھی مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے۔

وشم میں ایک مفسدہ تو یہ ہے کہ اس میں جسم کو بے جا تکلیف ہوتی ہے، دوسرا بڑا مفسدہ یہ ہے کہ اس میں تغییر خلق اللہ ہے، یعنی اللہ کے بنائے ہوئے جسم میں بے جا تبدیلی ہے یہ بھی شرعاً ناپسندیدہ امر ہے، چنانچہ جب شیطان بارگاہ الٰہی سے ملعون ومطرود ہوا تو اس نے اپنے جن ناپاک عزائم کا اعلان کیا ان میں یہ بھی شامل ہے:

ولأمرنهم فليغيّرن خلق الله۔

انہیں میں حکم دوں گا اور وہ اللہ کی بنائی ہوئی شکلیں تبدیل کریں گے تغییر خلق اللہ جو مذموم ہے اس کی حدود پر بات آگے چل کر کریں گے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اگر کسی نے وشم کرا لیا ہو اور بغیر شدید تکلیف اور ضرر کے اسے زائل کرنا ممکن ہو تو محض توبہ کر لینا کافی نہیں ہے بلکہ اس کو زائل کرنا ضروری ہے البتہ شدید تکلیف یا ضرر کی صورت میں محض استغفار بھی کافی ہے۔

ابوداؤد (کتاب اللباس باب فی صلۃ الشعر) میں ایک روایت الواشمات پر لعنت کے ساتھ یہ لفظ بھی آتے ہیں من غير داء یعنی بغیر کسی بیماری کے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر بدن گودنا عذر یا ضرورت کی وجہ سے ہو تو جائز ہے البتہ عذر کی کوئی مثال کہیں نظر سے نہیں گزری اور نہ ہی اس وقت ذہن میں آرہی ہے۔

چہرے یا ابرو کے بال اکھیڑنا:-

تیسرا کام جس پر اس حدیث میں لعنت کی گئی ہے وہ ہے نمص یا نماص، جس کے معنی ہیں چہرے سے بال اکھیڑنا یا کسی اور طریقے سے انہیں زائل کرنا، بعض نے کہا اس کے معنی ہیں ابرو کے بال اکھیڑنا یہ کام کرنے والی عورت کو نامصہ اور کروانے والی کو متنمصہ کہا جاتا ہے۔

یہ کام مختلف مقاصد کے لئے کیا جاتا تھا کبھی تو محض حسن اور زینت کے لئے کیا جاتا تھا، کہیں عمر چھپانے کے لئے اس لئے کہ بڑی عمر میں بعض اوقات چہرے پر بال سے اگ آتے ہیں اب یہ عورت ہے تو بڑی عمر کی لیکن اپنی کم عمری ظاہر کرنے کے لئے چہرے کے بال صاف کراتی ہے۔

اسی طرح ابرو کے بال کبھی تو اکھیڑے جاتے ہیں ابرو کو باریک کرنے کے لئے تاکہ زیادہ خوبصورت لگیں کبھی یہ ظاہر کرنے کے لئے کیا جاتا ہے کہ وہ ابلج ہے یعنی دونوں ابروؤں کے درمیان فاصلہ ہے۔

عورت کا چہرے کے بال اکھیڑنا بعض حضرات کے نزدیک ہر حال میں ممنوع ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے، بعض صورتوں میں ممنوع ہے اور بعض میں ممنوع نہیں ہے۔

اگر چہرے کے بال اکھیڑنا دھوکہ دہی کے لئے ہو مثلاً عمر چھپانے کے لئے ایسا کرے تاکہ کسی کے ساتھ نکاح کرنے میں آسانی ہو اور وہ کم عمر سمجھ کر جلدی آمادہ ہو جائے بعض اوقات تھوڑی عمر یا خوبصورتی کی بنیاد پر عرب عورتیں اپنے مہر میں بھی اضافہ کرتی تھیں۔ حاصل یہ کہ اگر دھوکہ دہی کے لئے عمر چھپانا یا ایسا حسن قدرتی طور پر حاصل ہونا ظاہر کرنا ہو جو حقیقت میں اسے حاصل نہیں ہے تو یہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔

اگر بدنمائی کے ازالے کے لئے ہو تو جائز بلکہ مستحب ہے خاص طور پر جب کہ خاوند اس کا تقاضا کرے، چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے سوال کیا کہ میرے چہرے پر بعض اوقات کچھ بال ہوتے ہیں کیا میں اپنے خاوند کے لئے مزین بننے کی خاطر انہیں اکھیڑ سکتی ہوں، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

أميطي عنك الأذى وتصنعي لزوجك ۔ یعنی اپنے چہرے سے بدنمائی کو زائل کرو اور اپنے خاوند کے لئے بن سنور کر رہو جیسا کہ تم کسی سے ملنے کے لئے جاتے وقت بنتی سنورتی ہو۔(۱)

اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے طبری کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے کہ ابو اسحاق کی بیوی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئیں اور پوچھا کہ کوئی عورت اپنے خاوند کے لئے اپنے ابروؤں کو ہلکا کرے تو اس کا کیا حکم ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ

أميطي عنك الأذى ما استطعت ۔(۲)

یعنی جہاں تک ہو سکے اپنے سے بدنما چیز کو دور کرو۔

علامہ شامیؒ ردالمحتار میں نامصہ اور متنمصہ پر لعنت کے تحت نقل کیا ہے۔

ولعله محمول على ما إذا فعلته لتتزين للأجانب، وإلا فلو كان في وجهها شعر ينفرغها زوجها بسببه ففي تحريم إزالته بعد، لأن الزينة للنساء مطلوبة للتحسين ۔(۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اوپر ذکر کردہ آثار میں علامہ شامیؒ کی اس عبارت کی دلیل ہے اسی سے یہ بھی معلوم ہوا واللہ اعلم کہ اگر بالوں کی وجہ سے بدنمائی نہ ہو رہی البتہ زینت میں کمی ہو رہی تو ان کا دور کرنا اگر خاوند کے لئے ہو تو اس کی گنجائش ہے لیکن یہ بات چہرے کے بالوں کے بارے میں ہے ابرو کے بارے میں نہیں اس لئے کہ چہرے کے بال غیر معمولی ہوتے ہیں اس لئے ایک طرح سے زوائد جسم میں سے سمجھے جاتے ہیں

---

(۱) مصنف عبدالرزاق ج ۳/ ص ۱۴۶...... (۲) فتح الباری کتاب اللباس باب المتنمصات...... (۳) ردالمحتار ج ۶/ ص ۳۷۳

جب کہ ابرو کی یہ صورت حال نہیں اس لئے بغیر قابل ذکر عذر کے ان کا اکھیڑنا بظاہر تغییر خلق اللہ میں داخل ہے۔

اگر عورت کے داڑھی یا مونچھیں وغیرہ نکل آئیں تو علامہ نووی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ انہیں صاف کر دینا جائز بلکہ مستحب ہے، شامی وغیرہ میں بھی اس کی تصریح موجود ہے۔

مرد کا چہرے کے بال اکھیڑنا:۔

یہ ساری تفصیل عورت کے بارے میں ہے، حدیث میں لعنت بھی مؤنث کے صیغہ کے ساتھ ہے اس سے معلوم ہوا کہ چہرے کے بال اتارنے سے یہ نہی عورتوں کے بارے میں ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی، مرد کے بارے میں حدیث ساکت ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مرد کے لئے چہرے کے بال اکھیڑنا جائز ہے بشرطیکہ مخنثین کے ساتھ تشبہ مقصود نہ ہو۔

دانتوں کو باریک کرنا:۔

چوتھی قسم کی عورتیں جن پر اس حدیث میں لعنت کی گئی ہے وہ **متفلجات** ہیں تفلج کا معنی ہے سامنے والے دانتوں کو گھسا کر ان کے درمیان فاصلہ کرنا تاکہ اچھے لگیں، اصل میں انسان کے دانت دو طرح کے ہوتے ہیں ایک یہ کہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہوں اور ان کے درمیان فاصلہ نہ ہو، دوسرے یہ کہ ان کے درمیان میں تھوڑا تھوڑا فاصلہ ہو، دوسری قسم کے شخص کو افلج کہا جاتا ہے، عربوں کے ہاں دوسری صورت کو زیادہ موجب حسن سمجھا جاتا تھا، اگر کسی شخص کے قدرتی طور پر پہلی قسم کے نہ ہوتے تو وہ اپنا افلج ہونا ظاہر کرنے کے لئے دانتوں کو درمیان سے تھوڑا تھوڑا گھسا کر ان میں فاصلہ کر لیتا، اللہ تعالیٰ نے اس کی جیسی شکل بنائی تھی اس پر گویا یہ راضی نہیں ہے اور اپنا حلیہ تبدیل کر رہا ہے۔

اسی سے ملتا جلتا ایک کام "وشر" بھی ہے جس کے معنی ہیں دانتوں کو باریک کرنا، اصل میں بڑی عمر میں دانت گھس گھس کر موٹے ہو جاتے ہیں جب کہ ابتدائی عمر میں باریک ہوتے ہیں اب بعض عورتیں اپنی زیادہ عمر چھپانے کے لئے دانتوں کو تیز کر لیا کرتی تھیں اس میں چونکہ دھوکہ دہی ہے اس لئے دوسری احادیث میں اس سے بھی منع کیا گیا ہے۔

حدیث میں لفظ ہیں: **المتفلجات للحسن** یعنی حسن کے لئے دانتوں کے درمیان فاصلہ کرنے والیاں اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیماری وغیرہ کی وجہ سے ایسا کرے تو جائز ہے نیز حدیث میں حسن کا لفظ استعمال ہوا ہے زینت کا نہیں اس سے شاید یہ اخذ کیا جا سکے کہ مذمت اس

صورت میں ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا ہو کہ میں اصلاً اور پیدائشی طور پر ایسا ہوں جب کہ زینت سے بھی آدمی اچھا لگتا ہے لیکن یہ معلوم ہوتا ہے کہ اختیار کی گئی ہے یہ ظاہر کرنا مقصود نہیں ہوتا کہ میں خلقتاً ایسا ہوں۔

تغییر خلق اللہ کب ناجائز ہے؟

اس حدیث کے آخر میں یہ فرمایا المغیرات خلق اللہ اس سے سابقہ عورتوں کی برائی اور شناعت کی ایک وجہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ان کاموں میں اللہ کی بنائی ہوئی شکل کو تبدیل کرنا لازم آرہا ہے اس لئے یہ کام برے ہیں گویا یہ شخص اللہ کی بنائی ہوئی شکل پر راضی اور مطمئن نہیں ہے اور اپنی شکل اپنی مرضی کے مطابق بنانا چاہتا ہے۔

یہاں المغیرات خلق اللہ والی صفت کا ذکر آخری فعل یعنی دانتوں کے درمیان فاصلہ کرنے کے ساتھ ہے، لیکن متعدد روایات میں یہ صفت وشم یعنی بدن گودنے کے ساتھ مذکور ہے ان میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ تغییر خلق اللہ والی بات کئی کاموں میں پائی جا رہی ہے۔

جن امور سے اس حدیث میں منع کیا گیا اور ان پر لعنت کی گئی ہیں ان کی علت دو امور ہیں ایک تغریر خلق اللہ یعنی خلق خدا کو دھوکہ دینا اور دوسرے تغییر خلق اللہ یعنی اللہ کی بنائی شکل کو بدلنا، بعض میں پہلی وجہ پائی جاتی ہے اور بعض میں دوسری اور بعض میں ہو سکتا ہے کہ دونوں ہی ہوں۔

انسانی جسم میں کون سی تبدیلی تغییر خلق اللہ میں داخل ہے جو ممنوع اور برا ہے اس کو بھی ذرا مختصراً سمجھ لینا چاہئے۔

انسانی جسم میں تبدیلی دو طرح کی ہو سکتی ہے ایک ازالہ کی شکل میں دوسرے اضافہ کی شکل میں، تیسری صورت ان کا مجموعہ ہو سکتی ہے یعنی کچھ زائل کر کے اس کی جگہ کچھ اور لگایا جائے۔

ازالہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اصول میں ہو، دوسرا یہ کہ زوائد بدن میں ہو۔ اصول میں ازالہ کی مثال ہے، دانتوں کو باریک کرنا یا ان کے درمیان فاصلہ کرنا اور زوائد کی مثال ہے جیسے چہرہ کے بال اکھیڑنا۔

اصول کا ازالہ تو مذموم تغیر خلق اللہ میں داخل ہے، خواہ دھوکہ دہی مقصود ہو یا مقصود نہ ہو البتہ کسی عذر کی وجہ سے ہو تو جائز ہے خاص طور پر جب کہ جس چیز کا ازالہ کیا جا رہا ہے وہ غیر معتاد ہو یعنی عموماً ہوتی نہ ہو جیسے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص کی زائد انگلی ہو اور وہ تکلیف دیتی ہو تو اس کا کٹوانا جائز ہے اسی طرح رسولی، مہاسے وغیرہ اگرچہ تکلیف دہ نہ ہوں لیکن چونکہ عرفاً انہیں بیماری سمجھا جاتا ہے نیز یہ پیدائشی نہیں ہوتے اس لئے ان کا ازالہ بھی جائز ہوگا۔

زوائدِ بدن کے ازالہ میں اگر دھوکہ دہی یا کوئی اور مفسدہ ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز ہے داڑھی کا مونڈوانا چونکہ ناجائز ہے اس لئے وہ زوائد کی بجائے اصول میں شمار ہوگی اسی طرح ابروؤں کے درمیان کے بال

اگر بدنمائی کا باعث نہ ہوں تو اصول ہی کے حکم میں ہیں۔

اضافہ یا تبدیلی اگر عارضی ہو تو تغییر خلق اللہ میں داخل نہیں ہے اس کی واضح مثال سرمہ لگانا ہے اسی سے مختلف قسم کی کریموں ہونٹوں پر لگانے والے رنگوں اور اس سے ملتی جلتی میک اپ کی دوسری اشیاء کا حکم معلوم ہو گیا کہ وہ جائز ہیں بشرطیکہ ان میں کوئی اور مفسدہ شرعیہ نہ ہو، حافظ ابن حجرؒ نے بعض حنابلہ کا قول نقل کیا ہے۔

ويجوز الحف والتحمير والنقش والتطريف إذا كان بإذن الزوج لأنه من الزينة۔[1]

البتہ نووی نے ان میں سے "حف" (ابرو باریک کرنے) کو ناجائز قرار دیا ہے اس لئے کہ یہ تمنص میں داخل ہے النقش سے مراد وہ ہے جو بدن کو گودے بغیر ہو۔

جو اضافہ مستقل ہو وہ تغییر خلق اللہ میں داخل ہے اسی طرح اصول میں مستقل تبدیلی کا بھی یہی حکم ہے جیسے وشم، پلاسٹک سرجری یا کاسمیٹک سرجری کا حکم بھی بظاہر وشم والا ہی ہو گا پہلے گزر چکا ہے کہ عذر کی وجہ سے وشم جائز ہے اسی طرح پلاسٹک سرجری اگر ضرورت کی وجہ سے ہو جیسے زخم کے یا جل جانے کے نشانات ختم کرنے کے لئے وغیرہ وغیرہ تو جائز ہے اگر بغیر ضرورت کے ہو مثلاً محض شکل تبدیل کرنے کے لئے ہو تو ناجائز ہے۔

بہر حال مصنوعی زینت وغیرہ کے جو نئے نئے طریقے ایجاد ہوتے ہیں ان پر تحقیقی کام کی ضرورت ہے، یہاں صرف اشارہ سا کرنا مقصود ہے اس حدیث میں مذکور امور پر علماء نے جو کلام فرمائی ہے اس سے اس بحث میں کافی مدد مل سکتی ہے۔

(١٤)-----وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: العين حق، ونهى عن الوشم۔ (رواه البخاري)

ترجمہ ...... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نظر لگ جانا ایک حقیقت ہے اور آپ نے بدن گودنے سے منع فرمایا۔

العین سے نظر بد لگ جانا مراد ہے۔ اس پر تفصیلی بحث انشاء اللہ کتاب الطب والرقی میں آئے گی۔

(١٥)----- وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: لقدر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ملبدا۔ (رواه البخاري)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے سر کے بالوں پر کسی چیز کی تہ لگا کر انہیں جمایا ہوا تھا۔

تلبید کا معنی ہے کہ سر کے بالوں پر خطمی یا کوئی اور خاص قسم کی گوند یا خاص قسم کی جیلی وغیرہ لگا کر

---

(١) فتح الباری باب المتنمصات

بالوں کو جمالیا جائے، عربوں میں ایسا بکثرت کیا جاتا تھا اس کا ایک فائدہ تو یہ ہوتا تھا کہ سر کے بال منتشر اور پراگندہ نہیں ہوتے تھے بلکہ ایک ہی حالت میں رہتے تھے دوسرے سر میں جوئیں پڑنے سے بھی حفاظت ہوتی تھی۔ ابن عمر کی اس روایت میں جس تلبید کا ذکر ہے یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھنے سے پہلے فرمایا، اس باب میں یہ حدیث لاکر یہ بتانا مقصود ہے کہ بغیر احرام کے بھی تلبید جائز ہے۔

آج کل اس مقصد کے لئے خاص قسم کی جیلیز آتی ہیں اگر ان میں کوئی خلاف شرع چیز شامل نہ ہو تو ان کا استعمال بھی جائز ہے لیکن حالت احرام میں خوشبودار لگانا جائز نہیں ہے البتہ اگر احرام شروع کرنے سے پہلے لگاتا ہے تو خوشبودار بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔

(۱٦)-----عن أنس رضی اللہ عنہ قال: نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل۔ (متفق علیہ)

ترجمہ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے منع فرمایا کہ مرد زعفران کی خوشبو لگائے۔

اس زمانے میں زعفران سے ایک خاص قسم کی خوشبو بنتی تھی جسے خلوق یا صفرۃ کہتے تھے، وہ چونکہ زنانہ خوشبو تھی یعنی عورتوں کے ساتھ مخصوص سمجھی جاتی تھی اس لئے مردوں کو اس کے استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا تاکہ عورتوں کے ساتھ تشبہ نہ ہو البتہ اگر غیر ارادی طور پر لگ جائے مثلاً شادی شدہ ہو اس کی بیوی سے اس کے کپڑے پر لگ جائے تو معاف ہے جیسا کہ فصل ثانی میں یعلی بن مرۃؓ کی حدیث سے معلوم ہوگا۔

أن یتزعفر الرجل کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زعفران میں رنگے ہوئے کپڑے پہنے، یہ بھی مرد کے لئے ناجائز ہے۔

(۱۷)-----عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: کنت أطیب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بأطیب ما نجد حتی أجد وبیص الطیب فی رأسہ ولحیتہ۔ (متفق علیہ)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ان خوشبوؤں میں سے جو ہمیں دستیاب ہوتی تھیں سب سے پاکیزہ خوشبو لگایا کرتی تھی، یہاں تک کہ میں خوشبو کی چمک سر مبارک اور داڑھی میں دیکھا کرتی تھی۔

حضور اقدس ﷺ کا خوشبو لگانا:-

آنحضرت ﷺ اپنی ذات میں مطیب ومعطر تھے اس کے ساتھ آپ کو خوشبو لگانا بھی بہت محبوب تھا

دنیا کی چند ایک چیزیں جو آپ کو مرغوب تھیں ان میں خوشبو بھی ہے، خوشبو کے بارے میں آپ کا ذوق کافی لطیف اور نفیس تھا، اس حدیث سے ایک تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوشبو لگوانا ثابت ہو رہا ہے دوسرے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ آپ کو دستیاب خوشبوؤں میں سے نفیس ترین اور پاکیزہ ترین خوشبو لگائی جاتی تھی۔

یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک اور داڑھی مبارک میں خوشبو لگانے کا ذکر ہے، چہرے پر، نہیں، اس لئے کہ چہرے پر خوشبو لگانا عورتوں کے ساتھ خاص ہے اس لئے مردوں کو تشبہ بالنساء کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو جو خوشبو لگائی جاتی تھی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جسم دار اور رنگ دار ہوتی تھی تبھی تو اس کی چمک بعد میں بھی محسوس ہوتی رہتی تھی، بخاری وغیرہ کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خوشبو کستوری کی ہوتی تھی۔

حضرت عائشہ یہاں جس خوشبو لگانے کی بات کر رہی ہیں وہ احرام باندھنے سے پہلے کی بات ہے، اسی حدیث سے امام ابو حنیفہؒ نے استدلال کیا ہے احرام سے پہلے اگر بدن پر خوشبو لگی ہوئی ہو اور احرام باندھنے کے بعد بھی باقی رہے تو وہ جائز ہے البتہ احرام شروع ہونے کے بعد لگانا ناجائز ہے۔

(۱۸)-----عن نافع قال: كان ابن عمر إذا استجمر استجمر بألوّة غير مطراة، وبكافور يطرحه مع الألوة، ثم قال: هكذا كان يستجمر رسول الله صلى الله عليه وسلم- (رواه مسلم)

ترجمہ ...... نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر جب دھونی لیتے تو اگر کی لکڑی کے ساتھ دھونی لیتے جس میں کسی اور چیز کی آمیزش نہیں ہوتی تھی اور کبھی کافور کے ساتھ دھونی لیتے جسے اگر میں شامل کر لیا کرتے تھے، پھر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی دھونی لیتے تھے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دھونی لینا:-

استجمار کا معنی ہوتا ہے دھونی لینا، عربوں کے ہاں ایک خاص دستور تھا اور اب بھی ہے کوئلوں وغیرہ پر کوئی خوشبودار لکڑی، برادہ یا کوئی اور چیز ڈالتے جس سے خوشبودار دھواں اٹھتا اور کمرے وغیرہ کی فضا خوشگوار ہو جاتی تھی۔

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دھونی لینے کا ذکر ہے کہ آپ عموماً اَلُوّۃ سے دھونی

لیتے، اَلُوَّۃ ایک خاص خوشبودار لکڑی ہوتی تھی، اسے عود بھی کہہ دیا جاتا ہے اردو میں اسے اگر کہتے ہیں، اگر بتی کا لفظ بھی اسی سے نکلا ہے، اگرچہ اس میں شامل اگر اصلی نہیں بلکہ مصنوعی ہوتی ہے، عربوں کے ہاں آج کل بھی عود سے دھونی لینے کا کافی رواج ہے اور خالص عود مہنگی بھی کافی ہوتی ہے اور اس سے دھونی لینے کے لئے بڑی خوبصورت الیکڑک انگیٹھیاں ملتی ہیں۔

حضور اقدس ﷺ اگر سے دھونی دو طرح لیا کرتے تھے، کبھی اکیلی اگر سے، اس میں کوئی اور چیز شامل نہیں ہوتی تھی، غیر مطراۃ کا یہی مطلب ہے تطریۃ کا معنی ہوتا ہے خوشبو میں کسی اور چیز کی آمیزش کرنا۔

کبھی آپ الوۃ (اگر) کے ساتھ کافور کو ملا کر دھونی لیا کرتے تھے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کو چونکہ اتباع سنت کا خاص ذوق تھا اس لئے وہ بھی انہی دو طرح سے اگر کی دھونی لیا کرتے تھے، باب صفة الجنة و أهلها میں آئے گا کہ جنت میں بھی اگر کی دھونی ہوگی۔

الفصل الثانی

(۱۹)----عن ابن عباس رضی الله عنه قال: كان النبی صلى الله عليه وسلم يقص أو يأخذ من شاربه، وكان إبراهيم خليل الرحمٰن صلوٰت الرحمٰن عليه يفعله۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مونچھیں کاٹا کرتے تھے یا یوں کہا کہ اپنی مونچھوں کو چھوٹا کیا کرتے تھے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام بھی ایسا کرتے تھے۔

(۲۰)----وعن زيد بن ارقم رضی الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من لم يأخذ من شاربه فليس منا۔ (رواه أحمد والترمذی والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اپنی مونچھوں میں سے نہ لے (یعنی انہیں چھوٹا نہ کرے) وہ ہم سے نہیں۔

(۲۱)----وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبی صلى الله عليه وسلم كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها۔ (رواه الترمذی وقال: هذا حديث غريب)

ترجمہ ...... عمرو بن شعیب اپنے والد اور وہ اپنے دادا (یعنی عبداللہ بن عمرو رضی اللہ

عنہ) سے روایت کرتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کو چھوٹا کیا کرتے تھے لمبائی اور چوڑائی کی جانب سے

(۲۲)----- وعن يعلى بن مرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم رأى عليه خلوقا، فقال: ألك امرأة، قال: لا، قال: فاغسله ثم اغسله ثم لاتعد۔ (رواه الترمذى والنسائى)

ترجمہ ...... حضرت یعلی بن مرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر خلوق دیکھی تو آپ نے پوچھا کیا تمہاری بیوی ہے، انہوں نے عرض کیا: نہیں، آپ نے فرمایا تو پھر اس کو دھو ڈالو، پھر اس کو دھو ڈالو، پھر اس کو دھو ڈالو، پھر دوبارہ ایسا نہ کرنا۔ (یعنی یہ خوشبو نہ لگانا)

مرد کے لئے زنانہ خوشبو کا حکم:-

خلوق ایک خاص قسم کی خوشبو ہوتی ہے جس میں زعفران اصلی جزو ہوتا تھا اس کے ساتھ کچھ اور چیزیں بھی ملائی جاتی تھیں، یہ خوشبو صرف عورتیں ہی لگایا کرتی تھیں اس لئے مردوں کو اس سے منع فرمایا البتہ اگر بیوی کے کپڑوں سے غیر ارادی طور پر لگ جائے تو معاف ہے جیسا کہ جب حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا نکاح ہوا تو ان کے کپڑوں پر خلوق کے نشانات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھے تو آپ نے دریافت کیا یہ کیا ہے؟ انہوں نے عرض کیا میرا نکاح ہو گیا ہے۔ تو آپ نے اس خلوق پر انکار نہیں فرمایا۔ یہاں یعلی بن مرہ سے بھی پہلے پوچھا کہ کیا تمہاری بیوی ہے تاکہ بیوی ہونے کی صورت میں غیر ارادی طور پر لگ جانے کی صورت پر محمول کیا جائے۔ جب یہ پتہ چلا کہ بیوی نہیں ہے تو آپ نے دھونے کا امر فرمایا۔ معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر خلوق یا کوئی اور رنگ دار زنانہ خوشبو لگا لے تو اسے دھونا ضروری ہے البتہ اگر بیوی سے از خود لگ جائے تو دھونا ضروری نہیں ہے۔

(۲۳)-----وعن أبى موسى رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لايقبل الله صلاة رجل فى جسده شئ من خلوق۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابو موسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ایسے مرد کی نماز قبول نہیں فرماتے جس کے جسم میں کچھ بھی خلوق لگی ہوئی ہو۔

نماز قبول نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس کا ثواب پورا نہیں ملتا۔

(۲۴)-----وعن عمار بن ياسر رضي الله عنه قال: قدمت على أهلي من سفر وقد تشققت يداى، فخلقوني بزعفران، فغدوت على النبي صلى الله عليه وسلم، فسلمت عليه، فلم يرد علي، وقال: اذهب، فاغسل هذا عنك۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عمار بن یاسرؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ایک سفر سے واپس اپنے گھر والوں کے پاس ایسی حالت میں آیا کہ میرے ہاتھ پھٹ چکے تھے اس لئے میرے گھر والوں نے مجھے زعفران سے بنی ہوئی خلوق لگادی پھر میں حضور ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور آپ کو سلام کیا، آپ نے میرے سلام کا جواب نہیں دیا اور فرمایا جاؤ اور اسے اپنے سے دھوڈالو۔

یہاں حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے خلوق ایک عذر کی وجہ سے لگائی ہوئی تھی، لیکن اسے بھی دھونے کا امر فرمایا، اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عذر کا علم نہیں ہوگا اور حضرت عمار نے آپ سے دھونے کا امر سن کر کمال ادب کی وجہ سے عذر پیش کرنے کی بجائے تعمیل حکم کو باعث سعادت سمجھا ہوگا، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عذر معمولی اور نا قابل اعتناء ہو یا یہ کہ حضرت عمار کا مزاج رخصت کی بجائے عزیمت پسند تھا اس لئے آپ نے انہیں یہ فرمایا۔

(۲۵)----- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طيب الرجال ماظهر ريحه وخفي لونه وطيب النساء ماظهر لونه وخفي ريحه۔ (رواه الترمذی والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مردوں کی خوشبو وہ ہے جس کی خوشبو نمایاں ہو اور رنگ مخفی (ہلکا) ہو اور عورتوں کی خوشبو وہ ہے جس کا رنگ (اگرچہ) نمایاں ہو (لیکن) مہک مخفی ہو۔

مردانہ اور زنانہ خوشبو کا فرق:۔

اس مضمون کی ایک حدیث کتاب اللباس کے پہلے باب کی دوسری فصل میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے بھی گزر چکی ہے، حاصل یہ ہے مردوں کی خوشبو میں اصل مقصود خوشبو ہونی چاہئے، رنگت مقصود نہیں ہونی چاہئے اس لئے رنگت کا اہتمام عورتوں کا کام ہے یہ مقصد نہیں کہ مردوں کے لئے تیز خوشبو ہلکی خوشبو کے مقابلے میں بہتر ہے اس لئے کہ اس میں ہر ایک کا اپنا اپنا ذوق ہوتا ہے، شریعت کی طرف سے کوئی تعیین نہیں ہے، مقصد کہنے کا صرف یہ ہے کہ مرد رنگت کی وجہ سے کسی خوشبو کو ترجیح دے یہ

اچھی بات نہیں ہے، اگر زیادہ مہک ہونے کی وجہ سے ترجیح دے تو کوئی حرج نہیں۔

عورت کا معاملہ اس کے برعکس ہے اس کے لئے یہ مناسب نہیں کہ تیز مہک والی خوشبو لگائے خاص طور پر گھر سے نکلتے وقت اس لئے کہ رنگت تو لباس اور برقعے چادر وغیرہ میں چھپ جائے گی جب کہ خوشبو دور دور تک مہک کر لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرے گی البتہ اگر عورت کسی خوشبو کو اس کی اچھی رنگت کی وجہ سے پسند اور اختیار کرتی ہے تو کوئی حرج نہیں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورت کا اپنے جسم پر مصنوعی عارضی رنگت لگانا جائز ہے۔

امام بخاری کے ایک ترجمۃ الباب کی تشریح کرتے ہوئے بعض شارحین بخاری نے یہ کہا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک یہ حدیث غیر ثابت یا مرجوح ہے اس لئے کہ اس سے زیادہ صحیح حدیث میں یہ آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود اپنے ہاتھ سے حضور اقدس کو خوشبو لگایا کرتی تھیں، اب ظاہر ہے کہ وہ خوشبو خود حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ہاتھوں پر بھی لگتی ہو گی اگر مردانہ خوشبو عورت کے لئے ممنوع ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ کو اس سے منع کر دیتے، لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مرد اور عورت کی خوشبو میں فرق کی حدیث بھی صحیح ہے اور یہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے علاوہ حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسی اشعری سے بھی مروی ہے اس لئے کہ کسی حدیث کو رد کرنے کی بجائے تطبیق کا راستہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے اور وہ یہ ہے کہ تیز مہک والی خوشبو عورت کے لئے ممنوع تب ہے جب کہ یہ خوشبو لگا کر اس نے گھر سے باہر نکلنا ہو، اگر گھر سے نکلنا ہی نہ ہو یا نکلنا تو ہو لیکن نکلتے وقت اسے دھوڈالے تو کوئی حرج کی بات نہیں۔ (۱)

اس جواب کی ضرورت بھی تب ہے جب کہ وہ خوشبو تیز مہک والی ہو، اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لگائی جانے والی خوشبو ہلکی ہو تو اشکال ہی نہیں ہوتا۔

البتہ ایک اشکال اور ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں یہ ہے کہ مرد کی خوشبو وہ ہے جس کی رنگت مخفی ہو حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشبو کی چمک بھی بعد میں آپ کے سر مبارک میں نظر آتی رہتی تھی، جواب یہ ہے کہ یہاں رنگت سے مراد وہ ہے جو خود مقصود ہو اور اس سے تزین حاصل کرنا مقصود ہو، یہاں رنگت برائے تزین نہیں ہوتی تھی واللہ اعلم۔

(۲۶)----- وعن أنس رضي الله عنه قال: كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم سكة يتطيب منها۔ (رواه أبو داؤد)

---

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب تطییب المرأۃ زوجہا بیدہا

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سکہ خوشبو ہوتی تھی جس میں سے آپ خوشبو لگایا کرتے تھے۔

سُکۃ ایک خاص قسم کی خوشبو ہوتی تھی جو قیمتی خوشبو سمجھی جاتی تھی، بعض شارحین نے کہا ہے کہ سکہ سے یہاں خوشبو کا ظرف یعنی ڈبیہ وغیرہ مراد ہے۔

(۲۷)-----وعنه رضی الله عنه قال: کان رسول الله ﷺ یکثر دهن رأسه وتسریح لحیته ویکثر القناع، کأن ثوبه ثوب زیات۔ (رواه فی شرح السنة)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ عنہ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر پر کثرت سے تیل لگاتے اور بکثرت داڑھی میں کنگھی فرمایا کرتے تھے اور بکثرت سر پر کپڑا رکھا کرتے تھے، آپ کا (یہ) کپڑا ایسے ہوتا تھا جیسے تیلی کا کپڑا ہو۔

حضور اقدس ﷺ کا بکثرت تیل لگانا:-

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چار معمول نقل کئے گئے ہیں:

پہلا یہ کہ آپ سر مبارک میں تیل کثرت سے لگایا کرتے تھے۔

دوسرا یہ کہ داڑھی میں کنگھی بکثرت کیا کرتے تھے اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے حدیث نمبر تیس میں یہ آرہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزانہ کنگھی کرنے سے منع فرمایا اور یہ فرمایا کہ ناغہ کر کے کنگھی کرنا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ممانعت اس صورت کے متعلق ہے جب کہ کنگھی کرنا بغیر ضرورت کے محض زینت میں انہماک کی وجہ سے ہو اگر کسی حقیقی داعی اور ضرورت کی وجہ سے ہو مثلاً بال گنے ہونے کی وجہ سے کنگھی کرنے کے قابل جلدی ہو جاتے ہوں یا وفود وغیرہ سے ملاقات کرنے یا کہیں جانے کے لئے کنگھی کرنا پڑے تو یہ اس ممانعت میں داخل نہیں ہے۔

نیز حدیث میں کثرت سے کنگھی کرنے کا ذکر ہے اور کثرت امر اضافی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ روزانہ بالالتزام کرتے ہوں گے بلکہ بوقت ضرورت کرتے تھے اور ضرورت روزانہ بھی پڑ سکتی ہے اور کئی دن کے بعد بھی۔

تیسری بات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ یہ فرمارہے ہیں کہ **کان یکثر القناع**، قناع سر پر اوڑھنے والے کپڑے کو کہتے ہیں یہاں مراد لیا گیا ہے وہ کپڑا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے نیچے رکھا کرتے تھے تاکہ عمامہ تیل سے محفوظ رہے۔

تیلی جیسا کپڑا:۔

آخری بات اس حدیث میں یہ فرمائی: **کان ثوبہ ثوب زیات**، آپ کا کپڑا ایسا ہوتا تھا جیسے دھوبی کا ہو، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ دوسری روایات کثیرہ سے ثابت ہے کہ آپ نظافت پسند تھے اور کپڑوں کو اس طرح تیل لگا ہوا ہونا بظاہر نظافت کے خلاف ہے اس لئے بعض حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور ضعف کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس کے ایک راوی الربیع بن الصبیح ضعیف ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کی سند کا انحصار ربیع بن صبیح پر نہیں ہے بلکہ ان کے متابع بھی موجود ہیں مثلاً طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سفیان ثوری ان کی متابعت کر رہے ہیں اس لئے بحیثیت مجموعی یہ حدیث سنداً قابل قبول ہے۔

مذکورہ اشکال کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ اشکال تب ہوتا ہے کہ جب کہ ثوب سے مراد آپ کا لباس ہو یہاں ثوب سے مراد وہ کپڑا ہے جو عمامہ کے نیچے عمامہ کی تیل سے حفاظت کے لئے رکھتے تھے۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات انسان اپنے گھر میں یا بالکل بے تکلف جگہ میں لباس میں ایسی چیزیں گوارا کر لیتا ہے جن کے ساتھ وہ باہر لوگوں میں آنا پسند نہیں کرتا، یہاں حضرت انس رضی اللہ عنہ بھی جو کہ آپ کے ہر وقت کے خادم تھے گھر کی بات کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار گھر میں سر پر تیل زیادہ لگانے کی وجہ سے آپ کا لباس اس طرح ہو جاتا تھا۔

(۲۸) ----- عن أم هانیء قالت قدم رسول الله صلی الله علیه وسلم علینا بمكة وله أربع غدائر۔ (رواه أحمد و أبو داؤد و الترمذی و ابن ماجه)

ترجمہ ...... حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ ہمارے پاس مکہ مکرمہ میں تشریف لائے اس وقت آپ کے چار گیسو تھے۔

حضور اقدس ﷺ کے گیسو مبارک:۔

ام ہانی رضی اللہ عنہا حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بہن ہیں وہ کہتی ہیں کہ ایک دفعہ حضور اقدس ﷺ ہمارے ہاں مکہ مکرمہ میں ایسی حالت میں تشریف لائے کہ آپ کے سر کے بالوں کی چار مینڈھیاں بنی ہوئی تھیں، بظاہر فتح مکہ کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ مکرمہ داخل ہونے کی بات کر رہی ہیں۔

غدائر ...... غدیرہ کی جمع ہے یعنی سر کے بالوں کو کچھ حصوں میں تقسیم کر کے انہیں گوندھ لیا جائے انہی کو ضفائر اور ذوائب بھی کہہ دیتے ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی جن مینڈھیوں کا یہاں ذکر ہے اس کے بارے میں اتنی بات تو یقینی ہے کہ ان کی شکل ایسی ہو گی جن سے عورتوں کے ساتھ تشبہ نہیں بنتا ہو گا اس

کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ آپ کا عام معمول مینڈھیاں بنانے کا نہیں تھا بلکہ ایسا اس وقت فرماتے تھے کہ جب کہ طویل سفر کی وجہ سے سر کے بالوں کی دیکھ بھال مشکل ہوتی تھی۔ (۱)

حسن اتفاق:۔

فتح مکہ کے موقع پر جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس وقت آپ کے سر پر چار مینڈھیاں تھیں، اسی طرح مکی دور میں ایک مرتبہ مشرکین نے حضور اقدس ﷺ کو شدید ایذاء رسانی کا ارادہ کیا اور عملاً ایذاء رسانی شروع بھی کر دی، اس موقع پر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہا تنہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدافعت کے لئے تشریف لائے اور مشرکین سے کہا: اَتَقْتُلُوْنَ رَجُلًا أنْ يَّقُوْلَ رَبِّيَ اللهُ۔ مشرکین آنحضرت ﷺ کو چھوڑ کر صدیق اکبر کی طرف متوجہ ہوئے اور آپ کو بہت زیادہ زدوکوب کیا، لیکن صدیق اکبرؓ کا مقصد حاصل ہو گیا کہ آنحضرت ﷺ بچ گئے اگرچہ اس کے بدلے میں وہ تکلیف خود انہیں اٹھانا پڑی، روایات میں آتا ہے کہ اس وقت حضرت صدیق اکبر کے سر پر بھی چار مینڈھیاں تھیں۔

(۲۹)-----عن عائشة رضى الله عنها قالت: إذا فرقت لرسول الله ﷺ رأسه صدعت فرقه عن يا فوخه وأرسلت ناصيته بين عينيه۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سر میں مانگ نکالنے لگتی تو آپ کی مانگ کو آپ کے سر کے تالو سے چیرتی تھی اور آپ کے سر کے اگلے حصے کے بال آپ کی آنکھوں کے درمیان میں کر دیتی تھی۔

حضور ﷺ کی مانگ کی ہیئت:۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ کا طریقہ بیان کر رہی ہیں کہ جب میں آپ کی مانگ نکالتی یعنی سر کے بالوں کو دو حصوں میں تقسیم کرنا شروع کرتی تو اس کا آغاز سر کے بالکل درمیان والے حصے سے کرتی تھی، اس سے تو اتنا پتہ چلا کہ مانگ کا آغاز یہاں سے ہوتا تھا، اس مانگ کا رخ کس طرح ہوتا تھا اس کا پتہ اگلے جملے سے چل رہا ہے، فرماتی ہیں: وأرسلت ناصيته بين عينيه، ناصیہ سر کے اگلے حصے کے بالوں کو کہا جاتا ہے اس جملے کا مطلب علامہ طیبی اور ملا علی قاری وغیرہ نے یہ بیان کیا ہے کہ مانگ کا دوسرا کنارہ آنکھوں کے درمیان والی جگہ کی سیدھ میں ہوتا تھا اور ناصیہ کے بال آدھے اس کی دائیں

---

(۱) فتح الباری باب الجعد کتاب اللباس

جانب اور آدھے بائیں جانب ہوتے تھے، اس تشریح کے مطابق آپ کی مانگ کا رخ بھی متعین ہو گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ آپ کی مانگ سر کے درمیان میں ہوتی تھی اور سیدھی ہوتی تھی۔

البتہ صاحب عون المعبود نے اس حدیث کی شرح یہی ذکر کرنے کے بعد اردبیلیؒ سے یہ احتمال بھی نقل کیا ہے أرسلت ناصیته کو اپنے ظاہر پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے کہ ناصیۃ (سر کے اگلے حصے) کے بالوں کو چھوٹا ہونے کی وجہ سے ویسے ہی لٹکا دیتی ہوں اور ان کو مانگ میں شامل نہ کرتی ہوں، اس معنی کے مطابق یہ حدیث مانگ کے رخ کے بارے میں ساکت ہوگی علامہ سندھیؒ نے ابن ماجہ کے حاشیہ[1] میں اسی احتمال کو لیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: **يريد أنها تفرق القفا وتسدل الناصية** ابن ماجہ کی روایت کے الفاظ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ اس کے لفظ ہیں:

كنت أفرق خلف يا فوخ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أسدل ناصيته۔

مسند احمد کی ایک روایت کے لفظ ہیں:

صدعت فرقة من يا فوخه وأرسلت له ناصية۔

احمد ہی کی ایک روایت میں ہے:

وأرسلت ناصيته بين صدغيه۔

حاصل یہ کہ ابوداؤد کی روایت پر توطیبی وغیرہ کی تشریح منطبق ہو رہی ہے لیکن ابن ماجہ اور احمد کی روایات علامہ سندھی والی تشریح کے زیادہ موافق ہیں جو بھی تشریح ہو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مداومت ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مختلف اوقات میں مختلف عمل بھی ہو سکتے ہیں۔

احقر کے ذہن میں ایک اور احتمال آتا ہے اگرچہ ابھی اس کی تصریح نظر سے نہیں گزری، وہ یہ کہ مراد یہاں پر سامنے کے بالوں کو لٹکانا ہی ہے جیسا کہ علامہ سندھی وغیرہ سمجھتے ہیں لیکن یہ لٹکانا مستقل نہیں ہوتا ہوگا بلکہ تیل لگانے اور کنگھی کے عمل کے دوران عارضی ہوتا ہوگا اس کی کسی قدر تائید شاید مسند ابو یعلی کے ان لفظوں سے ہو سکے: **أسدل له إذا دهنت ناصيته**، اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ سامنے کے بالوں کو تیل لگانے کے لئے لٹکایا جاتا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳۰)----- وعن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الترجل إلا غبا۔ (رواه الترمذي وأبو داؤد والنسائي)

ترجمہ...... حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ

---

(۱) ابن ماجہ کتاب اللباس، باب اتخاذ الجمة والذوائب

علیہ وسلم نے کنگھی کرنے سے منع فرمایا مگر یہ کہ ناغہ کر کے ہو۔

غب کا اصل معنی ہے جانور کو ایک دن چھوڑ کر اگلے دن پانی پلانے کے لئے لے جانا، پھر اس کا اطلاق ہر ایسے کام پر ہونے لگا جو ایک دن چھوڑ کر کیا جائے، یہاں مقصود یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کنگھی وغیرہ کرنے کی ایسی کثرت اور اہتمام سے منع فرمایا جس کی وجہ سے انسان کبھی ناغہ ہی گوارا نہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ یہاں وہ کثرت ممنوع ہے جو زینت میں انہماک کی وجہ سے ہو اور بلا ضرورت ہو۔

(۳۱)----- وعن عبد الله بن بريدة قال: قال رجل لفضالة بن عبيد مالي أراك شعثا؟ قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينها ناعن كثير من الإ رفاه، قال: مالي لأرى عليك حذاء؟ قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نحتفي أحيانا۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... عبداللہ بن بریدہؒ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے حضرت فضالہ بن عبید سے کہا کہ کیا وجہ ہے کہ میں آپ کو پراگندہ بالوں والا دیکھ رہا ہوں انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں زیادہ تنعم سے منع فرمایا کرتے تھے، انہوں نے کہا کیا وجہ ہے کہ میں آپ کے پاؤں میں جوتا نہیں دیکھ رہا، انہوں نے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ ہم کبھی کبھی ننگے پاؤں چلا کریں۔

زیادہ ناز و نعمت اچھا نہیں:۔

مطلب یہ ہے کہ زیادہ ناز و نعمت اور نخرے کا عادی ہونا اچھا نہیں، جس میں زیادہ زینت کا اہتمام بھی شامل ہے اس لئے کہ اس سے ایک تو کبر و نخوت پیدا ہونے کا خطرہ ہوتا ہے دوسرے اس سے ضروریات و اخراجات میں اضافہ ہو کر پریشانی ہوتی ہے۔

کبھی کبھی ننگے پاؤں چلنا:۔

دوسرے اس حدیث میں یہ حکم فرمایا ہے کہ کبھی کبھی ننگے پاؤں بھی چل لینا چاہئے، اس حکم یا سنت پر عمل کرنے کے لئے اتنا بھی کافی ہے کہ گھر یا دفتر وغیرہ میں ایک کمرے سے دوسرے کمرے میں جانا ہو تو کبھی کبھار ننگے پاؤں بھی چلا جائے اس لئے کہ اتنا بھی ننگے پاؤں نہ چل سکنا بھی زیادہ ناز و نعمت میں داخل ہے۔

(۳۲)-----عن ابی هريرة رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم من كان له شعر فليكرمه۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص کے بال ہوں (یعنی اس نے بال رکھے ہوئے ہوں) اسے چاہئے کہ وہ ان کا اکرام کرے۔

یعنی صاف رکھے، اعتدال کے ساتھ تیل کنگھی کرتا رہے، جب کٹوانے وغیرہ کی ضرورت ہو تو کٹوائے غرضیکہ صحیح دیکھ بھال کرے۔

اسی حدیث کے پیش نظر بعض صوفیہ نے سر پر بال نہ رکھنے کو اختیار فرمایا ہے کہ انہوں نے اپنے بارے میں محسوس کیا کہ ہم بالوں کا حق ادا نہیں کر سکیں گے جس سے اس حدیث کی خلاف ورزی ہوگی۔

(۳۳)---- وعن أبی ذر رضی الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ إن أحسن ماغير به الشيب الحناء والكتم۔ (رواه الترمذی و أبو داؤد و النسائی)

ترجمہ ...... حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جن چیزوں سے سفید بالوں کو تبدیل کیا جاتا ہے ان میں سے سب سے اچھی مہندی اور کتم ہے۔

حناء کے معنی تو معروف ہیں یعنی مہندی، کتم بھی ایک خاص قسم کی بوٹی یا پودے کا نام ہے جس سے روشنائی بھی بنائی جاتی تھی اور بطور خضاب بھی استعمال ہوتا تھا۔

اس حدیث پر یہ اشکال کیا گیا ہے مہندی اور کتم کو ملانے سے تو رنگ کالا ہو جاتا ہے جس سے اگلی حدیث میں منع کیا گیا ہے، اس کا جواب بعض نے تو یہ دیا ہے کہ یہاں حناء اور کتم ملا کر لگانا مراد نہیں ہے بلکہ الگ الگ لگانا مراد ہے لیکن دو حدیثیں چھوڑ کر آگے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں حناء اور کتم کا ذکر آرہا ہے وہاں بظاہر ملا کر لگانا ہی مراد ہے اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب تناسب میں فرق ہوگا، بعض تناسب ایسے ہوں گے جن سے رنگت سیاہ ہوتی ہوگی اور بعض سے سیاہ نہیں ہوتی ہوگی بلکہ گہری براؤن ہوتی ہوگی۔

(۳٤)---- وعن ابن عباس رضی الله عنه عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: يكون قوم فی آخر الزمان يخضبون بهذا السواد كحواصل الحمام لا يجدون رائحة الجنة۔ (رواه أبو داؤد و النسائی)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے

فرمایا کہ بعد والے زمانے میں کچھ لوگ ہوں گے جو اس سیاہ رنگ کے ساتھ خضاب کریں گے جیسا کہ کبوتروں کے پپوٹے ہوتے ہیں یہ لوگ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائیں گے۔

سیاہ خضاب کا حکم:۔

جیسا کہ پہلے مسئلہ بیان ہو چکا ہے کہ سیاہ خضاب کے علاوہ ہر رنگ کا خضاب بالاتفاق جائز ہے، سیاہ رنگ کے خضاب کی تین صورتیں ہیں:

(۱)......... سیاہ خضاب دھوکہ دہی اور عمر چھپانے کے لئے ہو، یہ بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔

(۲)......... مجاہد جہاد کے لئے سیاہ خضاب لگائے تاکہ دشمن کی نظر میں رعب اور ہیبت بیٹھے، یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳)......... سیاہ خضاب زینت کے لئے ہو، بعض نے یہ بھی قید لگائی ہے کہ تزین للزوجہ کے لئے ہو، یہ عموماً اس وقت ہوتا ہے جب کہ ویسے آدمی جوان ہو لیکن بال سیاہ ہوں گئے ہوں۔ اس میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ اور دوسرے کئی فقہاء کے نزدیک یہ بھی مکروہ تحریمی ہے جب کہ بعض فقہاء نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے، ائمہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے، چنانچہ ان سے یہ جملہ منقول ہے: كما أحب أن تتزين لي تحب هي أن أتزين لها ۔ یعنی جیسے میں چاہتا ہوں وہ میرے لئے زینت اختیار کرے وہ بھی چاہتی ہوں گی کہ میں اس کے لئے زینت اختیار کروں اسی طرح کا جملہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔

جو حضرات اس صورت میں سیاہ خضاب کو ناجائز کہتے ہیں انہوں نے زیر بحث اس حدیث سے استدلال کیا ہے اس لئے کہ اس میں سیاہ خضاب لگانے پر سخت وعید بیان کی گئی ہے، بعض حضرات نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کے ایک راوی عبدالکریم بن ابی المخارق ضعیف ہیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ عبدالکریم بن ابی المخارق نہیں ہیں بلکہ عبدالکریم بن مالک الجزری ہیں جو کہ ثقہ ہیں البتہ قائلین جواز اس حدیث کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جب کہ تغریر اور دھوکہ دہی کی نیت ہو اس لئے کہ کالا خضاب لگانا متعدد صحابہ سے ثابت ہے خاص طور پر اگر ابن عباسؓ سے وہ جملہ بھی ثابت ہو جو ابھی نقل کیا گیا: كما أحب أن تتزين لي الخ ۔اس لئے کہ اس وعید والی حدیث کے راوی بھی ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی ہیں۔

اکثر مشائخ حنفیہ نے تیسری صورت میں بھی کراہت تحریمیہ والے قول کو اختیار کیا ہے لیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ بعض حضرات نے امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے اس لئے فتویٰ تو کراہت تحریمیہ والے

قول پر ہے اور یہ قول احوط بھی ہے لیکن اگر کسی کے نزدیک امام ابو یوسف والا قول راجح ہو اور وہ اس پر عمل کرے تو اس پر انکار شدید نہیں کرنا چاہئے۔[1]

(۳۵)----- وعن ابن عمر رضی اللہ عنه أن النبی صلی اللہ علیه وسلم کان یلبس النعال السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران وكان ابن عمر يفعل ذلك۔ (رواه النسائی)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سبتی جوتے (بغیر بالوں کے جوتے) پہنا کرتے تھے اور داڑھی ورس اور زعفران کا زرد خضاب لگایا کرتے تھے اور ابن عمر بھی ایسا ہی کرتے تھے۔

النعال السبتیه کی تشریح باب النعال کی پہلی حدیث میں گزر چکی ہے۔

(۳۶)----- وعن ابن عباس رضی اللہ عنه قال: مر علی النبی صلی اللہ علیه وسلم رجل قد خضب بالحناء فقال ما أحسن هذا، قال: فمر آخر قد خضب بالحناء والكتم فقال: هذا أحسن من هذا ثم مر آخر قد خضب بالصفرة، فقال: هذا أحسن من هذا كله۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ایک شخص کا گزر ہوا جس نے مہندی کا خضاب لگایا ہوا تھا تو آپ نے فرمایا: یہ کتنا اچھا ہے، پھر ایک اور شخص گزرا جس نے مہندی اور کتم کا خضاب لگا رکھا تھا تو آپ نے فرمایا یہ اس سے بھی اچھا ہے پھر ایک اور شخص کا گزر ہوا جس نے زرد رنگ کا خضاب لگایا ہوا تھا آپ نے فرمایا یہ ان سب سے اچھا ہے۔

(۳۷)----- وعن أبی هريرة رضی اللہ عنه قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود۔ (رواه الترمذی ورواه النسائی عن ابن عمر والزبير)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفید بالوں کو (خضاب کے ذریعے) بدل لیا کرو اور یہودیوں کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کرو۔

---

(۱) تفصیلی بحث کے لئے ملاحظہ ہو اوجز المسالک ۱۵: ۲۵، ۲۷

(۳۸)----- وعن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لاتنتفوا الشیب فإنه نور المسلم، من شاب شیبة فی الاسلام کتب الله بها حسنة و کفرعنه بها خطیئة ورفعه بها درجة۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ سفید بالوں کو نہ اکھیڑا کرو، اس لئے کہ یہ مسلمان کا نور ہیں جو آدمی مسلمان ہونے کی حالت میں ایک سفید بال والا بھی ہو تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس کے بدلے میں ایک نیکی لکھیں گے ایک گناہ معاف کریں گے اور ایک درجہ بلند کریں گے۔

سفید بال چننا:-

متعدد احادیث میں سفید بال چننے سے منع کیا گیا ہے اس حدیث میں اس کی وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ مسلمان کے لئے نور ہے اس پر یہ اشکال نہیں ہونا چاہئے کہ اگر بالوں کی سفیدی نور ہے تو اس پر خضاب بھی ممنوع ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ کالے کے علاوہ باقی خضابوں کی ترغیب ہے اس لئے کہ اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خضاب سے سفید بال ختم نہیں ہوتے بلکہ ان کی سفیدی چھپ جاتی ہے اور خاص طور پر خضاب سیاہ نہ ہو تو دیکھنے والے کو بھی یہ احساس ہوتا ہے کہ اس کے بال سفید ہو چکے ہیں، پھر سفید بالوں کو برقرار رکھ کر صرف ان کی سفیدی چھپانے میں بعض دیگر مصالح بھی ہیں مثلاً مخالفت یہود، بعض صورتوں میں بدنمائی سے احتراز وغیرہ۔

(۳۹)----- وعن کعب بن مرّة، عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: مَن شابَ شیبةً فی الإسلامِ، کانت له نوراً یوم القیامةِ۔ (رواه الترمذی والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت کعب بن مرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو آدمی اسلام کی حالت میں سفید بالوں والا ہو جائے تو یہ اس کے لئے قیامت کے دن نور کا باعث ہوں گے۔

(۴۰)----- وعن عائشةَ، قالت: کنتُ أغتسل أنا و رسول الله ﷺ من إناء واحدٍ، و کانَ له شعرٌ فوقَ الجُمَّةِ، و دونَ الوفرة۔ (رواه الترمذی والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن میں سے غسل کیا کرتے تھے اور رسول اللہ ﷺ کے بال جمہ سے اوپر اور وفرہ سے نیچے تھے۔

وَفرہ، لمہ، جمہ:-

حدیثوں میں سر کے بالوں کے تین نام آتے ہیں وفرہ، لمہ اور جمہ۔ لمہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو کان کی لو کے برابر یا ان سے تھوڑے سے اوپر ہوں اور جمہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو کندھوں کے قریب ہوں، وفرہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو ان کے درمیان ہوں یعنی کانوں کی لو سے ذرا نیچے ہوں لیکن ان الفاظ کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا رہتا ہے۔ وفرہ، لمہ، جمہ یہ تینوں بول کر بعض اوقات ہر قسم کے سر کے بال مراد لئے جاتے ہیں۔

حضور اقدس ﷺ کے سر کے بال کیسے تھے اس کے بارے میں حدیثیں مختلف آتی ہیں بعض حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے بال جمہ تھے اور بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ کے بال کانوں کی لو سے ذرا اوپر تھے اور بعض میں آتا ہے کہ آپ کے بال کانوں کی لو سے ذرا نیچے تھے، یہ مختلف روایتیں ہیں اور ان میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ بال کوئی ایسی چیز نہیں ہیں جو ایک ہی حالت پر یا ایک ہی حجم پر برقرار رہیں بلکہ یہ بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں اس لئے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بال درمیانے ہوتے ہوں گے یعنی کانوں کی لو کے قریب قریب ہاں البتہ آپ نے بالکل نئی نئی حجامت کرائی ہوئی ہو گی اس وقت کانوں کی لو سے تھوڑے اوپر لگتے ہوں گے اور کبھی کسی عارض کی وجہ سے آپ کو دیر تک بال چھوٹے کرانے کا موقع نہیں ملتا ہو گا تو ذرا زیادہ بڑے ہو جاتے ہوں گے اس لئے مختلف اوقات میں آپ کے بالوں کی مختلف حالتیں ہوں گی لہٰذا ان حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(٤١)----- وعن ابنِ الحنظليَّةِ، رجلٍ من أصحابِ النبى صلى الله عليه وسلم، قال: قال النبى صلى الله عليه وسلم: نعمَ الرجل خُرَيم الأسدى، لولا طولُ جُمَّتِه، وإسبالُ إزارِه فبلغَ ذلكَ خريماً، فأخذَ شفرةً، فقطع بها جُمَّته، إلى أذُنيه ورفعَ إزارَه إلى أنصافِ ساقَيه۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن الحنظلیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے جو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے ایک آدمی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا خریم اسدی اچھے آدمی ہیں اگر ان کے سر کے بال لمبے نہ ہوتے اور ان کا تہبند ٹخنوں سے نیچے نہ ہوتا، یہ بات خریم اسدی تک پہنچی تو انہوں نے چھری لی اور اس کے ذریعے اپنے بالوں کو اپنے کانوں کے برابر کر کے کاٹ دیا اور اپنی لنگی کو اپنی پنڈلیوں کے نصف تک اوپر کر لیا۔

یہ غیبت میں داخل نہیں ...... اس حدیث سے ایک بات تو وہی معلوم ہوئی جو پہلے عرض کی جا چکی ہے کہ بالوں کا زیادہ لمبا ہونا پسندیدہ نہیں ہے خاص طور پر جب کہ بالقصد بالوں کو لمبا کیا جائے، دوسری

بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ کسی کی عدم موجودگی میں کسی کی برائی کرنا اگرچہ غیبت ہے لیکن اگر یہ یقین ہو کہ اگر اس کو پتہ چل بھی گیا یعنی میری یہ بات اس تک پہنچ بھی گئی تو اس کو ناگواری نہیں ہوگی بلکہ اس کو فائدہ ہوگا کہ وہ اپنی اصلاح کرے گا تو یہ غیبت میں داخل نہیں اور ناجائز نہیں۔ یہاں پر بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ یقین ہوگا کہ اگرچہ میں اس کی دو برائیاں بھی بیان کر رہا ہوں لیکن خریم کو پتہ چلے گا ایک تو وہ اپنی اصلاح کرے گا اور دوسرا یہ کہ اس کو میری یہ بات ناگوار نہیں ہوگی بلکہ خریم اسدی کو بظاہر خوشی ہوگی ایک تو اس بات کی خوشی کہ اصلاح کا موقع مل گیا اور اپنی غلطی پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بات کی وجہ سے تنبہ ہوگیا اور دوسری خوشی اس بات کی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاں ان کی دو نامناسب باتیں ذکر فرمائیں وہیں نعم الرجل بھی ان کو کہا اور یہ دو باتیں تو عارضی تھیں وہ تو زائل کرلیں وہ تو ختم ہوگئیں کہ بال بھی چھوٹے ہوگئے اور تہبند بھی ٹخنوں سے اوپر ہوگیا یہ باتیں تو ختم ہوگئیں لیکن نعم الرجل کا سرٹیفکیٹ برقرار ہے لہٰذا یہ بات یقینی ہے کہ خریم اسدی کو یہ بات سن کر خوشی ہوئی ہوگی کوئی ناگواری نہیں ہوئی ہوگی یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ غزوہ احد کے موقع پر کچھ منافقین ساتھ چلے گئے تھے لیکن درمیان میں بھاگ آئے تھے اور مقصد یہ تھا کہ ہمیں بھاگتا ہوا دیکھ کر اور لوگ بھی بھاگیں گے چنانچہ دو مخلص مسلمان قبیلے بھی بھاگنے کے لئے تیار ہوگئے انہوں نے سوچا کہ ہم بھی بھاگتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو توفیق عطا فرمائی اور وہ ڈٹے رہے بھاگے نہیں، تو ان کی اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں شکایت کی ہے: إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا۔ کہ تم میں سے بھی دو گروہوں نے بھاگنے کا ارادہ تو کر لیا تھا حالانکہ ارادہ دل کی بات تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کا پول کھول دیا لیکن اس کے باوجود اس قبیلے سے تعلق رکھنے والے ایک صحابی فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس آیت میں ہماری شکایت کی گئی ہے لیکن ہمارے دل میں کبھی یہ خواہش پیدا نہ ہوئی کہ کاش یہ آیت نازل نہ ہوتی بلکہ آیت کا اترنا ہی ہمارے لئے اچھا ہے اس لئے کہ اس میں جہاں ہماری شکایت ہے وہاں یہ بھی ہے وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا اللہ کی طرف سے ولایت کی شہادت قرآن کریم میں آگئی تو اس کے ساتھ لاکھ شکایتیں بھی ہوں گوارا ہیں، اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جیسے ان کی دو برائیاں بھی کہی ہیں لیکن اس کے ساتھ نعم الرجل بھی کہا ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نعم الرجل آجائے اس کے ساتھ جو کچھ بھی ہو وہ گوارا ہے اس لئے یہ غیبت کے اندر داخل نہیں۔

(٤٢)----- وعن أنسٍ، قال: كانت لي ذوابةٌ، فقالت لي أمي: لا أجزها، كانَ رسول الله صلى الله عليه وسلم يَمدُّها، ويأخذها۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے سر پر گیسو تھے اور

میری والدہ نے مجھ سے یہ کہہ رکھا تھا کہ میں انہیں نہ کاٹوں اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان بالوں کو کھینچتے تھے اور ان کو پکڑا کرتے تھے۔

یعنی پیار اور شفقت کے طور پر بالوں کا یہ حصہ پکڑتے تھے اور پکڑ کر بعض اوقات کھینچا بھی کرتے تھے اس لئے سر کے باقی بال تو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کٹوا لیتے تھے لیکن ان بالوں کے بارے میں ان کی والدہ نے ان کو یہ کہہ رکھا تھا کہ ان کو نہیں کاٹنا۔

بظاہر یہ بھی قزع معلوم ہوتا ہے کہ باقی بال تو کاٹ لئے ان کو نہیں کاٹا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تو قزع یہ ہے کہ باقی بالوں کو مونڈا جائے اور کچھ حصہ نہ مونڈا جائے اور یہ بات حضرت انس کے بارے میں ثابت نہیں ہے کہ وہ باقی بال مونڈتے ہوں گے اور دوسرا یہ کہ یہاں ان بالوں کو نہ کاٹنا ایک عارض کی وجہ سے تھا اور وہ یہ کہ ان کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک لگا ہوا ہے یہ متبرک ہو گئے ہیں اب اگر کاٹیں گے تو برکت کو اتار کر پھینکنے والی بات ہے اور کئی صحابہ کے بارے میں یہی بات آتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سر پر ہاتھ پھیر دیا تو انہوں نے وہ بال زندگی بھر نہیں کٹوائے۔

(۴۳)---- وعن عبد الله بن جعفر: أن النبی ﷺ أمهلَ آلَ جعفر ثلاثاً، ثم أتاهُم، فقال: لاتبكوا على أخي بعدَ اليومِ ثم قال: ادعوالي بني أخي فجيئ بنا كأنا أفرُخ فقال: ادعوالي الحلّاق فأمرَه فحلّقَ رؤوسنا۔ (رواه أبو داؤد والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن جعفر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جعفر کے گھر والوں کو تین دن تک تو کچھ نہیں کہا پھر حضور اقدس ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور یہ فرمایا کہ آج کے دن کے بعد میرے بھائی پر مت رونا، پھر فرمایا کہ میرے سامنے میرے بھتیجوں کو بلاؤ چنانچہ ہمیں لایا گیا، ہم اس وقت ایسے تھے جیسا کہ چوزے ہوں تو آپ نے فرمایا کہ میرے سامنے حجام کو بلاؤ چنانچہ حضور اقدس ﷺ نے اس حجام کو حکم دیا اور اس نے ہمارے سروں کو مونڈ دیا۔

أمهل آل جعفر ثلثة ايام تین دن تک جعفر کے گھر والوں کو کچھ نہیں کہا یعنی رونے وغیرہ سے منع نہیں کیا اس لئے کہ یہ رونا ابتداء میں غیر اختیاری ہوتا ہے اور یہ صبر کے منافی بھی نہیں ہے اور ناجائز بھی نہیں ہے بلکہ بعض اوقات مفید ہوتا ہے اس لئے کہ بعض اوقات رونے کو دبانے سے جسمانی اور طبی نقصان کا خطرہ ہوتا ہے اور رو لینے سے دل کی بھڑاس نکل جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض موقعوں پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **دعوها فلترهق سجلا من دموعها** کہ اس کو چھوڑو کہ یہ اپنے آنسو بہا لے تو اچھا

ہے بعض موقعوں پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رونے سے منع کیا تو اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منع نہیں کرو بلکہ اس کو اپنے دل کی بھڑاس نکال لینے دو، رونا وہ ممنوع ہے جو کہ بتکلف ہو اور عام طور پر چونکہ غم کی شدت تین دن کے بعد ختم ہو جاتی ہے اس لئے اب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے بعد مت رونا اور اس کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے بھتیجوں کو بلواؤ بھتیجے اس لئے کہا کہ حضرت جعفر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چچازاد بھائی تھے اور یہ عبداللہ بن جعفر وغیرہ اس وقت چھوٹے چھوٹے بچے تھے اس لئے یہ فرما رہے ہیں کہ ہم اس وقت ایسے تھے جیسے چوزے ہوں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجام کو بلوا کر ان کے بال منڈوا دیئے۔

بال منڈھوانے کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں ان میں سے ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عام طور پر غم کی شدت میں بالوں کو درست نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایسے موقع پر بکھرے ہوئے بال آدمی کے لئے اور زیادہ پریشانی کا باعث بن جاتے ہیں اور بالوں کو مونڈ لیا جائے تو آدمی ہلکا پھلکا ہو جاتا ہے۔

اس حدیث سے بعض علماء نے اس بات پر بھی استدلال کیا ہے کہ چھوٹے بچوں کے بال منڈوا دینا یا مشین پھروا دینا بہتر ہے۔

(٤٤)-----وعن أم عِطيَّةَ الأنصاريَّةِ: أنَّ امرأةً كانت تختنُ بالمدينةِ فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: لا تنهكى فإنَّ ذلكَ أحظى للمرأةِ، وأحبُّ إلى البعلِ۔ (رواه أبوداود، وقال: هذالحديث ضعيف، وراويه مجهولٌ)

ترجمہ ...... حضرت ام عطیہ انصاریہؓ فرماتی ہیں کہ مدینے میں ایک عورت ختنہ کیا کرتی تھی تو حضور ﷺ نے اس سے فرمایا کہ لڑکیوں کے ختنے میں مبالغہ نہ کرو اس لئے کہ مبالغہ نہ کرنا عورت کے لئے زیادہ لذت کا باعث ہے اور خاوند کو زیادہ محبوب ہے۔

(٤٥)----- وعن كريمة بنت هُمامٍ: أنَّ امرأةً سألت عائشةَ عن خضاب الحنَّاءِ فقالت: لا بأسَ، ولكني أكرهُه، كانَ حبيبى يكرهُ ريحَه ۔ (رواه أبوداود والنسائى)

ترجمہ ...... کریمہ بنت ہمام کہتی ہیں کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مہندی کے خضاب کے بارے میں سوال کیا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اس میں حرج تو کوئی نہیں ہے لیکن میں اسے ناپسند کرتی ہوں اس لئے کہ میرے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کی مہک کو پسند نہیں فرمایا کرتے تھے۔

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مہندی کی بو طبعی طور پر پسند نہیں تھی اس لئے میں اسے پسند نہیں کرتی لیکن ویسے اس کے لگانے میں کوئی شرعی حرج نہیں ہے۔

(٤٦) ----وعن عائشةَ، أنَّ هندا بنت عتبة قالت: يا نبيَّ الله! بايعني فقال: لا أبايعك حتى تغيري كفَّيكِ، فكأنهما كفَّا سَبُعٍ۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ...... حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ہندہ بنت عتبہ نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ یا نبی اللہ! مجھے بیعت کیجئے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں تمہیں اس وقت تک بیعت نہیں کروں گا جب تک کہ تم اپنے ہاتھوں کی رنگت تبدیل نہ کر لو (یعنی مہندی وغیرہ اور خضاب ہاتھوں پر نہ لگالو) یہ ہاتھ ایسے ہیں جیسا کہ درندے کے ہاتھ ہوں۔

عورت کو مہندی لگانے کا حکم:-

فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ عورت کے ہاتھ ذرا سخت قسم کے ہوں، مردانہ قسم کے ہوں یہ اچھی بات نہیں ہے اگر تو فطری طور پر ہاتھ ایسے ہوں کہ ان میں نسوانیت نظر آ رہی ہو تو پھر اور بات ہے پھر بھی عورت کے لئے مستحسن ہے کہ وہ ہاتھوں پر اور ناخنوں پر مہندی وغیرہ لگاتی رہے اس لئے کہ عورت کے لئے تزیین پسندیدہ ہے اور خاص طور پر اس کے ہاتھ بھاری اور سخت قسم کے ہوں، مردانہ قسم کے ہوں تو پھر اس کے لئے اس بات کی زیادہ اہمیت ہے کہ وہ ہاتھوں پر مہندی لگالے تاکہ مردوں کے ساتھ یہ غیر اختیاری مشابہت بھی باقی نہ رہے اگرچہ مردوں کے ساتھ اس کی یہ مشابہت غیر اختیاری ہے لیکن یہ بھی اگر ختم ہو جائے تو اچھی بات ہے اس لئے بہت ساری حدیثیں ہیں جن میں حضور اقدس ﷺ نے عورتوں کو اہتمام کے ساتھ یہ فرمایا کہ مہندی لگاؤ اور یہاں بھی یہی فرمایا بلکہ بیعت کرنے کو مہندی لگانے پر معلق فرمایا کہ پہلے یہ کام کرو پھر بیعت کروں گا۔

عورت کو ہاتھ میں ہاتھ لے کر بیعت کرنا جائز نہیں:-

یہ مطلب نہیں کہ ہاتھ میں ہاتھ لے کر بیعت کرنا تھا اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث آتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عورت کو کبھی ہاتھ میں ہاتھ لے کر بیعت نہیں فرمایا بلکہ زبانی بیعت فرمایا کرتے تھے یعنی زبانی اس سے عہد لے لیا کرتے تھے یہی بس بیعت ہوتی تھی اگرچہ مسئلہ کے اعتبار سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شاید ہاتھ میں ہاتھ لینا بھی جائز ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رشتہ امت کی عورتوں کے ساتھ باپ اور بیٹی

جیسا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات اگر امت کی مائیں ہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح سے امت کے باپ ہو گئے اور دوسرا یہ کہ ہاتھ اپنی ذات کے اعتبار سے ستر میں داخل نہیں ہے یہ ان اعضاء میں سے ہیں جو بذاتہٖ ستر مین داخل نہیں ہیں بلکہ ان کو چھپانا اگر ضروری ہو گا تو خوف فتنہ کی وجہ سے اس لئے بذاتہٖ ہاتھوں کو غیر محرم کے سامنے ظاہر کرنا جائز ہے اگر خوف فتنہ نہ ہو اور فقہاء نے شریعت کا یہ اصول لکھا ہے کہ جس چیز کو دیکھنا جائز ہے اس کا مس یعنی ہاتھ لگانا بھی جائز ہے بشرطیکہ خوف فتنہ نہ ہو۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جیسے ہاتھوں کو دیکھنا جائز تھا اسی طرح چھونا بھی جائز ہو گا اس لئے کہ امتیوں میں تو خوف فتنہ ہے کہ جب ہاتھوں میں ہاتھ لیں گے تو برا خیال دل میں پیدا ہو سکتا ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تو بہر حال فتنے سے محفوظ اور مامون تھے اس لئے آپ کے لئے ہاتھ میں ہاتھ لینا بظاہر جائز تھا لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے معاملہ میں یہ احتیاط فرمائی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی صحیح بخاری کی روایت کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی کسی عورت کو ہاتھ میں ہاتھ۔ لے کر بیعت نہیں فرمایا بلکہ زبانی بیعت فرمایا کرتے تھے تو یہاں پر بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ اپنے ہاتھوں کو خضاب کر لو یعنی مہندی وغیرہ لگا لو پھر بیعت کروں گا تو یہ مطلب نہیں کہ ہاتھ میں ہاتھ لے کر بیعت کرنا تھا بلکہ یہ بیعت کی ایک شرط لگائی مثلاً فرض کیجئے ایک آدمی کی ڈاڑھی نہیں ہے وہ کسی شیخ کے پاس مرید ہونے کے لئے گیا انہوں نے کہا کہ پہلے ڈاڑھی رکھو پھر بیعت کروں گا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ڈاڑھی پکڑ کر بیعت کرنی ہے اسی طرح یہاں پر ہاتھوں کو خضاب لگانے کا یہ حکم دیا اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہاتھوں کو ہاتھ میں لے کر بیعت کرنی ہے۔ کوئی آدمی بیعت ہونے کے لئے گیا اور وہ ننگے سر تھا تو شیخ نے کہہ دیا کہ سر پر کوئی ٹوپی وغیرہ لے کر آؤ پھر بیعت کروں گا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سر کو پکڑ کر بیعت کرنی ہے ایک آدمی بیعت ہونے کے لئے گیا اس نے کانوں کے اندر بالی سی پہن رکھی تھی جسے بعض مرد بھی پہن لیتے ہیں تو شیخ نے کہا کہ پہلے یہ اتار کر آؤ پھر بیعت کروں گا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کانوں کو پکڑ کر بیعت کرنی ہے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھوں پر مہندی لگاؤ پھر بیعت کروں گا اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہاتھوں کو پکڑ کر بیعت کرنی ہے۔

(٤٧)----- وعنها، قالت: أومتِ امرأةٌ من وراءِ سترٍ، بيدِها كتابٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقبض النبى صلى الله عليه وسلم يدَه فقال: ما أدرى أيدُ رجلٍ أم يدُ امرأةٍ؟

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ ایک

عورت نے پردے کے پیچھے سے اپنے ہاتھ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف آگے بڑھایا اس حال میں کہ اس کے ہاتھ میں ایک خط تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ہاتھ کو پکڑ لیا اور فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ مرد کا ہاتھ ہے یا عورت کا اس نے کہا نہیں بلکہ عورت کا ہاتھ ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تو عورت ہوتی تو اپنے ناخنوں کا رنگ بدل لیتی۔ (یعنی مہندی وغیرہ کے ساتھ)

یعنی عورت ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ ہاتھوں پر یا کم از کم ناخنوں پر مہندی وغیرہ لگا لیتی تا کہ تمہارے ہاتھ مردانہ قسم کے نظر نہ آتے۔

یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کا ہاتھ پکڑا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ عورت کا ہاتھ ہے بلکہ آپ نے سمجھا کہ شاید کسی مرد کا ہاتھ ہے اور بعض شارحین فرماتے ہیں کہ یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ ننگا نہ ہو بلکہ اس پر کپڑا وغیرہ ہو اس لئے کہ اس زمانے میں بکثرت رواج تھا کہ آستین لمبی ہوتی تھی اور ہاتھ کے اوپر بھی آجاتی تھی تو ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر آستین ہو تو آپ نے اس عورت کے ہاتھ کو پکڑا تو ہے لیکن حائل کے ساتھ بغیر حائل کے نہیں پکڑا اور تیسری بات یہ ہے کہ ہاتھ پکڑنے میں حضور اقدس ﷺ کا اور باقی امت کا فرق ہے اس لئے بالفرض یہ ثابت ہو جائے کہ حضور اقدس ﷺ نے اس کو عورت سمجھتے ہوئے اس کا ہاتھ بغیر حائل کے پکڑا ہے تو بھی دوسروں کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور اس کی وجہ سے امت کے لئے اجنبی عورت کے ساتھ مصافحہ کرنے کی اجازت نہیں ہو سکتی، امت کے لئے یہی حکم ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ مصافحہ کرنا جائز نہیں ہے اور پھر یہاں ہاتھ پکڑنے کی بات ہے بیعت کرنے کی بالکل بات نہیں ہے۔ بیعت کے بارے میں حضور اقدس ﷺ عمل وہی ہے کہ آپ عورتوں کو زبانی بیعت فرمایا کرتے تھے ہاتھ میں ہاتھ لے کر بیعت نہیں فرماتے تھے۔

(٤٨)----وعن ابنِ عبَّاسٍ، قال: لُعِنتِ الواصلَةُ والمستوصِلَةُ، والنَّامصة والمتنمِّصة، والواشمة، والمستوشمة من غيرِ داءٍ۔ (رواه أبو داود)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ لعنت کی گئی ہے سر کے بالوں میں بال ملانے والی اور ملوانے والی پر اور چہرہ کے بال اکھیڑنے والی اور اکھڑوانے والی پر اور بدن گودنے والی پر اور گدوانے والی پر جب کہ یہ کام بغیر بیماری کے کئے جائیں۔

مطلب یہ کہ اگر عذر کی وجہ سے وشم وغیرہ کی بدن گودنے کی ہو تو اس کی گنجائش ہے۔

(۴۹)----- وعن أبي هريرةَ، قال: لعنَ رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجلَ يَلبَسُ لِبسةَ المرأةِ، والمرأةَ تلبسُ لِبسةَ الرجلِ۔ (رواه أبوداود)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مرد پر لعنت فرمائی جو کہ عورتوں جیسا لباس پہنے اور ایسی عورت پر لعنت فرمائی جو مردوں جیسا لباس پہنے۔

(۵۰)----- وعن ابنِ أبي مليكةَ، قال: قيلَ لعائشةَ: أنَّ امرأةً تلبسُ النَّعلَ قالت: لعنَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم الرَّجُلةَ منَ النساءِ۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... ابن ابی ملیکہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ذکر کیا گیا کہ ایک عورت جوتے پہنتی ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں جیسا بننے والی عورت پر لعنت فرمائی ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جس جوتے کی بات ہو رہی ہے وہ ایسا جوتا ہوگا جو اس زمانے میں مردوں کے ساتھ خاص سمجھا جاتا ہوگا تو جب کسی عورت نے وہ جوتا پہنا تو وہ تشبہ بالرجل ہو گیا۔

(۵۱)----- وعن ثوبان، قال: كانَ رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سافرَ، كان آخرُ عهدِه بإنسانٍ من أهله فاطمةَ، وأوَّل من يدخلُ عليها فاطمةَ، فقدم من غَزاةٍ وقد علَّقت مسحاً أوستراً على بابها، وحلَّتِ الحسنَ والحسينَ قلبَينِ من فِضَّةٍ، فقدم فلم يدخل، فظنَّت أنَّ مامنعَه أن يدخلَ مارأى، فهتكتِ السترَ، وفكَّتِ القُلبَينِ عن الصَّبيَّينِ، وقطعته منهما، فانطلقا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يبكِيان، فأخذَه منهما فقال: يا ثوبان! اذهب بهذا إلى فلان، إن هؤلاءِ أهلي أكره أن يأكلوا طيباتهم في حياتهم الدنيا ياثوبان! اشترِ لفاطمةَ قِلادةً من عَصب وسوارَين من عاجٍ۔ (رواه أحمد وأبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر تشریف لے جاتے تو جس انسان کے ساتھ آپ کی آخری ملاقات ہوتی تھی آپ کے گھر والوں میں سے وہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہوتی تھیں اور سب سے پہلے جس سے ملنے کے لئے جاتے تھے وہ بھی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہوتی تھیں تو

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک غزوے سے واپس تشریف لائے ایسی حالت میں کہ حضرت فاطمہ نے اپنے دروازے پر ایک پردہ لٹکا رکھا تھا اور حضرت حسن اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو چاندی کے دو کنگن پہنا رکھے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے لیکن گھر میں داخل نہیں ہوئے تو حضرت فاطمہ سمجھ گئیں کہ جس چیز نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو داخل ہونے سے روکا ہے یہ وہی چیز ہے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھی ہے (یعنی پردہ وغیرہ) چنانچہ حضرت فاطمہ نے اس پردہ کو چاک کر دیا اور یہ دو کنگن ان دو بچوں سے اتار دیئے اور ان کو ان سے کاٹ کر الگ کر دیا تو یہ دونوں بچے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روتے ہوئے گئے (کہ امی نے ہمارے کنگن توڑ دیئے ہیں) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چاندی کو ان کے ہاتھوں سے لیا اور فرمایا کہ اے ثوبان اس کو بنو فلاں کے پاس لے جاؤ (یعنی ان کو دے آؤ) اس لئے کہ یہ میرے گھر والے ہیں اور میں اس کو ناپسند کرتا ہوں کہ یہ اپنی پسندیدہ چیزیں اپنی دنیا ہی میں استعمال کر لیں۔ اے ثوبان! فاطمہ کے لئے عصب کا ایک ہار خرید لاؤ اور ہاتھی دانت کے دو کنگن خرید لو۔

یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک تو معمول بیان کیا جا رہا ہے کہ جب آپ سفر پر تشریف لے جاتے تو سب سے آخر میں حضرت فاطمہ سے مل کر جاتے اور جب سفر سے واپسی ہوتی تو سب سے پہلے جس کو ملنے کے لئے جاتے وہ بھی حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہوتیں اس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت فاطمہ کے ساتھ کتنا قلبی لگاؤ تھا لیکن اس قلبی لگاؤ کا یہ مطلب نہیں تھا کہ حضرت فاطمہ کی تربیت کی طرف توجہ نہ فرماتے یا ان کے ہاں کوئی نامناسب بات دیکھیں اور اس پر تنبیہ نہ فرمائیں بلکہ تنبیہ دوسروں سے بھی زیادہ ہوتی۔

حضرت فاطمہ نے دو کام کیئے، پہلا کام یہ کہ گھر کے دروازے پر پردہ لٹکایا ہوا تھا اور دوسرا یہ کہ حضرت حسن اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو چاندی کے کنگن پہنائے ہوئے تھے اور چاندی پہننا مردوں کے لئے ناجائز ہے اور جو چیز مردوں کے لئے ناجائز ہے وہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بچوں کے لئے بھی ناجائز ہے اس لئے چاندی پہننے پر اور چاندی کے کنگن پہننے پر اظہار ناراضگی کی وجہ بہت واضح ہے لیکن پردے کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں ناپسند فرمایا اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک تو یہ کہ اس پردے پر کسی جاندار چیز کی تصویر ہو گی اور اس طرح کا معاملہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ بھی پیش آیا ہے جیسا کہ آگے باب التصاویر میں آئے گا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بھی تصویروں والا پردہ لٹکایا

ہوا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل نہیں ہوئے تو ہو سکتا ہے کہ یہاں پر بھی ایسا ہی ہوا اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اگرچہ اس پردہ پر تصویریں نہیں تھی یعنی جاندار چیز کی تصویریں نہیں تھیں لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زینت کو اور غیر ضروری زینت کو خلاف زہد سمجھا ہے، یہ پردہ اگرچہ جائز تھا لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنے اہل بیت کی شان کے مناسب نہیں سمجھا کہ ان کو زینت میں اور دنیا میں انہماک نہیں اختیار کرنا چاہئے اور یہ دوسری وجہ زیادہ واضح اور قوی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **إن هؤلاء أهلي أكره أن يأكلوا طيباتهم في حيوتهم الدنيا** ۔ کہ چونکہ یہ میرے اہل بیت ہیں ان کے ساتھ مجھے محبت ہے اس محبت کا تقاضا یہ ہے کہ میں یہ نہیں چاہتا کہ یہ اپنی پسندیدہ چیزیں دنیا ہی میں استعمال کر لیں، ساری نعمتیں دنیا ہی میں استعمال کر لیں اور آخرت میں ان کو کچھ بھی نہ ملے بلکہ میں یہ چاہتا ہوں کہ دنیا میں یہ مجاہدہ کریں اور بہت سی نعمتوں کے استعمال سے بھی بچیں جو دوسروں کے لئے جائز اور مباح ہیں تاکہ اس کا اجر انہیں آخرت میں ملے تو پردے پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار ناراضگی فرمایا ہے اس کے خلاف زہد ہونے کی وجہ سے تو ایک طرف تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت فاطمہ کے ساتھ اتنی محبت کہ سب سے آخر میں ان سے مل کر جاتے ہیں اور واپسی پر سب سے پہلے ان سے ملنے کے لئے آتے ہیں لیکن دوسری طرف تنبیہات میں اتنی باریک بینی کہ ایک چیز جو جائز تھی لیکن خلاف زہد تھی اس پر بھی اظہار ناراضگی فرمایا۔

یہاں حضرت فاطمہ کا جذبۂ اطاعت بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ ایک اندازہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس وجہ سے واپس گئے ہیں انہوں نے صراحتاً تو نہیں فرمایا کہ اس پردے کی وجہ سے واپس گیا ہوں یا ان کنگنوں کی وجہ سے گیا ہوں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے پوچھ بھی سکتی تھیں لیکن پوچھنے سے پہلے یہ مناسب سمجھا کہ میرے اندازے کے مطابق جو چیز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ناگوار گزر سکتی ہے پہلے اس کو ختم کر دیا جائے پھر بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ناگواری برقرار رہی تو پوچھیں گے کہ آپ کس وجہ سے ناراض ہوئے ہیں اس لئے اس پردے کو اتار کر چاک کر دیا اور ان دو بچوں نے جو کنگن پہنے ہوئے تھے ان کو بھی توڑ کر الگ کر دیا اور پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خود بتانے بھی نہیں گئیں کہ میں نے یہ کر لیا ہے لیکن بچے بہرحال بچے تھے جب ان کے یہ کنگن اس طریقے سے اتارے گئے تو یہ ٹوٹے ہوئے کنگن لے کر روتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس پہنچے اپنی امی کی شکایت لگانے کے لئے تو اس طریقے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پتہ چلا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ثوبان کو جو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خادم اور آزاد کردہ غلام

تھے ان کو دو کاموں کا حکم دیا ایک تو یہ فرمایا کہ یہ جو چاندی ہے اس کو بنو فلاں کو دے آؤ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس لے جانے کا مقصد ان پر صدقہ کرنا ہو گا یہ چیز تو حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی تھی لیکن اس کا صدقہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کر رہے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ایک تو یہ یقین ہو گا کہ میں فاطمہ کی طرف سے بھی صدقہ کر دوں گا تو وہ اس کی اجازت دے دے گی اور دوسرا یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا کوئی معاوضہ حضرت فاطمہ کو دے دیا ہو گا اور صدقہ اس لئے کیا کہ ایک تو تنبیہ اچھے طریقے سے ہو جائے اور دوبارہ اس طرح کے کام کی طرف ذہن جائے ہی نہ اور دوسرے چاندی کے یہ کنگن لڑکوں کو پہنانے کی وجہ سے جو گناہ ہوا ہے اس کا اثر بالکل زائل ہو جائے اور اس کا کفارہ ہو جائے، دوسرا کام یہ کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثوبان سے یہ کہا کہ فاطمہ کے لئے عصب کا ایک ہار خرید لاؤ اور ہاتھی کے دانت کے دو کنگن لاؤ، ہار تو بظاہر حضرت فاطمہ کے لئے ہی ہے اور دو کنگن ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کے لئے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے لئے ہوں۔ یہاں دو لفظ قابل تشریح ہیں ایک تو یہ فرمایا کہ فاطمہ کے لئے عصب کا ہار خرید لاؤ، عصب کا معنی کیا ہے؟

عصب کا معنی:-

عصب کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں ایک معنی عصب کا یہ ہے کہ یہ یمن کا ایک خاص قسم کا کپڑا ہوتا تھا اور اس کپڑے کے گولے بنا کر اس سے ہار بناتے تھے اور عصب ایسے کپڑے کو بھی کہتے ہیں جس میں دھاریاں ہوں یعنی مختلف رنگوں کی دھاریاں ہوں، اصل میں ایسا کرتے تھے کہ کپڑے کو باندھ کر رنگا جاتا تھا کہ کچھ حصہ باندھ لیتے تھے اور اس کو رنگ میں ڈال دیتے تھے تو جو حصہ بندھا ہوا تھا اس پر رنگ نہیں چڑھتا تھا اور جو بندھا ہوا نہیں ہوتا تھا اس پر رنگ چڑھ جاتا تھا، پھر دوسرا حصہ باندھ لیتے تھے اور اس کو دوسرے رنگ میں ڈالتے تھے اور پھر تیسرا حصہ کھلا رکھ کر باقی کپڑے کو باندھ کر تیسرے رنگ میں ڈال دیتے تھے اس طریقہ سے ایک ہی کپڑے میں مختلف رنگوں کی دھاریاں آجاتی تھیں اور شاید آپ نے دیکھا ہو آج کل بھی کپڑوں کو اس طریقہ سے رنگا جاتا ہے تو اس طرح کے کپڑے کو بھی عصب کہا جاتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں کپڑے کے اس طرح کے چھوٹے چھوٹے گولے بنا کر ان کا ہار بنا لیا جاتا ہو۔

بعض نے عصب کا دوسرا معنی پٹھے بیان کیا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ جانوروں کے پٹھوں میں کوئی تصرف اور تبدیلی کر کے ان سے اس زمانے میں ہار بنائے جاتے ہوں جو جانور مذبوح ہو اس کے بارے میں تو

اتفاق ہے کہ اس کے پٹھے پاک ہوتے ہیں البتہ مردار کے پٹھوں کے بارے میں اختلاف ہے خود حنفیہ کی روایتیں بھی مختلف ہیں ایک روایت اس کے پاک ہونے کی ہے اور ایک ناپاک ہونے کی ہے۔

بعض نے عصب کا تیسرا معنی یہ بیان کیا ہے کہ یہ ایک دریائی جانور کی خوب صورت اور چمک دار ہڈی ہوتی تھی اس کو کاٹ کر اس سے زیورات وغیرہ اور ہار وغیرہ بنائے جاتے تھے تو یہ بھی ہو سکتا ہے۔ بہر حال ان معانی میں سے کوئی معنی بھی یہاں مراد لیا جا سکتا ہے۔

دوسرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "سوارَین من عاج" فرمایا کہ عاج کے دو کنگن خرید لاؤ، عاج کسے کہتے ہیں؟ تو عاج کا معروف معنی ہاتھی دانت ہے البتہ بعض حضرات نے عاج کا معنی دریائی یا سمندری کچھوے کی ہڈی بیان کی ہے لیکن اہل لغت کے ہاں یہ معنی اتنا معروف نہیں ہے، معروف معنی پہلا ہی ہے یعنی ہاتھی دانت اگر تو یہ کسی دریائی جانور کی ہڈی ہو تو پھر تو اس کے پاک ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے اس لئے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک تو اکثریا سارے کے سارے دریائی جانور حلال ہیں اور جب حلال ہیں تو وہ بطریق اولیٰ پاک بھی ہوں گے اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ مچھلی کے علاوہ باقی دریائی جانور حلال نہیں ہیں لیکن پاک سارے کے سارے ہوتے ہیں اور ان کے سارے اجزاء پاک ہوتے ہیں اس لئے ان کی ہڈی بھی پاک ہوگی لیکن اگر عاج کا معروف معنی یعنی ہاتھی دانت کو مراد لیا جائے تو ہاتھی بذات خود ایک حرام جانور ہے اور بظاہر جن علاقوں سے ہاتھی کے دانت آتے تھے وہ کافروں کے علاقے تھے اس لئے ان کے ذبیحہ کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے اس لئے یہ میتہ کے دانت یا میتہ کی ہڈی تھی اور شافعیہ کے نزدیک مردار کی ہڈی ناپاک ہے اس ان کے مذہب کے مطابق اشکال ہوگا کہ ہاتھی کے دانت یا ہاتھی کی ہڈی کے کنگن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیسے حکم دیا لیکن حنفیہ کے مذہب پر کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مردار کے وہ اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا وہ پاک ہیں جیسے بال، دانت وغیرہ انہیں کے اندر ہڈی بھی داخل ہے اس کی ہڈی پاک ہے لہٰذا اگر یہ ہاتھی مردار بھی ہو تو اس کا دانت اور اس کی ہڈی پاک ہے، اس لئے حنفیہ کے مذہب کے مطابق کوئی اشکال کی بات نہیں ہے البتہ امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے ایک روایت ہے کہ ہاتھی نجس العین ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ہڈی اور دانت وغیرہ ناپاک ہوں جیسا کہ خنزیر کے سارے اجزاء ناپاک ہوتے ہیں لیکن بہر حال شیخین کے مذہب کے مطابق یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق کوئی اشکال نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہ حدیث شیخین کی دلیل ہے۔

یہاں اس حدیث سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتدال بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ ہر پہلو کی آپ نے رعایت رکھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اپنی آل اولاد کی محبت میں ہر جائز ناجائز مناسب غیر مناسب

چیز کو برداشت کر لیتا ہے اور کسی بات پر تنبیہ نہیں کرتا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ انداز بھی اختیار نہیں فرمایا بلکہ باریک بینی کے ساتھ تنبیہ کی، ایسی بات پر بھی تنبیہ فرمائی جو صرف خلاف زہد تھی اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی اپنے متعلقین اہل اولاد کی تربیت اور تنبیہ کرنے پر آتا ہے تو سارا زور ان کو رگڑنے پر ہی لگا دیتا ہے اور ان کے جذبات کی رعایت اور ان کے دل کو خوش کرنے کی کوئی فکر نہیں ہوتی بعض اوقات آدمی دوسری طرف نکل جاتا ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی نہیں کیا، پردہ چاک کرنا پڑا اور کنگن اتارنے پڑے اس کی وجہ سے انہیں بہر حال طبعی تکلیف ہوئی ہوگی بچوں کو بہر حال ہوتی ہی ہے وہ روتے ہوئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے ہیں اور ظاہر ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو بھی طبعی گرانی ضرور ہوئی ہوگی اس لئے کہ بڑے شوق سے یہ کام کئے تھے اور بظاہر لگتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے استقبال کے لئے ہی کئے ہوں یہ جو طبعی گرانی ہوئی اس کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تدارک بھی فرمایا کہ فاطمہ کے لئے تو ہار منگوایا اور ان بچوں کے لئے ہاتھی دانت کے کنگن منگوائے تاکہ کسی درجہ میں ان کا دل خوش ہو جائے۔

(۵۲)----- وعن ابنِ عبّاسٍ، أنَّ النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال: اکتحِلوا بالإثمِدِ، فإنه یجلو البصرَ، ویُنبتُ الشّعر وزعمَ أنَّ النبیَّ ﷺ کانت له مُکحلة یکتحلُ بها کلَّ لیلةٍ، ثلاثة فی هذه وثلاثة فی هذه۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اثمد سرمہ لگایا کرو اس لئے کہ یہ بینائی کو تیز کرتا ہے اور ابرو کے بالوں کو اگاتا ہے یا آنکھوں کے بالوں کو اگاتا ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے یہ بھی گمان کیا یعنی یہ بھی نقل فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کی ایک سرمہ دانی تھی جس سے آپ ﷺ ہر رات سرمہ لگایا کرتے تھے تین سلائیاں اس آنکھ میں اور تین سلائیاں اس آنکھ میں۔

سرمہ لگانے کی سنت

سرمہ لگانا حضور اقدس ﷺ کی سنن عادیہ میں سے ہے آپ رات کے وقت اکثر و بیشتر آنکھوں میں سرمہ لگایا کرتے تھے سرمے کی بے شمار اقسام ہیں ان میں سے حضور اقدس ﷺ نے اثمد سرمہ کی ترغیب دی ہے اثمد کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے ہمزے اور میم کے کسرہ کے ساتھ **إثمِد** اور دوسرا ہمزہ اور میم دونوں کا فتح **أثمَد** اور بھی اس کے مختلف ضبط ہیں لیکن سب سے معروف ضبط پہلا ہی ہے کہ ہمزہ اور میم دونوں کا کسرہ۔

اثمد کے فوائد ...... اس کے دو فائدے حضور اقدس ﷺ نے بیان فرمائے ایک تو یہ کہ اس سے بینائی بہتر ہوتی ہے دوسرے یہ کہ اس سے بال اگتے ہیں یعنی آنکھوں کے بال اگتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا **إكتحلوا بالأثمد** امر یہ امر تشریعی نہیں بلکہ ارشادی ہے[1] یعنی ایک دنیاوی فائدے کے پیش نظر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اثمد لگانے کا حکم دیا ہے اس وجہ سے حکم نہیں دیا کہ یہ مسئلہ شرعیہ ہے یا آخرت میں اس پر کوئی اجر و ثواب ہے لیکن بہر حال حضور اقدس ﷺ نے فرمادیا کہ اثمد لگاؤ تو اس کا امتثال کرنا اس پر عمل کرنا یہ خیر و برکت سے خالی نہیں ہے اور جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کی وجہ سے اس حکم کی تعمیل کرے گا تو اس پر آخرت میں بھی اجر و ثواب کی امید ہے۔

اثمد سرمہ خاص قسم کا سرمہ ہوتا ہے یہ عرب میں بھی پایا جاتا تھا لیکن کہا جاتا ہے کہ زیادہ تر اصفہان کے علاقے میں پایا جاتا تھا اور وہاں سے لایا جاتا تھا اس کی یہ خصوصیت ہے کہ یہ کالا نہیں ہوتا عام سرمے تو کالے ہوتے ہیں یہ براؤن سے رنگ کا ہوتا ہے کسی قدر سرخی مائل ہوتا ہے البتہ سننے میں آیا ہے خود تجربہ نہیں کیا کہ لگانے کے بعد یہ کالا ہو جاتا ہے۔ "واللہ اعلم" باقی سرموں کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب نہیں دی، ترغیب صرف اثمد سرمہ کی ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کون سا سرمہ لگاتے تھے اس کی اگرچہ کہیں وضاحت نہیں ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ترغیب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اثمد سرمے ہی کا زیادہ اہتمام فرماتے ہوں گے اگر یہ مل سکتا ہو تو یہی استعمال فرماتے ہوں گے، بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اثمد مروّح لگایا کرتے تھے، مروّح ایسے سرمے کو کہا جاتا ہے جس میں کوئی خوشبو لگائی گئی ہو اور عموماً سرمے میں کستوری ملائی جاتی تھی اس کو پیستے وقت اس میں کستوری شامل کی جاتی تھی تو کستوری والا اثمد بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے استعمال فرمایا ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سرمہ کیسے لگاتے تھے اس میں دو باتیں بہت واضح ہیں ایک تو یہ کہ آپ دائیں جانب سے شروع فرماتے ہوں گے پہلے دائیں آنکھ میں ڈالتے ہوں گے اس لئے کہ آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ دائیں کو مقدم کیا کرتے تھے اور اس کو ترجیح دیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سرمہ لگانے میں طاق عدد کی رعایت کرتے تھے بلکہ بعض روایتوں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قولی امر بھی آتا ہے کہ جب سرمہ لگاؤ تو طاق عدد میں لگاؤ البتہ یہ معلوم نہیں کہ اس روایت کی سند کیسی ہے تو بہر حال سرمہ لگانے میں ایتار کی یعنی طاق عدد کی رعایت رکھنی چاہئے، اب طاق عدد کی رعایت

(۱) امر ارشادی کی کچھ وضاحت کتاب الاطعمہ کی تمہیدی بحثوں میں آگئی ہے۔

کرنے کے دو طریقے ممکن ہیں اور دونوں ہی شارحین حدیث نے لکھے ہیں ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ہر آنکھ میں الگ الگ طاق عدد کی رعایت ہو یعنی مثلاً تین مرتبہ دائیں آنکھ میں اور تین سلائیاں بائیں آنکھ میں اس صورت میں مجموعہ طاق نہیں بنے گا کیونکہ مجموعہ چھ سلائیاں بنیں گی البتہ ہر آنکھ میں الگ الگ طاق عدد کی رعایت ہے اور دوسرا طریقہ یہ ممکن ہے کہ ہر آنکھ میں الگ الگ طاق عدد رکھنے کی بجائے مجموعہ میں طاق عدد کی رعایت کی جائے اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے دائیں آنکھ میں دو سلائیاں ڈالیں پھر بائیں آنکھ میں دو سلائیاں ڈالے اور پھر ایک سلائی دائیں آنکھ میں ڈالے کل پانچ سلائیاں ہوئیں تو مجموعہ میں طاق عدد کی رعایت ہے اور اس میں دائیں طرف کی ترجیح بھی کئی اعتبار سے ہے ایک تو یہ کہ شروع دائیں آنکھ سے کیا دوسرا یہ کہ ختم دائیں آنکھ پر کیا اور تیسرا یہ کہ دائیں آنکھ میں زیادہ سلائیاں ڈالیں کیونکہ دائیں آنکھ میں تین بنیں گی اور بائیں آنکھ میں دو بنیں گی اور چوتھا یہ کہ جہاں بحیثیت مجموعی طاق عدد کی رعایت ہوئی وہاں دائیں آنکھ میں بھی طاق عدد کی رعایت ہو گئی بائیں میں طاق کی رعایت نہیں ہوئی کیونکہ اس میں دو سلائیاں ڈالی گئیں ہیں البتہ دائیں میں طاق کی رعایت ہے اس لئے کہ اس میں کل تین مختی ہیں تو کئی اعتبار سے دائیں کو ترجیح ہو جائے گی تو طاق عدد کی رعایت کے دونوں ہی طریقے ممکن ہیں اور شارحین حدیث نے دونوں ہی لکھے ہیں لیکن پہلا طریقہ زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اکثر روایات میں وہ صراحتاً مذکور ہے مثلاً ہمارے سامنے جو حدیث ہے اس میں بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: **ثَلاثَةٌ فی هذه و ثَلاثَةٌ فی هذه**۔ ہر آنکھ میں تین تین سلائیاں ڈالتے تھے اور اس سے اگلی حدیث میں بھی آرہا ہے کہ **ثلاثًا فی کل عین** کہ ہر آنکھ میں تین تین سلائیاں ڈالتے تھے اس لئے پہلا طریقہ راجح ہے۔

مرد کا زینت کے لئے سرمہ لگانا:-

یہاں ایک بات اور قابل غور ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بکثرت سرمہ لگایا ہے لیکن آپ رات کے وقت سرمہ لگاتے تھے جس کا مطلب یہ ہے کہ رات کو لگا رہتا ہو گا اور صبح کے وقت اٹھ کر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے ہوں گے تو وہ سرمہ دھل جاتا ہو گا اس پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ کیا مرد کے لئے زینت کی نیت سے سرمہ لگانا جائز ہے؟ آنکھوں کی حفاظت اور علاج کی نیت سے لگانا جائز ہے اور عورت کا زینت کے لئے سرمہ لگانا بھی بظاہر جائز ہے لیکن مرد کا زینت کے لئے سرمہ لگانا جائز ہے یا نہیں تو بعض حضرات نے کہا ہے کہ مرد کا زینت کے لئے لگانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ خلقت کے اندر صنعت کو داخل کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنکھیں اور طرح کی بنائیں لیکن یہ مصنوعی طریقے سے ان کی اور رنگت بنارہا

ہے تو خلقت کے اندر صنعت کو داخل کرنا ہے اور ایسا کام محض زینت کے لئے جائز نہیں ہوتا اس لئے بعض حضرات نے یہ کہا کہ مرد کے لئے زینت کی نیت سے سرمہ لگانا جائز نہیں ہے لیکن راجح یہی ہے کہ جائز ہے اس لئے کہ جب سرمہ لگانے کا جواز بلکہ اس کی ترغیب ثابت ہو گئی تو اب محض زینت کی نیت سے وہ ناجائز نہیں ہو جائے گا کیونکہ فعل بھی جائز اور جس چیز کی نیت کی جارہی ہے وہ بھی کوئی ناجائز نہیں اس لئے کہ زینت بالکل کوئی امر ممنوع نہیں ہے اس لئے راجح یہی ہے کہ یہ جائز ہے باقی خلقت کے اندر صنعت کو داخل کرنے والی بات اس صورت میں بنتی ہے جب کہ یہ تبدیلی پائیدار ہو اور یہاں تو عارضی سی تبدیلی ہوتی ہے اس لئے صحیح یہی ہے کہ زینت کی نیت سے سرمہ لگانا جائز ہے البتہ اولیٰ اور بہتر یہی ہے کہ جو طریقہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا وہ اختیار کرے کہ رات کے وقت لگالے اور صبح کو ظاہر ہے جب وضو وغیرہ کرے گا تو دھل بھی جائے گا اور اس کا کچھ اثر باقی بھی رہے گا۔

سرمہ اور جدید میڈیکل سائنس:-

یہاں پر ایک بات یہ ہے کہ احادیث میں سرمے کا ذکر آرہا ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لگایا بھی کرتے تھے اور آپ نے اسے مفید بھی قرار دیا لیکن جدید میڈیکل سائنس یہ کہتی ہے کہ سرمہ آنکھوں کے لئے مفید نہیں بلکہ مضر ہے اور بہت سارے دین دار آنکھوں کے ماہر ڈاکٹروں کو بھی دیکھا گیا ہے کہ وہ سرمہ لگانے سے منع کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس سے آنکھوں میں ایک خاص قسم کی تیزابیت پیدا ہوتی ہے اور وہ آنکھوں کو نقصان پہنچاتی ہے تو اب کیا کرنا چاہئے ایک تو یہ کہ عمل کیا ہو اور دوسرا یہ کہ آیا ان اُطباء کے قول میں اور حدیث میں کوئی تطبیق ممکن ہے یا نہیں تو اس میں کئی نقطہ نظر ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ سرمہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور آپ نے اس کی ترغیب بھی دی ہے اس لئے محض ان ڈاکٹروں کے کہنے کی وجہ سے اس سنت کو چھوڑا نہیں جا سکتا ان کی تحقیقات تو بدلتی رہتی ہیں آج اگر یہ مضر قرار دے رہے ہیں تو کل کو ہو سکتا ہے کہ مفید قرار دے دیں چنانچہ قدیم اُطباء مفید ہی قرار دیتے چلے آئے ہیں ظاہر ہے انہوں نے بھی تجربات ہی کی بنیاد پر یہ کہا ہو گا، چنانچہ ایک فائدہ تو بہت سارے اُطباء نے بیان کیا کہ اس سے آنکھیں صاف ہو جاتی ہیں آنکھوں کی میل وغیرہ جو نامناسب چیزیں ہوتی ہیں وہ سرمے کی وجہ سے ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور جب آدمی آنکھیں وغیرہ صاف کرتا ہے تو وہ ساری کی ساری نکل جاتی ہے اس لئے اس میں چونکہ افادیت کے پہلو بھی ہیں تو جدید ماہرین کی نظر صرف نقصان پر گئی ہو سکتا ہے کہ ان کی نظر فائدہ پر نہ گئی ہو۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہو سکتا ہے کہ اصل میں زمانے زمانے سے فرق پڑ سکتا ہے علاقے علاقے میں فرق

پڑ سکتا ہے بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن میں اگرچہ افادیت کے پہلو ہوتے ہیں لیکن ان کو برداشت کرنے کے لئے ذرا قوت برداشت کی ضرورت ہوتی ہے بعض کے اندر وہ ہوتی ہے بعض میں نہیں ہوتی جن کے اندر قوت برداشت ہو ان کے لئے وہ چیز مفید ہو گی اور جن میں قوت برداشت نہ ہو ان کے لئے وہ چیز مفید نہیں ہو گی مثلاً ایسی خوراک یا ایسی دوائی جس میں وافر مقدار میں فولاد ہو یہ انسان کی صحت کے لئے مفید ہے اس لئے کہ فولاد خون کا اہم جزو ہوتا ہے اور انسان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ عام روزمرہ کی خوراک میں بھی کچھ نہ کچھ فولاد شامل ہوتا ہے لیکن بعض اوقات اس سے ضرورت پوری نہیں ہوتی لیکن اس طرح کی غذا یا دوائی جس میں وافر مقدار میں فولاد ہو ہر ایک کا معدہ برداشت نہیں کرتا بعض کو ہضم ہو جاتی ہے اور بعض کو ہضم نہیں بھی ہوتی تو چیز میں افادیت ہے لیکن اس افادیت سے متمتع ہونے کے لئے قوت برداشت کی ضرورت ہے تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ سرمے میں افادیت کے پہلو ہوں لیکن اس کے لئے قوت برداشت کی ضرورت ہو اور بعض لوگوں کے اندر یہ پائی جاتی ہو اور بعض کے اندر نہ پائی جاتی ہو ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے لوگوں کی آنکھوں کے اندر قوت برداشت زیادہ ہوتی ہو ان کی آنکھیں اس تیزابیت کو برداشت بآسانی کر لیتی ہوں اور یہ تیزابیت ان کی آنکھوں کو نقصان نہ پہنچاتی ہو اور سرمے کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہو اور آج کل جن آنکھوں پر ان ڈاکٹروں نے تجربہ کیا ہو وہ آنکھیں ایسی ہوں جن کی قوت برداشت کم ہو یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آج کے دور میں خاص طور پر شہری زندگی میں آنکھوں کی قوت برداشت ویسے ہی کم ہو اس لئے کہ آج کل آلودگی بہت زیادہ ہے، ملیں ہیں، گاڑیاں دھواں چھوڑ رہی ہیں اور دوسرے پتہ نہیں آلودگی کے کیا کیا سامان ہیں اور ان کی وجہ سے آنکھوں میں پہلے ہی بہت زیادہ تیزابیت پیدا ہو چکی ہوتی ہے اور شاید اس زمانے میں دیگر اسباب سے آنکھوں میں پیدا ہونے والی تیزابیت اتنی زیادہ نہ ہوتی ہو کیونکہ آلودگی سے پاک ماحول ہوتا تھا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اس زمانے کی آنکھ اور آج کی آنکھ میں فرق ہو، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آج اگر ڈاکٹر یہ کہتے ہیں کہ سرمہ نہ لگایا جائے تو پھر نہ لگایا جائے اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ہمارے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے بارے میں ہے اور تیسری بات ایک اور ہے وہ یہ کہ بعض ڈاکٹروں سے سنا ہے کہ ہماری کتابوں میں سرمے کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں ایک قید خاص طور پر ذکر کی جاتی ہے اور وہ ہے کالا ہونا تو میڈیکل سائنس کی رو سے سرمہ ہوتا ہی وہ ہے جو کہ کالا ہے جب کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب اثمد کی دی ہے اور یہ کالا نہیں ہوتا بلکہ سرخ یا بھورے رنگ کا ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی تعریف کے مطابق تو یہ سرمہ ہے ہی نہیں اور جب ان کی تعریف کے مطابق یہ سرمہ نہیں ہے تو ہو سکتا ہے کہ انہوں نے جو تجربات کئے ہیں ان میں اثمد کو

انہوں نے شامل ہی نہیں کیا ہو ان کے تجربات عام سرموں کے بارے میں ہوں اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جو فرما رہے ہیں وہ اثمد کے بارے میں فرما رہے ہیں عام سرموں کی افادیت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہر حال بیان نہیں فرمائی اور پھر تحقیق کے لئے جو سرمے لئے گئے ہوں گے ان میں بازاری سرمے بھی شامل ہوں گے اور بازاری سرموں میں نامعلوم کیا کچھ شامل ہوتا ہے تو ان کے مفید ہونے کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بات صرف اثمد کی کر رہے ہیں اس لئے یہ بات بھی یقینی نہیں کہ جب تجربات کر کے بتایا گیا کہ سرمہ آنکھوں کے لئے مضر ہے تو ان تجربات میں اثمد کو بھی شامل کیا یا نہیں؟ بہر حال یہ مسلمان ڈاکٹروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے طور پر اس موضوع پر تحقیق کریں اور اس بات کو جاننے کی کوشش کریں کہ اثمد سرمے کے بھی کیا وہی آثار ہیں جو عام سرموں کے ہوتے ہیں یا آثار میں کوئی فرق ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کسی شخص کو بالتعیین کوئی ماہر ڈاکٹر سرمے سے منع کر دے یہ کہہ کر کہ تمہاری آنکھیں اس کی متحمل نہیں ہیں تمہارے لئے یہ مضر ہے تو اس کو بہر حال بچنا چاہئے اس لئے کہ بعض چیزیں عمومی طور پر مفید ہوتے ہوئے بھی کسی خاص شخص کے لئے مفید نہیں ہوتیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح اثمد سرمہ لگایا ہے اسی طرح آپ نے گوشت بھی بکثرت کھایا لیکن ہو سکتا ہے کہ ڈاکٹر کسی کو بطور پرہیز کے کہہ دیں کہ آپ گوشت نہ کھائیں اس لئے کہ تمہارے گردے ٹھیک نہیں ہیں یا معدہ ٹھیک نہیں ہے یا فلاں تکلیف ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوریں بھی بکثرت کھائی ہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ کسی کو کھجوروں سے کسی وجہ سے پرہیز ہو اس کے لئے مفید نہ ہوں بلکہ خود ایک موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کھجوریں کھانے سے منع فرمایا اور یہ فرمایا کہ تمہارے لئے یہ مفید نہیں ہیں تو ایک چیز مفید ہوتے ہوئے بھی کسی خاص فرد کے لئے کسی خاص بیماری کی وجہ سے مضر ہو سکتی ہے اس کو اس سے پرہیز کرنا چاہئے اس لئے ایک تو ہے ڈاکٹروں کا عمومی قول کہ سرمہ کوئی مفید چیز نہیں ہے اس پر تو بحث ہو چکی لیکن اگر بالتعیین کسی خاص شخص کو ڈاکٹر سرمے سے پرہیز بتا دیں تو اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ اس سے پرہیز کرے۔

(۵۳)---- وعنه، قال: كانَ النبي صلى الله عليه وسلم يكتحلُ قبلَ أن ينامَ بالإثمدِ ثلاثاً في كل عينٍ قال: وقال: إنَّ خيرَ ما تداوَيتم به: اللَّدودُ، والسَّعوطُ، والحجامةُ، والمَشِي وخيرَ ماكتحلَم به الإثمدُ، فانَّه يجلو البصرَ، ويُنبتُ الشعرَ، وإنَّ خيرَ ما تحتجمونَ فيه يوم سبع عشرةَ، ويوم تسع عشرةَ ويوم إحدى وعشرين وإنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم حيثُ عُرجَ

به، مامرَّ على ملأ من الملائكة إلا قالوا: عليك بالحجامة ۔ (رواه الترمذی وقال: هذا حديث حسن غريب)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سونے سے پہلے اثمد سرمہ ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ لگایا کرتے تھے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بتلایا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ بہترین چیز جس کو تم بطور دوا کے استعمال کرو لدود اور سعوط اور پچھنے لگانا اور مسہل لینا ہے اور بہترین وہ چیز جس کو تم بطور سرمے کے استعمال کرو اثمد ہے اس لئے کہ وہ بینائی کو تیز کرتا اور بالوں کو اگاتا ہے اور بہترین دن جس میں تم پچھنے لگواؤ سترہ (۱۷) تاریخ، انیس (۱۹) تاریخ اور اکیس (۲۱) تاریخ ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معراج کرائی گئی تو آپ کا گزر فرشتوں کی جس جماعت پر بھی ہوا انہوں نے یہ ضرور کہا کہ آپ پچھنے لگانے کا اہتمام کیجئے۔

اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ علاج کرنے کے لئے تین چیزیں سب سے بہتر ہیں۔ پہلی چیز لدود یا لدود یعنی لام کی زبر کے ساتھ یا اس کی پیش کے ساتھ ہے، اس سے مراد خاص قسم کی دوائی ہے جو منہ کے راستے سے دی جاتی تھی اور عام طور پر منہ کی دائیں یا بائیں جانب سے دی جاتی تھی اور دوسری چیز ہے سُعوط یا سَعوط یعنی سین کے ضمے کے ساتھ یا اس کے فتح کے ساتھ اس کا معنی وہ دوائی جو ناک کے راستے سے استعمال کی جائے اور تیسری چیز حجامہ ہے حجامہ کا معنی ہوتا ہے کوئی طریقہ اختیار کر کے جسم کا کچھ خون نکال لینا اس کے کئی طریقے ہوتے تھے ایک تو خاص قسم کی سنگی ہوتی تھی جسم کے کسی حصے پر تھوڑا سا زخم کر کے کاٹ کر اوپر اس کو رکھتے تھے اور دوسری طرف سے سانس کھینچتے تھے تو اس کے اندر جسم کا خون آجاتا تھا اور یوں جسم کا ایک خاص مقدار میں خون نکل جاتا تھا یا دوسرا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جونک وغیرہ ہوتی تھیں اس طرح کے بعض حشرات الارض ہوتے تھے ان کو جسم کے بعض حصوں پر لگاتے تھے تو وہ خون چوس لیا کرتی تھیں حاصل یہ کہ کسی نہ کسی طریقے سے خون نکالا جاتا تھا یہ بھی علاج کا ایک طریقہ تھا اور چوتھی چیز ہے ”المشی“ مشی کا معنی مسہل لینا، جلاب لینا یعنی ایسی دوائی استعمال کرنا جس سے کچھ عرصے کے لئے اسہال آئیں اور پیٹ صاف ہو جائے یہ بھی علاج کا ایک طریقہ اطباء میں مروج رہا ہے اور نبی کریم ﷺ نے بھی یہاں اس کا ذکر فرمایا ہے، علاج کے ان چار طریقوں کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الطب والرقی میں آجائے گی، آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر سینگھی لگوانی ہو خون نکلوانا ہو تو اس کے لئے سب سے بہتر تاریخیں تین ہیں سترہ (۱۷)، انیس (۱۹)، اکیس (۲۱) اور مراد اس سے چاند کی تاریخیں ہیں اس میں حکمت کیا ہے اور ان

تاریخوں میں سینگھی لگوانے کی حیثیت کیا ہے اس کی تفصیل بھی انشاء اللہ کتاب الطب والرقی میں آجائے گی۔

(٥٤) ----- وعن عائشةَ: أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم نهى الرِّجالَ والنساءَ عن دخولِ الحمامات، ثمَّ رخَّصَ للرجالِ أن يدخلوا بالميازرِ۔ (رواه الترمذی وأبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں اور عورتوں کو حمام میں داخل ہونے سے منع فرمایا بعد میں آپ نے مردوں کو یہ اجازت دے دی کہ وہ حمام میں تہہ بند کے ساتھ داخل ہو سکتے ہیں۔

(٥٥) ----- وعن أبی المَلیح، قال: قدمَ علی عائشةَ نسوةٌ من أهلِ حمصَ فقالت: من أینَ أنتنَّ؟ قلنَ: من الشَّامِ قالت: فلعلَّكنَّ من الكُورة التی تدخلُ نساؤُها الحمامات؟ قلنَ: بَلی قالت: فإنی سمعت رسولَ الله صلى الله علیه وسلم یقول: لا تخلعُ امرأة ثیابها فی غیر بیت زوجها، إلا هتكت السترَ بینها وبین ربها وفی روایة: فی غیرِ بیتِها، إلا هتكت سترها بینها وبین الله عزَّوجل۔ (رواه الترمذی وأبو داؤد)

ترجمہ ...... ابوالملیح کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس حمص والوں کی کچھ عورتیں آئیں (یہ حمص شام کا ایک شہر تھا) تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پوچھا کہ تم کہاں سے ہو؟ انہوں نے کہا کہ شام سے ہیں تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا شاید کہ تم اس علاقے میں سے ہو جس کی عورتیں حمام میں داخل ہوتی ہیں۔ ان عورتوں نے عرض کیا کہ بالکل ایسا ہی ہے، تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ کوئی عورت اپنے خاوند کے گھر کے علاوہ کسی اور جگہ اپنے کپڑے نہیں اتارتی مگر وہ اپنے درمیان اور اپنے رب کے درمیان پردے کو چاک کر دیتی ہے اور ایک روایت میں خاوند کے گھر کی بجائے یہ لفظ ہیں: "اپنے گھر کے علاوہ کہیں کپڑے نہیں اتارتی مگر اپنے اس پردے کو چاک کر دیتی ہے جو کہ اس کے درمیان اور اللہ عزوجل کے درمیان میں تھا۔

(٥٦) ----- وعن عبد الله بن عمرو، أنَّ رسولَ الله صلى الله علیه وسلم قال: ستُفتَحُ لكم أرضُ العجم، وستجدونَ فیها بیوتًا، یُقال لها:

الحماماتُ، فلا يدخلنَّها الرِجالُ إلّا بالأُزُرِ، وامنعوها النساء إلا مريضةً، أونفساءَ۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے لئے عجم کی سرزمین فتح ہو گی اور تم اس میں ایسے گھر پاؤ گے جن کو حمام کہا جاتا ہو گا تو ان میں مرد داخل نہ ہوں مگر تہہ بند کے ساتھ اور عورتوں کو ان میں جانے سے منع کرو اِلا یہ کہ وہ بیمار ہوں یا نفاس والی ہوں۔ (یعنی زچگی کے مرحلے سے گزری ہوں)

(۵۷)---- وعن جابرٍ، أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم قال: مَن كانَ يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخرِ، فلا يَدخلِ الحمّامَ بغيرِ إزارٍ ومن كانَ يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يُدخل حليلتَه الحمَّامَ ومن كانَ يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخر، فلا يجلس على مائدةٍ تدارُ عليها الخمر۔ (رواه الترمذى والنسائى)

ترجمہ...... حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ بغیر تہبند کے حمام میں داخل نہ ہو اور جو آدمی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنی بیوی کو حمام میں داخل نہ ہونے دے اور جو آدمی اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ ایسے دستر خوان یا کھانے کی میز پر نہ بیٹھے جس میں شراب چلائی جاتی ہو۔

آخری مسئلہ تو واضح ہی ہے کہ ایسی دعوت جس میں شراب پی اور پلائی جاتی ہو اس میں شرکت جائز نہیں ہے اگرچہ آدمی نے خود شراب نہ پینی ہو اگر خود پیتا ہے پھر تو بہت بڑا گناہ ہے ہی لیکن اگر کوئی شراب نہیں بھی پیتا تب بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اس طرح کی کسی دعوت میں شرکت جائز نہیں ہے۔

حمام میں داخل ہونے سے ممانعت:-

ان چار حدیثوں میں حمام کا مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس زمانے میں عربوں کے ہاں تو حمامات کا خاص رواج ہی نہیں تھا اس لئے کہ عربوں کی زندگی میں اس طرح کے تکلفات ہوتے ہی نہیں تھے البتہ شام وغیرہ کے علاقے میں جو کہ رومیوں کے ماتحت تھے اور رومی تہذیب سے متاثر بھی تھے وہاں حمامات ہوتے تھے اسی طریقے سے فارس کے علاقے میں بھی حمامات ہوتے تھے، ان میں ایک تو نہانے کے لئے گرم پانی ہوتا تھا اس کے علاوہ

اور بھی کئی سہولتیں ہوتی تھیں، باقاعدہ ماہرین ہوتے تھے جو اس انداز سے آدمی کو نہلانے کے مرحلے سے گزارتے تھے کہ اس کی تھکاوٹ وغیرہ بالکل صاف ہو جاتی تھی اور آدمی تازہ دم اور فریش ہو جاتا تھا مثلاً یہ کہ پہلے جسم کو دبایا جاتا تھا خاص طریقے سے اس کے ماہرین ہوتے تھے یا مساج وغیرہ کیا جاتا تھا اور مخصوص درجہ حرارت کے اندر لے جا کر اس کو نہلایا جاتا تھا اور اس میں ظاہر ہے کہ خاص طریقے ہوتے ہوں گے اور پھر وہاں سے اس کو نکالا جاتا تھا۔ اس میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ جس طرح ہمارے ہاں حمامات کے اندر الگ الگ خانے بنے ہوتے ہیں اور ہر آدمی دوسروں کی نظر سے اوجھل ہو کر بالکل پردے کے اندر غسل کر رہا ہوتا ہے اس طریقے سے عموماً نہیں ہوتا تھا بلکہ ایک بڑی ساری جگہ بنی ہوتی تھی اور وہیں آمنے سامنے نہا رہے ہوتے تھے ایک یہاں پر نہا رہا ہے اور دوسرا یہاں پر اور تیسرا وہاں پر، اس طریقے سے ایک دوسرے کے سامنے ہوتے تھے اور اس بات کا بھی کوئی اہتمام نہیں ہوتا تھا کہ نہاتے وقت کم از کم لنگی وغیرہ باندھ لیں، یہ ان حمامات کی ایک خاص بات ہوتی تھی اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض حمامات ایسے ہوں جن میں مردوں اور عورتوں کے لئے مخلوط انتظام ہوتا ہو کیونکہ ان قوموں کے اندر پردے وغیرہ کا ایسا تصور نہیں تھا اور حیاء کا بھی کوئی ایسا تصور موجود نہیں تھا جس کی اسلام نے تعلیم دی ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حمامات میں داخل ہونے سے مردوں کو بھی منع فرمایا اور عورتوں کو بھی منع فرمایا، لیکن مردوں کو ایک شرط کے ساتھ اجازت دی کہ ایسی جگہ پر نہانے کے لئے جائیں تو تہبند باندھ کر جائیں تاکہ ستر چھپا رہے نہ تو اپنا ستر ظاہر ہو اور نہ ہی دوسرے کے ستر پر نظر پڑے اس شرط کے ساتھ اجازت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تہبند باندھنے کی شرط اس صورت میں ہے جب کہ کھلی جگہ پر بیک وقت کئی آدمیوں نے غسل کرنا ہو لیکن اگر ہر آدمی کے لئے الگ الگ باپردہ جگہ بنی ہوئی ہے تو پھر غسل کرتے وقت تہبند باندھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر اور لباس مکمل طور پر اتار کر بھی غسل کر سکتا ہے لیکن عورتوں کو محض اس شرط کے ساتھ بھی اجازت نہیں دی بلکہ عورتوں کے بارے میں اصل تو اس کو قرار دیا کہ وہ جائیں ہی نہیں البتہ کسی عذر کی وجہ سے اجازت دی ہے وہ عذر یہ ہے کہ مثلاً مریضہ بیمار ہے اور ٹھنڈے پانی سے غسل کرنا اس کے لئے مضر ثابت ہو سکتا ہے اور گھر میں گرم پانی کا انتظام نہیں ہے یا کوئی ایسی صورت حال ہے کہ مرض کی وجہ سے حمام میں جانا ضروری ہو گیا ہے یہاں حضور اقدس ﷺ نے ذکر فرمایا ایسی عورت کا جو زچگی کے مرحلے سے گزری ایک تو وہ ذرا کمزور ہو چکی ہوتی ہے اور دوسرے اس کو ذرا فزیو تھراپی قسم کے مرحلے سے گزرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کا جسم وغیرہ دبا دیا جائے اور گرم پانی سے ماہرانہ طریقے سے گزر جائے تو طبیعت میں نشاط پیدا ہو جاتا ہے یہ تو عذر کی دو مثالیں حضور اقدس ﷺ نے ذکر فرمائیں۔ حاصل یہ کہ عذر کے ساتھ اجازت دی بغیر عذر کے اجازت نہیں دی۔

مردوں اور عورتوں کے حکم میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرد اگر حمام میں جاتے ہیں تو اس میں صرف ایک ہی مفسدہ ہے وہ یہ ہے کہ ستر ایک دوسرے کو نظر آتا ہے لیکن جب سارے تہبند باندھ کر جائیں گے تو یہ مفسدہ زائل ہو جائے گا اس لئے اس طرح جانے میں کوئی حرج اور قباحت نہیں ہے اس لئے مردوں کے لئے تو صرف یہی ایک شرط لگائی گئی اور اس شرط کے ساتھ علی الاطلاق اجازت دے دی گئی لیکن عورت کے حمام میں جانے کی وجہ سے صرف یہی ایک مفسدہ نہیں اور بھی کئی مفاسد ہیں مثلاً سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ عورت کا بغیر حاجت کے گھر سے نکلنا ہی شریعت کی نظر میں اچھا نہیں ہے حمام میں جائے گی تو ظاہر ہے اسے گھر سے باہر نکلنا ہی پڑے گا اور دوسرا یہ کہ مرد کا ستر مختصر ہوتا ہے یعنی ناف سے لے کر گھٹنوں تک اور یہ غسل کے وقت بآسانی چھپایا جا سکتا ہے لیکن عورت کا ستر اس سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا پیٹ اور کمر بھی ستر میں داخل ہے اور غسل کے وقت اتنا زیادہ ستر چھپانا نسبتاً مشکل ہے اور تیسرا یہ کہ اس بات کا بھی کافی امکان ہو سکتا ہے کہ حمام کے منتظمین مرد ہوں تو مردوں سے واسطہ پڑے یہ بھی کوئی اچھی بات نہیں ہے تو اس طرح کے کئی مفاسید ہیں تو مرد کے حمام میں جانے کی وجہ سے صرف ایک مفسدہ تھا لیکن عورت کے وہاں جانے میں کئی مفاسد ہو گئے اور اگر خدانخواستہ وہاں مخلوط انتظام ہے پھر تو یہ آفت کبریٰ ہے صرف مفسدہ ہی نہیں۔

عورت کے بارے میں اصل اس کو قرار دیا کہ وہ حمام میں جائے ہی نہیں ہاں البتہ اگر کوئی عذر ہے تو گھر سے نکلنے والا مفسدہ کالعدم ہو جائے گا کیونکہ ضرورت اور عذر کی وجہ سے عورت کا گھر سے نکلنا جائز ہے لیکن باقی مفاسد کا پھر بھی خیال رکھنا ضروری ہے یعنی اگر عذر کی وجہ سے جاتی ہے تو یہ ضروری ہے کہ ہر عورت کے لئے یا تو الگ الگ باپردہ انتظام ہو ایک دوسرے کے سامنے ہوں ہی نہیں اور یا پھر پورا ستر چھپا کر غسل کریں اور یہ بھی کہ وہاں مردوں سے واسطہ نہ پڑے یہ ساری باتیں پائی جائیں تو عذر کے ساتھ گنجائش ہے لیکن عذر نہ ہو تو پھر اصل یہی ہے کہ وہ گھر سے نکلے ہی نہیں۔

الفصل الثالث

(۵۸) ----- عن ثابت، قال: سئلَ أنس عن خضاب النبی صلی الله علیه وسلم فقال: لو شئتُ أن أعدَّ شَمَطات كنَّ في رأسه، فعلتُ قال: ولم يختضب زاد في رواية: وقد اختضب أبوبكرٍ بالحنَّاءِ والكتَم، واختضبَ عمرُ بالحناء بحتـاً۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... ثابت بنانی کہتے ہیں کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے خضاب کے بارے میں سوال کیا گیا تو حضرت انس نے فرمایا کہ اگر میں ان چند بالوں کو شمار کرنا چاہتا جو کہ آپ کے سر میں تھے تو میں ایسا کر سکتا تھا اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ حضور اقدس ﷺ نے خضاب نہیں لگایا اور ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مہندی اور کتم کا خضاب لگایا ہے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صرف مہندی کا خضاب لگایا ہے۔

حضور ﷺ کے سفید بال:۔

لو شئتُ أن اعد شمطات ۔شمطات شمطۃ کی جمع ہے، شمطہ ان متفرق سفید بالوں کو کہتے ہیں جو کالے بالوں کے درمیان میں ہوں یعنی بنیادی طور پر تو سر یا ڈاڑھی میں بال کالے ہوں کچھ کچھ بال سفید ہو چکے ہوں تو ان کو شمطات کہا جاتا ہے، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمارہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جو بال آخر عمر میں سفید ہوئے تھے وہ کوئی اتنے زیادہ نہیں تھے بلکہ تھوڑے سے تھے اتنے تھوڑے تھے کہ اگر میں ان کو گننا چاہتا تو گن بھی سکتا تھا اور ظاہر ہے کہ جب بال اتنے تھوڑے سفید ہوں تو خضاب کی ضرورت نہیں ہوتی تو مقصد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بال اس مرحلے پر پہنچے ہی نہیں تھے جس میں خضاب کی ضرورت محسوس ہوا کرتی ہے اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب نہیں لگایا البتہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بال چونکہ زیادہ سفید ہو گئے تھے اس لئے یہ خضاب لگایا کرتے تھے۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حناء اور کتم کا خضاب لگایا کرتے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صرف حناء (مہندی) کا خضاب لگایا کرتے تھے۔ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کا انتقال بھی تقریباً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر عمر ہی میں ہوا ہے یعنی مجموعی عمر ان کی بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہوئی ہے اور عمر میں یہ حضور ﷺ سے چھوٹے تھے حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی چھوٹے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی کافی چھوٹے تھے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زیادہ بال سفید نہیں ہوئے اور ان حضرات کے بال جلدی سفید ہو گئے تھے اس لئے ان حضرات کو خضاب لگانے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو محسوس نہیں ہوئی۔

(۵۹)----- وعن ابنِ عمر، أنه كان يصفر لحيته بالصفرة حتى تمتلي ثيابه من الصفرة فقيل له: لَم تصبغُ بالصفرة؟ قال إني رأيت رسول الله صلى الله

عليه وسلم يصبغُ بها، ولم يكن شئيٌ أحبَّ إليه منها، وقد كان يصبغُ بها ثيابَه كلَّها، حتى عمامته۔ (رواه أبو داؤد والنسائی)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ وہ اپنی ڈاڑھی کو زرد رنگ کے ساتھ رنگا کرتے تھے یہاں تک کہ زرد رنگ سے ان کے کپڑے بھی بھر جاتے تھے تو ان سے پوچھا گیا کہ آپ اپنی ڈاڑھی کو زرد رنگ کے ساتھ کیوں رنگتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے ساتھ رنگتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ کو (زرد رنگ سے زیادہ) کوئی چیز محبوب نہیں تھی اور حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما زرد رنگ کے ساتھ اپنے سارے کپڑوں کو بھی رنگ لیا کرتے تھے حتیٰ کہ اپنے عمامے کو بھی زرد رنگ کے ساتھ رنگ لیا کرتے تھے۔

زرد خضاب:-

ایک تو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما یہ فرمارہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ڈاڑھی کو زرد خضاب لگایا کرتے تھے جب کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں یہ آرہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب نہیں لگایا، یہ مسئلہ تو اگلی حدیث ذکر کرنے کے بعد بیان کریں گے۔
دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ڈاڑھی کو جب زرد خضاب لگاتے تھے تو اس سے ان کے کپڑے بھی بھر جاتے تھے اور بعض اوقات اپنے کپڑوں کو بھی زرد رنگ میں رنگ لیا کرتے تھے اس کا کیا مطلب ہے؟ تو زرد رنگ میں رنگنے کی بظاہر وجہ یہ ہوگی کہ ڈاڑھی کو زرد خضاب لگاتے ہوئے اس کے زرد دھبے ان کے کپڑوں پر بھی پڑ جاتے ہوں گے اب کپڑے پر زرد رنگ کے دھبے ہوں یہ اچھے نہیں لگتے اس لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پورے کپڑے ہی کو زرد رنگ میں رنگ لیتے ہوں گے تاکہ دھبے نظر نہ آئیں، سوال یہاں پر یہ ہے کہ مرد کو تو زعفران کے رنگ کے کپڑے سے منع کیا گیا ہے حضرت ابن عمر ایسا کیوں کرتے تھے، تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس نہی کو تنزیہہ پر محمول کرتے تھے جیسا کہ شافعیہ وغیرہ کا مذہب بھی یہی ہے اور دوسرے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ زرد رنگ زعفران کا نہیں ہوتا ہوگا بلکہ کسی اور چیز کا ہوتا ہوگا اور یہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ مرد کے لئے کپڑے میں پیلا رنگ اس وقت ممنوع ہے جب کہ وہ ورس یا زعفران کی وجہ سے ہو اگر کسی اور چیز سے رنگ دیا جائے تو وہ ممنوع نہیں ہے البتہ ڈاڑھی کے اندر اگر زعفران بھی لگالیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

(٦٠)----- وعن عثمان بن عبد الله بن مَوهِبٍ، قال: دخلتُ على أم سلمةَ فأخرجت إلينا شعراً من شَعر النبی ﷺ مخضوباً۔ (رواه البخاری)

ترجمہ...... حضرت عثمان بن عبداللہ بن موہب کہتے ہیں کہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس گیا تو انہوں نے ہمارے لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں میں سے بال نکالے جن کو خضاب لگا ہوا تھا۔

آگے کتاب الطب والرقی میں اس حدیث کی تفصیل آئے گی کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ بال تھے جو گھنگرو نما ایک ڈبیا کے اندر رکھے ہوئے تھے اور جب کوئی آدمی بیمار ہوتا تو اس کے لئے کسی برتن میں پانی ڈال کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس لے جایا جاتا اور حضرت ام سلمہ ان بالوں کو اس برتن کے اندر ایک مرتبہ ڈبو کر نکال لیا کرتی تھیں اور مریض وہ پانی سارا استعمال کرتا تھا اور شفایاب ہو جایا کرتا تھا۔

حضور ﷺ کے بالوں کو خضاب لگانے کی حیثیت:۔

علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب لگایا یا نہیں لگایا تو اس میں دونوں ہی قول ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب لگایا ہے چنانچہ بہت سارے حنفیہ کا رجحان اس طرف ہے دوسری رائے یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب نہیں لگایا اور بہت سارے شافعیہ کا رجحان اس طرف ہے، حدیثیں دونوں طرح کی ہیں بعض سے خضاب لگانے کا اثبات ہوتا ہے اور بعض سے نفی ہوتی ہے مثلاً حضرت ابن عمر اور حضرت عثمان بن عبداللہ بن موہب کی روایت سے خضاب لگانے کا اثبات ہوتا ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ڈاڑھی کو زرد خضاب لگایا کرتے تھے اور حضرت عثمانؒ بن عبداللہ بن موہب بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ میں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جو موئے مبارک دیکھے اس میں خضاب لگا ہوا تھا جب کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب نہیں لگایا اس لئے کہ آپ کے بال اس مرحلہ تک پہنچے ہی نہیں تھے جن میں عموماً خضاب لگایا جاتا ہے کیونکہ خضاب سفید بالوں کی رنگت بدلنے کے لئے ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بال اتنے سفید ہوئے ہی نہیں تھے۔ تو جو حضرات کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب لگایا ہے وہ پہلی دو حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں اور جو کہتے ہیں کہ آپ

نے خضاب نہیں لگایا وہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں۔

جو کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب نہیں لگایا یعنی حضرت انس کی روایت کو اختیار کرتے ہیں وہ باقی روایتوں میں مختلف توجیہات کرتے ہیں مثلاً ایک یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ جو ذکر فرمارہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ڈاڑھی کو زرد خضاب لگایا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سفید بال حضرت ابن عمرؓ نے کبھی دیکھے ہوں اور دوسرے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہو اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنگھی کی ہوئی ہو اور جب آدمی کنگھی کرتا ہے تو بعض اوقات جو بال اوپر نظر آرہے ہوتے ہیں وہ اندر چلے جاتے ہیں اور اندر والے باہر آجاتے ہیں تو دوسرے موقع پر جب دیکھا تو ان سفید بالوں کی جگہ سرخ رنگ کے بال اوپر تھے اور وہ سرخ رنگ یا کسی قدر زردی مائل رنگ خضاب لگانے کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ بال سفید ہونے سے پہلے بعض اوقات ان کا اس طرح کا رنگ زرد ہو جایا کرتا ہے یا بعضوں کے بالوں کا یا کچھ بالوں کا قدرتی رنگ ہی ایسا ہوتا ہے، ایک توجیہ یہ کی گئی ہے لیکن یہ توجیہ بُعد سے خالی نہیں ہے۔

حضرت عثمان بن عبد اللہ بن موہب کی روایت میں یہ توجیہ کی ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بال دیکھے جن کو خضاب لگا ہوا تھا تو اصل میں بالوں کو خضاب لگا ہوا نہیں ہوگا اصل میں یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ بال ہوں گے جو قدرتی طور پر ذرا سرخ رنگ کے ہو جاتے ہیں لیکن انہوں نے یہ سمجھا کہ ان پر سرخ خضاب لگا ہوا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امتداد وقت سے ان کی رنگت بدل گئی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ احتراماً اور ادباً لوگ خوشبو وغیرہ لگا دیتے ہوں اور بکثرت خوشبو لگانے کی وجہ سے بعد میں ان کی سیاہی دور ہو گئی ہو اور رنگت سرخ ہو گئی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان پر خضاب لگایا تھا۔

دوسری طرف کے حضرات کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خضاب لگایا ہے وہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات اپنے علم کے اعتبار سے فرمائی ہے ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی خضاب لگایا ہو لیکن حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کا پتہ نہ چلا ہو اس لئے حضرت انس نے فرمادیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی خضاب نہیں لگایا دونوں طرف یہ توجیہ کی گئی ہے۔

دونوں طرف کی روایات کو جمع بھی کیا جا سکتا ہے اور بظاہر تطبیق اولیٰ اور بہتر معلوم ہوتی ہے۔

(۱) .... پہلی تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جو یہ فرمایا کہ خضاب لگایا تو یہ

کبھی کبھار کی بات کر رہے ہیں کہ آپ ﷺ نے ایک آدھ مرتبہ زندگی میں خضاب لگایا ہوگا کسی بیماری کی وجہ سے یا کسی اور ضرورت کی وجہ سے ایسی بھی صورت ہو سکتی ہے کہ بال سفید نہ ہوئے ہوں پھر بھی کوئی چیز لگائی ہو اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بات کر رہے ہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عمومی معمول کی کہ عام طور پر آپ خضاب نہیں لگایا کرتے تھے اس لئے کہ آپ کو اس کی ضرورت نہیں تھی۔

(۲) .... دوسری تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بات کر رہے ہیں سر کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر مبارک میں کبھی خضاب نہیں لگایا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بات کر رہے ہیں ڈاڑھی کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کبھار داڑھی کو خضاب لگایا ہے لہٰذا دونوں باتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

(٦١) ----- وعن أبي هريرةَ، قال: أتيَ رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخنَّثٍ، قد خضبَ يديهِ ورجليه بالحناءِ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما بالُ هذا؟ قالوا: يتشبَّه بالنساءِ، فأمرَ به فنُفيَ إلى النقيع فقيل: يا رسول الله! ألا نقتله؟ فقال: إني نُهيتُ عن قتلِ المصلّينَ۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مخنث لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور اپنے پاؤں کو مہندی کے ساتھ رنگا ہوا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی یہ حالت کیوں ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ عورتوں کے مشابہ بننا چاہتا ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں حکم دیا تو اس کو نقیع کی طرف جلاوطن کر دیا گیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا: یا رسول اللہ! (اگر یہ اتنا ہی برا ہے کہ مدینے میں رہنے کے قابل نہیں تو) کیا ہم اسے قتل نہ کر دیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھے نماز پڑھنے والوں یعنی مسلمانوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے۔

یہ مخنث تھا ہو سکتا ہے کہ یہ فطری اور پیدائشی طور پر خنثیٰ (ہیجڑا) ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ویسے ہی بتکلف اس طرح بنا ہوا ہو اور عورتوں جیسا بننے کی کوشش کرتا ہو اور اسی کا یہ حصہ تھا کہ ہاتھ اور پاؤں پر مہندی لگا رکھی تھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مدینے سے جلاوطن کرنے کا حکم فرمایا اور یہ فرمایا کہ اسے نقیع میں بھیج دو، نقیع مدینے کے قریب ایک جگہ تھی وہاں رہے اور وہاں رہ کر اپنی ضرورتیں وغیرہ پوری کرتا رہے، جانور چرائے اور ان پر گزارہ کرتا رہے اس کو جلاوطن بظاہر اس لئے کیا ہے کہ مدینے میں رہ

کر یہ مردوں کے لئے بھی فتنے کا باعث بن سکتا تھا اور عورتوں کے لئے بھی۔

(۶۲)----- وعن الوليدِ بن عقبَةَ، قال: لما فتحَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مكةَ، جعلَ أهلُ مكةَ يأتونه بصبيانهم، فيدعو لهم بالبركة، ويمسح رؤوسهم، فجئَ بي إليه وأنا مخلَّقٌ، فلم يمسني من أجل الخلوق۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ فتح کیا تو اہل مکہ اپنے بچوں کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لانے لگے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لئے برکت کی دعا بھی فرماتے اور ان کے سروں پر ہاتھ بھی پھیرتے تو مجھے بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا گیا اور اس وقت میرے سر پر خلوق لگی ہوئی تھی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے خلوق کی وجہ سے ہاتھ نہیں لگایا۔

یعنی میرے سر پر ہاتھ نہیں پھیرا کہ کہیں آپ کے ہاتھوں کو خلوق نہ لگ جائے البتہ ویسے برکت کی دعا فرمادی۔

(۶۳)----- وعن أبي قتادة، أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ لي جُمَّةً، أفأرجِّلُها؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، وأكرِمها قال: فكانَ أبو قتادة ربما دهَّنَها في اليوم مرتينِ من أجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، وأكرمها۔ (رواه مالك)

ترجمہ ...... حضرت ابو قتادہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ میرے سر پہ بال ہیں تو کیا میں ان میں کنگھی کیا کروں تو آپ نے فرمایا کہ ہاں اور ان بالوں کا اکرام بھی کیا کرو تو حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ سے کہ ہاں ان بالوں کا اکرام بھی کیا کرو، بعض اوقات دن میں دو مرتبہ ان بالوں کو تیل لگاتے تھے۔ (اور کنگھی بھی کرتے ہوں گے)

بالوں کا اکرام:-

سوال کیا کہ کیا میں اپنے بالوں میں کنگھی کیا کروں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کنگھی بھی کیا کرو اور اس کے ساتھ اکرام بھی کیا کرو، اکرام کا مطلب یہ ہے کہ بالوں کو بنانے سنوارنے میں جو اور کام

کئے جاتے ہیں وہ بھی کیا کرو مثلاً بالوں کو دھونا، صاف ستھرا رکھنا، بالوں میں تیل لگانا اور مناسب وقت پر انہیں کاٹنا اور ان کو درست حالت میں رکھنا یہ سب کچھ اکرام میں داخل ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کنگھی بھی کیا کرو اور بالوں کا اکرام بھی کیا کرو تو چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا تھا کہ **نعم وأکرمها** تو اس حکم کی تعمیل میں حضرت ابو قتادہؓ سر پہ تیل اور کنگھی وغیرہ کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور بعض اوقات دن میں دو مرتبہ یہ کام کرتے تھے کسی وجہ سے بال منتشر وغیرہ ہو گئے تو دو مرتبہ ایسا کرتے تھے۔ ویسے تو پہلے گزرا کہ کنگھی وغیرہ کرنے میں کبھی کبھار ناغہ کر لینا چاہئے اور اس میں زیادہ انہماک نہیں ہونا چاہئے لیکن حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فعل اس نہی میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ نہی جو فرمائی ہے وہ اس صورت کے لئے ہے کہ آدمی زینت میں انہماک کی وجہ سے کنگھی وغیرہ زیادہ کرے لیکن ابو قتادہ کے فعل کا منشا یہ نہیں تھا بلکہ ان کے فعل کا منشا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل میں مبالغہ تھا اس لئے یہ اس میں داخل نہیں ہے ایک ہی کام ہوتا ہے ایک منشا کی وجہ سے کیا جائے تو صحیح ہوتا ہے دوسرے منشا سے ہو تو غلط۔

(٦٤)----- وعن الحجاج بن حسّان، قال دخلنا عَلَى أنس بن مالك، فحدثتني أختي المغيرةُ، قالت: وأنت يومئذٍ غلامٌ، ولك قرنانِ أو قُصّتانِ، فمسحَ رأسكَ، وبرَّكَ عليك، وقال: احلقوا هذين أو قصوهُما، فإنَّ هذا زِي اليهود۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت حجاج بن حسان کہتے ہیں کہ ہم حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے تھے تو میری بڑی بہن مغیرہ نے مجھے بتایا کہ تم اس وقت چھوٹے بچے تھے یعنی جب حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے تو تم چھوٹے بچے تھے اور تمہارے سر پہ دو مینڈھیاں تھیں (یعنی دو گیسو تھے) تو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تمہارے سر پر ہاتھ بھی پھیرا اور تمہارے لئے برکت کی دعا بھی کی اور یہ فرمایا کہ یا تو ان دونوں کو مونڈ دو یا ان کو کاٹ کر چھوٹا کر دو اس لئے کہ یہ یہودیوں کا طریقہ ہے۔

باقی سر کے بال تو مونڈے ہوئے ہیں یا چھوٹے کئے ہوئے ہیں لیکن ایک آدھ جگہ پر گیسو رکھے ہوئے ہیں مینڈھیاں سی رکھی ہوئی ہیں یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے آج کل بھی بعض اوقات بچوں کے سر پر بال کسی پیر فقیر کے نام پر چھوڑ دیا کرتے ہیں تو وہ بھی اس میں داخل ہے۔

(٦٥)----- وعن علي، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تحلقَ المراةُ رأسها۔ (رواه النسائی)

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ عورت اپنے سر کو مونڈے۔

عورت کے لئے حلق کرانا جائز نہیں ہے اور جو حکم حلق کا ہے وہی حکم قصر یعنی بال چھوٹے کرانے کا ہے اتنے چھوٹے کرانا جس میں مردوں کے ساتھ تشبہ ہو اس لئے کہ اصل علت حلق سے نہی کی تشبہ بالرجال ہے لہٰذا بالوں کی جس ہیئت میں بھی عورت کا مردوں کے ساتھ تشبہ پایا جائے گا وہ ہیئت اس کے لئے ناجائز ہوگی۔

(٦٦)-----وعن عطاء بن يسار، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد، فدخل رجل ثائر الراس واللحية، فأشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، كأنه يأمره بإصلاح شعر ولحيته، ففعل، ثم رجع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أليس هذا خيرا من أن يأتي أحدكم وهو ثائر الرأس كأنه شيطان۔ (رواه مالك)

ترجمہ ...... حضرت عطاء بن یسارؒ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ مسجد میں تھے تو ایک ایسا آدمی داخل ہوا جس کے سر اور ڈاڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے اس کی طرف اپنے دست مبارک سے اشارہ کیا جیسا کہ آپ اسے اپنے سر اور ڈاڑھی کو درست کرنے کا حکم دے رہے ہوں چنانچہ اس نے جا کر ایسا ہی کیا پھر وہ دوبارہ واپس آیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کیا یہ حالت اس سے بہتر نہیں ہے کہ تم میں سے کوئی آدمی اس حالت میں آئے کہ اس کے بال بکھرے ہوئے ہوں اور ایسا لگے جیسا کہ شیطان ہوتا ہے۔

یہاں یہ شخص جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور جس کی ڈاڑھی اور سر کے بال بکھرے ہوئے تھے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زبان سے یہ نہیں فرمایا کہ اپنے بالوں کو درست کر آؤ بلکہ ہاتھ کے اشارہ سے فرمایا کہ جا کر درست کرو اس کی ایک وجہ تو یہ ہو سکتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مناسب نہیں سمجھا ہوگا کہ دوسروں کے سامنے اس کی بے وقعتی ہو اگر زبان سے کہتے تو وہ اپنی ھتک محسوس کر سکتا تھا اور ہاتھ سے اشارہ کیا جس کو اشارہ کیا سمجھ گیا اور باقیوں کو اندازہ نہیں ہوا کہ اس کو کیا کہا ہے یا ایک آدھ کو اندازہ ہوا ہوگا باقیوں کو اندازہ ہی نہیں ہوا اور جب وہ واپس آیا تو حضور ﷺ نے اس کی تعیین کر کے بات نہیں فرمائی بلکہ عمومی بات فرمائی اور دوسرا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کوئی بات فرما رہے ہوں تو آپ نے اپنا سلسلہ کلام منقطع کرنا مناسب نہ سمجھا ہو اس لئے اپنی پہلی والی بات کو جاری رکھتے ہوئے اس کو ہاتھ کے اشارے سے بتا دیا کہ جا کر اپنے بالوں کو درست کر آؤ۔

(٦٧)----- وعن ابنِ المسيب سُمِعَ يقول: إنَّ اللهَ طَيِّبٌ يُحب الطِيب، نظيفٌ يحب النظافةَ، كريمٌ يحب الكرمَ، جَوادٌ يحب الجودَ، فنظفوا أراه قال: أفنِيتكم ولا تشبَّهوا باليهود۔

قال: فذكرتُ ذلك لمهاجرين مِسمارٍ، فقال: حدَّثنيه عامرُ بن سعدٍ، عن أبيهِ، عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله، إلّا أنه قال: نظفوا أفنيتكم۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ...... حضرت سعید بن المسیب کو یہ فرماتے ہوئے سنا گیا کہ اللہ تعالیٰ پاکیزہ ہیں اور پاکیزگی یا خوشبو کو پسند فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پاک ہیں اور ستھرائی کو پسند فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کریم ہیں اور کرم کو پسند فرماتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سخی ہیں اور سخاوت کو پسند فرماتے ہیں لہٰذا تم اپنے گھروں کے سامنے والے حصوں کو بھی صاف کیا کرو اور یہودیوں کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کرو۔

یہ سعید بن المسیب سے جو روایت ہے اس میں تو راوی کو تردد ہے کہ أفنیتکم کا لفظ کہا نہیں کہا نظفوا کا لفظ تو یقیناً یاد ہے لیکن أفنیتکم کے لفظ میں تردد ہے اگرچہ غالب گمان یہی ہے کہ یہ لفظ کہا ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے بعد میں اسی حدیث کا ذکر مہاجر بن مسمار کے سامنے کیا تو انہوں نے کہا کہ مجھے عامر بن سعید نے بتایا اور انہوں نے اپنے والد حضرت سعد بن وقاصؓ سے نقل کیا اور انہوں نے نبی کریم ﷺ سے نقل کیا جس میں مضمون وہی ہے اتنا فرق ہے کہ اس میں نظفوا أفنیتکم کا لفظ ہے اور اس میں کسی قسم کے تردد کا اظہار نہیں ہے تو گویا پہلی روایت سے یہ معلوم ہو رہا تھا کہ یہ حضرت سعید بن المسیب کا قول ہے لیکن دوسری روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت بن المسیب نے یہ بات اپنی طرف سے نہیں کی بلکہ حضور اقدس ﷺ سے بھی مروی ہے اور اس میں یہ بھی تصریح ہو گئی کہ حضور اقدس ﷺ نے نظفوا کے بعد أفنیتکم فرمایا کہ اپنے گھروں کے سامنے والے حصوں کو صاف کیا کرو یہ مطلب نہیں کہ گھروں کے باہر والے حصے کو تو صاف کر لیا اندر سے صفائی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اندر والے حصے کو بطریق اولیٰ صاف کرنا ہے۔

(٦٨)----- وعن يحيى بن سعيد، أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: كان إبرهيم خليل الرحمن أوَّلَ الناس ضَيَّف الضيف، وأول الناس اختتن وأول الناس قصَّ شاربه، وأول الناس رأى الشيب فقال: يارب: ما هذا؟ قال الرب تبارك: وقارٌ يا إبرهيم قال: رب زدني وقاراً۔ (رواه مالك)

ترجمہ...... حضرت یحییٰ بن سعید کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت ابراہیم خلیل الرحمٰن علیہ السلام لوگوں میں سے پہلے شخص تھے جنہوں نے مہمانوں کی مہمان نوازی کی اور یہ پہلے شخص تھے جنہوں نے ختنہ کیا اور یہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنی مونچھوں کو کاٹا اور یہ پہلے شخص تھے جنہوں نے سفید بال دیکھے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا کہ اے میرے رب! یہ کیا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ابراہیم یہ وقار ہے تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے رب میرے وقار میں اضافہ کر دیجئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے مہمان نوازی کی اور مہمان نوازی کی روایت ڈالی اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے لوگ مہمان نوازی نہیں کیا کرتے تھے، ہو سکتا ہے کہ ایسا ہی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ مہمان نوازی کو بطور عادت کے اپنانا اور اس کا خاص اہتمام کرنا یہ سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا ہے چنانچہ ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں یہ بات بھی مشہور ہے کہ جب تک کوئی مہمان نہیں ہوتا تھا کھانے والا نہیں ہوتا تھا اس وقت تک کھانا ہی نہیں کھاتے تھے تو مہمان نوازی کا اتنا اہتمام اس کا آغاز حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوا اگرچہ پہلے لوگ بھی بوقت ضرورت مہمان نوازی کر لیا کرتے تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابراہیم علیہ السلام نے سب سے پہلے ختنہ کیا یہ بظاہر اپنے ظاہر پر محمول ہے اور اس سے پہلے لوگوں میں ختنے کا رواج نہیں تھا اب پہلے انبیاء کا کیا معاملہ تھا تو کسی روایت میں تو اس کی تصریح نہیں ہے البتہ بعض شارحین حدیث نے یہ لکھا ہے کہ اس سے پہلے انبیاء پیدا ہی مختون ہوتے تھے جیسا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مختون پیدا ہوئے ہیں جیسا کہ اور بھی کئی لوگ مختون پیدا ہوئے ہیں اس لئے انہیں ختنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی تھی۔

یہ فرمایا کہ سب سے پہلے مونچھیں ابراہیم علیہ السلام نے کاٹی ہیں تو اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے پہلے لوگ مونچھیں کاٹتے ہی نہیں تھے تو ہو سکتا ہے کہ ان کی مونچھیں اتنی بڑھتی ہی نہ ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں مونچھیں کاٹنے سے مراد ہو مبالغے اور اہتمام کے ساتھ کاٹنا، مبالغے اور اہتمام کے ساتھ کاٹنے کا آغاز حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ سفید بال سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہوئے ہیں اور یہ بات بظاہر اپنے ظاہر پر معلوم ہوتی ہے کہ اس سے پہلے لوگوں کے بال سفید نہیں ہوا کرتے تھے تو اس لئے انہوں

نے اللہ تعالیٰ سے پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ وقار ہے تو انہوں نے عرض کیا: یارب زدنی وقاراً، یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک خاص حالت تھی کیوں کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو براہ راست اللہ تعالیٰ نے کہا تھا کہ یہ تمہارے لئے وقار ہیں اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ کے ادب کا تقاضا یہی تھا کہ یہ کہتے کہ اگر یہ وقار ہے تو مجھے اور عطا فرمادیجئے، لہٰذا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمارے لئے بھی یہ سنت ہو کہ ہم بالوں کے سفید ہونے کی خواہش کریں آدمی فطری طور پر یہ چاہتا ہے کہ میرے بال جلدی سفید نہ ہوں دیر تک کالے رہیں تو یہ خواہش بھی سنت ابراہیمی کے خلاف نہیں ہے۔

باب التصاویر

الفصل الاوّل

تصاویر جمع ہے تصویر کی اور تصویر اصل میں تو باب تفعیل کا مصدر ہے جس کا معنی صورت بنانا ہے یعنی کسی چیز کی نقل بنانا لیکن تصویر یا تصاویر کا بکثرت اطلاق اس بنی ہوئی صورت اور بنائی ہوئی نقل پر بھی ہوتا ہے صرف مصدری معنی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ دونوں معنی آتے ہیں مصدری معنی بھی آتا ہے یعنی صورت بنانا اور اس بنائی ہوئی صورت اور نقش کو بھی کہا جاتا ہے۔

اس باب میں بنیادی طور پر تو تصویر کے متعلق حدیثیں ذکر کی جائیں گی لیکن اس کے ساتھ لہو ولعب کی دوسری صورتوں کے بارے میں بھی بعض حدیثیں ذکر کی جائیں گی مثلاً شطرنج اور نردشیر کھیلنے کے بارے میں اور اس طرح کی بعض اور چیزوں کے بارے میں اس کی وجہ یہ ہے کہ تصاویر بنیادی طور پر لہو ولعب کے قبیل سے ہیں اس لئے ان ساری چیزوں کو صاحب مشکوٰۃ نے ایک ہی باب میں ذکر کیا ہے۔

تصویر کے بارے میں پہلے احادیث کا ترجمہ اور خلاصہ دیکھ لیجئے اس کے بعد متعلقہ احکام کو سمجھنا ذرا آسان ہو جائے گا۔

(۱)----- عن أبی طلحۃ، قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تدخل الملائکۃُ بیتاً فیہ کلبٌ، ولا تصاویر۔ (متفق علیہ)

ترجمہ...... حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو اور نہ ہی ایسے گھر میں جس میں تصویریں ہوں۔

تصویر والے گھر میں (رحمت والے) فرشتے نہیں آتے:-

جس گھر میں کتا یا تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ سلم نے یہ نہیں فرمایا کہ بیتاً فیہ کلبٌ وتصاویر بلکہ یہ فرمایا کہ بیتاً فیہ کلب ولا تصاویر یعنی واؤ کے ساتھ لا کا حرف بھی ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لا نہ ہوتا اور کلبٌ وتصاویر کہا جاتا تو اس سے کوئی یہ سمجھ سکتا تھا کہ کتا اور تصاویر دونوں چیزیں اگر گھر میں موجود ہوں دونوں کا مجموعہ ہو تو فرشتوں کے گھر میں

داخل ہونے سے مانع ہے اگر ان میں سے ایک چیز ہو صرف کتا ہو تصویر نہ ہو یا تصویر ہو اور کتا نہ ہو تو فرشتے گھر میں داخل ہو جاتے ہیں یہ کسی کو شبہ ہو سکتا تھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلط فہمی سے بچاؤ کے لئے درمیان میں لا کا لفظ بڑھا دیا جو درحقیقت تکرار عامل کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی جو پہلے **لا تدخل الملٰئکۃ** آیا تھا وہ کلب کے بارے میں الگ ہے اور تصاویر کے بارے میں الگ ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس گھر میں بھی فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو اور اس گھر میں بھی داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو اور جس میں دونوں ہوں اس میں بطریق اولیٰ داخل نہیں ہوں گے۔

کون سے فرشتے؟

جس گھر میں کتا یا تصویر ہو اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے، کون سے فرشتے داخل نہیں ہوتے اس میں کئی اقوال ہیں بعض نے تو یہ کہا کہ حفظہ فرشتے یعنی وہ فرشتے جو بندوں کے اعمال لکھنے پر مامور ہوتے ہیں وہ مستثنیٰ ہیں وہ تو انسان کے ساتھ رہتے ہیں اس کے علاوہ باقی سارے کے سارے فرشتے مراد ہیں تو حفظہ فرشتوں یعنی کراماً کاتبین کے علاوہ باقی اور فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو البتہ حفظہ فرشتے ساتھ ہی رہتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہاں صرف رحمت کے فرشتے مراد ہیں یعنی وہ فرشتے جو رحمت اور برکت کا باعث ہوتے ہیں وہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو لیکن باقی ہر قسم کے فرشتے جن کی مختلف ڈیوٹیاں ہوتی ہیں مختلف کاموں پر مامور ہوتے ہیں وہ داخل ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ ہر قسم کے فرشتے مراد ہیں تو گھر میں کتا یا تصویر ہو اس میں کوئی بھی فرشتہ داخل نہیں ہوتا اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اعمال لکھنے والے فرشتے اس دوران کئے ہوئے عمل کیسے لکھتے ہوں گے اس کا مطلب یہ ہوا کہ گھر میں تصویر لگالو اور اس کے بعد جو مرضی کرو اس لئے کہ گواہ تو موجود ہوں گے نہیں اس لئے مقدمہ ثابت نہیں ہو سکے گا، تو اس کا جواب ان حضرات نے یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ ان کو ایسی قدرت دے دیں کہ وہ اس گھر سے باہر رہنے کے باوجود اس کے کئے ہوئے اعمال کا پتہ چلا کر انہیں لکھتے رہیں، آج کل فاصلوں پر بیٹھ کر کوئی چیز بآسانی دیکھی جا سکتی ہے اور بہت ساری جگہوں پر سیکیورٹی کے نقطۂ نظر سے کیمرے نصب کئے جاتے ہیں اور ان کیمروں کے ذریعے تصویریں کہیں سکرین پر دور جا رہی ہوتی ہیں اور وہ دور کمروں میں بیٹھ کر دیکھ رہے ہوتے ہیں کہ کون آ رہا ہے اور کون جا رہا ہے اور کیا کچھ ہو رہا ہے سب کچھ ان کے سامنے ہوتا ہے تو اگر بندہ ایسے کر سکتا ہے کہ خود کسی جگہ موجود نہ ہو لیکن وہاں ہونے والے سارے اعمال دیکھ رہا ہو تو اللہ فرشتوں کو بھی یہ قدرت دے سکتے ہیں۔

ایک قول اور ہے لیکن وہ انتہائی شاذ اور نا قابل اعتبار ہے وہ یہ ہے کہ یہاں فرشتوں سے مراد وحی کے فرشتے ہیں یعنی جو وحی لے کر آتے تھے وہ ایسی جگہ پر داخل نہیں ہوتے لہٰذا دوسرے فرشتے داخل ہو جاتے ہیں لیکن یہ قول شاید اس بات پر مبنی ہے کہ تصویر رکھنے سے ممانعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص تھی اور یہ بات بعض حضرات نے کہی ہے لیکن انتہائی شاذ قول ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

گویا اب تین قول ہو گئے، ایک تو یہ کہ حفظہ فرشتوں کے علاوہ باقی فرشتے نہیں آتے اور دوسرا یہ کہ ہر قسم کے فرشتے ایسے گھر میں داخل ہونے سے گریز کرتے ہیں البتہ حفظہ فرشتے دور سے ہی یہ اعمال لکھ لیتے ہوں گے اور تیسرا یہ کہ رحمت کے فرشتے مراد ہیں اس سے یہ بات بہر حال طے ہو گئی کہ جو فرشتے کسی کام پر مامور ہیں وہ کام بہر حال وہ کرتے ہیں چاہے تصویر ہو۔

حضرت تھانوی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مواعظ میں ایک لطیفہ آتا ہے کہ ایک صاحب تھے وہ ہر وقت اپنے ساتھ کتا رکھتے تھے کسی نے ان سے پوچھا کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں، اس نے کہا کہ میں نے سنا ہے کہ جہاں پر کتا ہو وہاں پر فرشتے نہیں آتے لہٰذا جب کتا میرے پاس موجود ہو گا تو ملک الموت بھی میرے پاس نہیں آئے گا، موت کا فرشتہ بھی نہیں آئے گا تو جواب دینے والے نے بھی عجیب جواب دیا اس نے کہا کہ ہاں جو فرشتے انسانوں کی روح قبض کرتے ہیں وہ تو نہیں آئیں گے لیکن اگر کوئی فرشتہ یا کوئی بھی مخلوق کتوں کی روح قبض کرتی ہے تو وہ یقیناً کتوں کے پاس آتی ہو گی جب تمہاری موت کا وقت آئے گا تو ایسے فرشتے یا مخلوق جو کتوں کی روح قبض کرتی ہے وہ تمہاری روح قبض کرے گی، یوں کہنا تو اس نے مناسب نہیں سمجھا ہو گا کہ آپ کتے کی موت مریں گے۔

یہ بات کس تصویر اور کتے کی ہے؟

ایک بحث یہاں پر اور ہے وہ یہ ہے کہ یہ جو فرمایا کہ جہاں کتا یا تصویر ہو وہاں فرشتے نہیں آتے یہ کس قسم کے کتے اور تصویر کے بارے میں ہے بعض صورتوں میں کتا رکھنے کی شریعت میں اجازت بھی ہے مثلاً کھیتی کی حفاظت کے لئے یا بعض اور چیزوں کی حفاظت کے لئے جب کہ واقعةً حفاظت کی ضرورت ہو اسی طرح آگے تفصیل سے مسئلہ آئے گا اس سے پتہ چلے گا کہ تصویر کی بھی بعض صورتیں جائز ہیں مثلاً یہ کہ تصویر نیچے زمین پر ہو اور اس کی اہانت ہو رہی ہو تو اس کا رکھنا گھر میں جائز ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فرشتے جو نہیں آتے آیا یہ حکم ہر قسم کے کتے اور ہر قسم کی تصویر کے بارے میں ہے چاہے جائز ہو یا نا جائز ہو یا صرف نا جائز کتے اور نا جائز تصویر کے ساتھ خاص ہے تو اس میں دونوں قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ کتا یا تصویر دخول ملائکہ سے مطلقاً

مانع ہے چاہے وہ جائز ہو یا ناجائز ہو فرق صرف اتنا پڑے گا کہ اگر وہ کتا یا تصویر رکھنا جائز ہے تو آخرت میں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا لیکن دنیا میں فرشتوں کی برکت سے محروم رہے گا اور اگر وہ ناجائز تصویر یا ناجائز کتا ہے تو دنیا میں بھی فرشتوں کی رحمت اور برکت سے محروم رہے گا اور آخرت میں اس فعل پر اسے سزا بھی ملے گی اور دوسرا قول یہ ہے کہ صرف ناجائز کتا اور ناجائز تصویر ہی دخول ملائکہ سے مانع ہے جو جائز ہو وہ مانع نہیں ہے اس کے ہوتے ہوئے فرشتے آسکتے ہیں اور دونوں حضرات نے اپنے اپنے قرائن پیش کئے ہیں آگے ایک حدیث میں تصویر والے پردے سے تکیے یا گدے بنانے کا ذکر آرہا ہے تاکہ وہ محل اہانت میں ہو اور ایسی تصویر رکھنا جائز ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسے اپنے گھر میں گوارہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جائز تصویر دخول ملائکہ سے مانع نہیں اکثر حنفیہ کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔(۱) یہاں تصویر سے مراد جاندار کی تصویر ہے اگر بے جان کی تصویر ہو تو وہ فرشتوں کے آنے سے کسی کے نزدیک بھی مانع نہیں۔

(۲) ----- وعن ابنِ عبَّاسٍ، عن ميمونة: أنَّ رسولَ صلى الله عليه وسلم أصبحَ يومًا واجماً، وقال: إنَّ جبريلَ كانَ وعدني أن يلقاني الليلةَ، فلم يلقَني، أَمَ واللهِ، ما أخلفني ثمَّ وقع في نفسه جروُ كلب تحت فُسطاطٍ له، فأمر به، فأخرج، ثمَّ أخذ بيدِه ماءً، فنضح مكانه، فلما أمسى لقيه جبريلُ فقال: لقد كنت وعدتني أن تلقاني البارحةَ قال: أجل ولكنَّا لا ندخل بيتاً فيه كلبٌ، ولا صورة، فأصبح رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يومئذ، فأمر بقتل الكلاب، حتى إنه يأمر بقتل كلب الحائط الصغير، ويتركُ كلبَ الحائط الكبير۔ (رواه مسلم)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چپ چاپ اور گم سم تھے اور آپ نے یہ فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھ سے یہ وعدہ کیا تھا کہ آج رات مجھے ملیں گے لیکن انہوں نے مجھ سے ملاقات نہیں کی اللہ کی قسم پہلے انہوں نے کبھی وعدہ خلافی نہیں کی پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خیال گزرا اس پلے کا (یعنی کتے کے بچے کا) جو کہ آپ کے بستر کے نیچے تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کتے کے بارے میں حکم دیا اور اسے گھر سے نکال دیا گیا پھر آپ نے اپنے ہاتھ میں پانی لیا اور اسے اس کتے کی جگہ پر چھڑ کا جب شام ہوئی تو جبرئیل علیہ السلام نے آپ سے ملاقات کی۔ حضور اقدس صلی

---

(۱) ردالمختار ج۱/ص۶۴۹

اللہ علیہ وسلم نے جبرئیل علیہ السلام سے کہا کہ آپ نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ گزشتہ رات مجھ سے ملاقات کریں گے، جبرئیل علیہ السلام نے کہا جی ہاں، لیکن ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو اور نہ ہی ایسے گھر میں جس میں تصویر ہو تو اس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی اور کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا یہاں تک کہ آپ چھوٹے باغ کے کتے کو قتل کرنے کا حکم دیتے تھے اور بڑے باغ کے کتے کو چھوڑ دیتے تھے۔

"أصبح یومًا واجمًا" وَجَمَ یَجِمُ (ض) کسی پریشانی اور فکر مندی کی وجہ سے آدمی خاموش سا ہو، چپ چاپ اور گم سم سا ہو جیسا کہ کسی گہری فکر اور سوچ کے اندر ہو تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی یہ فکر مندی تھی کہ جبرئیل علیہ السلام نے میرے پاس ملاقات کے لئے آنا تھا لیکن آئے نہیں پتہ نہیں کیا بات ہے اگر تو یہ ان کی عادت ہوتی کہ وعدہ آج کا کیا اور آئے کل کو پھر تو آدمی سوچ لیتا ہے کہ پہلے بھی ایسا کر لیتے ہیں اب بھی ایسا کر لیا ہوگا کہ وقت پر نہیں آئے لیکن وہ تو وقت کے بڑے پابند ہیں اور انہوں نے پہلے کبھی وعدہ خلافی نہیں کی جو ملاقات کا وقت مقرر ہوتا ہے اسی پر آتے ہیں لیکن اس دفعہ نہیں آئے تو پتہ نہیں کیا وجہ ہوگی؟ یہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو فکر لاحق تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل میں یہ بات ڈالی اور آپ کو یہ خیال ہوا کہ ہمارے گھر میں ایک کتے کا بچہ ہے شاید کہیں وہ رکاوٹ نہ بنا ہو تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو گھر سے نکلوادیا۔

کتے کا پلا کہاں پر تھا تو یہاں پر یہ لفظ آرہے ہیں: "تَحتَ فُسطاط" فسطاط کا معنی ہوتا ہے خیمہ جس کا مطلب یہ ہے کہ کسی خیمے کے نیچے تھا بعض روایتوں میں تحت نضد آتا ہے اور نضد کا معنی ہوتا ہے چارپائی تو مطلب یہ ہوا کہ وہ کتا چارپائی کے نیچے تھا اور بعض روایتوں میں آتا ہے: تَحتَ بساط لنا بساط کہتے ہیں بستر کو بچھونے کو، ہمارے ایک بچھونے کے نیچے تھا یہ تین طرح کی روایتیں ہو گئیں، اصل بات یہ ہے کہ وہ کتا چارپائی کے نیچے تھا اور اس چارپائی پر بچھونا بچھا ہوا تھا اس لئے یہ کہنا بھی ٹھیک ہے کہ وہ بچھونے کے نیچے تھا اور وہ بچھونا اس کپڑے کا بنا ہوا تھا جس سے خیمہ بنتا تھا اس لئے یہ کہہ دیا "تحت فسطاط" لہٰذا تینوں باتوں میں کوئی تعارض اور اختلاف نہیں ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کتے کو نکالنے کے بعد وہاں پانی چھڑکا ہے بعض نے تو اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس کتے کی کوئی نجاست وہاں پر لگی ہوئی ہوگی اس کو زائل کرنے کے لئے آپ نے ایسا کیا تو اس صورت میں "نَضَحَ مکانَهُ" کا معنی محض پانی چھڑکنا نہیں ہوگا بلکہ جگہ کو دھونا مراد ہوگا اور نضح کا لفظ اس معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر دودھ پینے والی بچی پیشاب کر دے تو اس کپڑے کو دھویا جائے اور اگر دودھ پینے والا بچہ یعنی ماں کا دودھ پینے والا بچہ پیشاب کر دے تو نضح کیا جائے نضح کا مشہور معنی تو چھینٹے مارنا ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک یہاں نضح سے مراد غسل خفیف ہے یعنی دھونا لیکن دھونے میں زیادہ مبالغے کی ضرورت نہیں ہے تو یہاں پر یہی معنی مراد ہوگا اگر یہ کہیں کہ کسی نجاست کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ کوئی ظاہری نجاست تو وہاں پر موجود نہیں تھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی چھڑکا ہے اس کتے کی نحوست کو زائل کرنے کے لئے یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بیت اللہ سے بت نکالے ہیں تو بت نکالنے کے بعد وہاں پانی چھڑکا ہے حالانکہ ظاہر ہے کہ بت ظاہری اعتبار سے تو ناپاک نہیں ہوتے ان میں کوئی ظاہری گندگی نہیں ہوتی پھر بھی پانی چھڑکا ہے ان بتوں کی نحوست کو زائل کرنے کے لئے تو یہاں پر بھی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی چھڑکا ہے اس کتے کی نحوست کو زائل کرنے کے لئے، اب پانی چھڑکنے سے نحوست کیسے زائل ہوتی ہے یہ اللہ جانے اور اللہ کا رسول جانے ہمیں درمیان میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

حضور اقدس ﷺ نے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا اس کا ایک منشا تو یہ واقعہ ہی ہے اس سے پتہ چلا کہ کتا ایک انتہائی منحوس چیز ہے اور اس کے علاوہ اور وجوہات بھی ہو سکتی ہیں اور کچھ عرصے تک مدینہ منورہ میں یہ مہم جاری رہی ہے اور آہستہ آہستہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مہم میں تخفیف فرمادی کہ پہلے ہر قسم کے کتے کو مارنے کا حکم دیا پھر آپ فرماتے کہ فلاں فلاں قسم کے کتے کو مارو اور فلاں قسم کے کتے کو نہ مارو یہاں تک کہ آخر میں آپ نے حکم دیا کہ جو کالا کتا ہو اس کو مارو باقیوں کو مارنے کی ضرورت نہیں ہے۔

یہاں اس حدیث میں یہ آرہا ہے کہ اگر کسی کا چھوٹا باغ ہوتا اور وہاں اس نے کتا رکھا ہوتا تو آپ اسے قتل کرنے کا حکم دیتے لیکن اگر بڑا باغ ہوتا تو اس کے کتے کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں حفاظت کے لئے کتا رکھنے کی اجازت ہے لیکن اس وقت جب کہ واقعۃً حفاظت کی ضرورت ہو تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے حالات کے پیش نظر یہ محسوس فرمایا ہوگا کہ چھوٹے باغ میں حفاظت کے لئے کتا رکھنے کی ضرورت نہیں بغیر کتے کے بھی حفاظت ہو سکتی ہے البتہ بڑے باغ کی حفاظت کے لئے کتا رکھنے کی ضرورت ہے۔

(۳)----- وعن عائشةَ رضی اللہ تعالیٰ عنها أنَّ النبیَّ صلی اللہ علیه وسلم لم یکن یترکُ فی بیته شیئاً فیه تصالیبُ، إلا نقضه۔ (رواہ البخاری)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں کسی چیز میں تصویر نہیں چھوڑتے تھے مگر اس کو توڑ ڈالتے تھے۔

اس میں تصالیب کا لفظ آیا ہے تصالیب تصلیب کی جمع ہے اور تصلیب کا معنی ہوتا ہے صلیب کی صورت، تصویر کا معنی ہوتا ہے کسی بھی چیز کی صورت اور تصلیب کا معنی ہوتا ہے خاص چیز کی صورت یعنی صلیب کا نشان جو کہ عیسائیوں کے ہاں ایک مقدس چیز سمجھی جاتی ہے عام تصویر میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ عام تصویر میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ وہ غیر اللہ کی عبادت کا نشان ہو یا اس میں شرک پایا جائے جب کہ صلیب کا نشان عام طور پر ہوتا ہی عبادت کے لئے ہے اس لئے یہ عام تصویر سے سخت چیز ہے۔

تصلیب یا تصالیب کا اصل معنی صلیب کا نشان ہے لیکن بعض حضرات نے یہ کہا کہ یہاں تصالیب سے مطلقاً تصویر مراد ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ بعض روایتوں میں تصالیب کی جگہ تصاویر کا لفظ ہے لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت شاذ ہے۔(۱) کیونکہ اس ایک روایت کے علاوہ باقی تمام روایات میں تصالیب ہی کا لفظ آتا ہے اس لئے اگرچہ احتمال ہے کہ تصالیب کا عمومی معنی مراد ہو یعنی تصاویر لیکن بظاہر راجح یہ معلوم ہوتا واللہ اعلم۔ یہاں پر تصالیب سے مراد خاص صورت ہے یعنی صلیب کا نشان عام تصویر بھی ناجائز ہے لیکن اس کی حرمت دوسرے دلائل سے مستقل طور پر ثابت ہے یہاں جو بات ہو رہی ہے وہ صلیب کے نشان کی ہو رہی ہے البتہ عام تصویر کا حکم بطور استنباط ثابت ہوتا ہے۔

اِلا نقضہ...... نقض کے اصل معنی توڑ دینا ہے لیکن یہاں مراد ہے کسی بھی طریقے سے اس کو زائل کر دینا جس میں اس کو مٹانا بھی شامل ہے اگر یہاں صلیب کا نشان مراد ہے تو نقض کا ایک معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کو توڑ دیتے تھے اور ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس میں ایسا تصرف کر لیا جائے یا ایسی تبدیلی کر لی جائے کہ وہ صلیب کا نشان نہ رہے اور اگر عام تصویر مراد ہو جیسا کہ ایک قول ہے تو بھی دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس کو توڑ دیا جائے اور دوسرا یہ کہ اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جائے جس سے وہ تصویر جاندار کی تصویر کے حکم میں نہ رہے مثلاً اس پر سیاہی وغیرہ ڈال کر اس کا چہرہ وغیرہ مسخ کر دیا جائے جب چہرہ نہیں رہا تو اکثر علماء کے نزدیک یہ تصویر کے حکم میں نہیں رہا تو گویا مطلب یہ ہوا کہ جو تصویر ہوتی تھی اس کو حضور ﷺ مٹا دیتے تھے۔

(٤)----- وعنها، أنها اشترت نُمرُقةً فيها تصاوير، فلما رآها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم قامَ على البابِ، فلم يدخل، فعرفتُ في وجهه الكراهيةَ قالت: فقلتُ: يا رسول الله! أتوبُ إلى الله وإلى رسوله، ماأذنبتُ؟ فقال

(۱) فتح الباری ج۱۰/ص ۴۰۷ نقض الصور کتاب اللباس

رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما بالُ هذه النمرُقة؟ قلتُ: اشتريتُها لكَ لتقعدَ عليها، وتوَسَّدَها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ أصحابَ هذه الصوَرِ يُعذَّبونَ يومَ القيامةِ ويقال لهم: أحيوا ما خلقتُم وقال: إنَّ البيتَ الذى فيه الصورة لاتدخله الملائكة۔ (متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک بچھونا یا تکیہ خریدا جس میں تصویریں تھیں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھا تو آپ دروازے پر ہی کھڑے ہو گئے اور گھر میں داخل نہیں ہوئے تو میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے میں ناپسندیدگی کے آثار کو پہچان لیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میں اللہ اور رسول کے سامنے توبہ کرتی ہوں میں نے کیا گناہ کیا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بچھونے کو رکھنے کی کیا وجہ ہے؟ تو میں نے عرض کیا کہ میں نے اسے آپ کے لئے خریدا ہے تا کہ آپ اس پر بیٹھیں اور اسے اپنا بستر (یا تکیہ) بنائیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان تصویروں والوں کو (یعنی ان کے بنانے والوں کو) قیامت کے دن عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جس چیز کو تم نے بنایا ہے اس میں زندگی ڈالو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ گھر جس میں تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

اس سے ملتی جلتی راویتیں آگے بھی آرہی ہیں۔

اس حدیث میں نمرقہ کا لفظ آیا ہے کہ میں نے ایسا نمرقہ خریدا کہ جس میں تصویریں تھیں۔

نمرقہ کا معنی:-

نمرقہ کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں، پہلا معنی نیچے بچھانے کی چیز یعنی گدا، قالین وغیرہ اور نمرقہ کا دوسرا معنی تکیہ ہے جس پر ٹیک لگائی جائے اس طرح آگے چل کر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا ہے کہ **لتقعد عليها وتوَسَّدَها۔ توَسَّد** کے بھی دو معنی آتے ہیں توسد کا معنی ہے وسادہ بنانا وسادہ کے طور پر استعمال کرنا اور وسادہ کے دو معنی میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں اس کا معروف معنی تو گدا ہے جسے نیچے بچھا کر اس پر بیٹھا یا لیٹا جاتا ہے اور وسادہ کا دوسرا معنی تکیہ بھی آتا ہے تو یہاں دونوں معنی ہی مراد ہو سکتے ہیں اور اس کا انحصار اس پر ہے کہ نمرقہ کا کیا معنی ہے۔

حضرت عائشہؓ کا حسن ادب:-

اس حدیث سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ایک حسن ادب سمجھ میں آرہا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دروازے پر ہی رک گئے اور آپ کے انداز سے پتہ چلا کہ آپ ناراض ہیں لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بالتعیین نہیں جان سکیں کہ میری کون سی غلطی کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہوئے ہیں اس لئے ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے پوچھنا تھا کہ مجھ سے کیا غلطی ہوئی ہے جس کی وجہ سے آپ ناراض ہوئے ہیں تاکہ میں اپنی اس غلطی کی اصلاح کروں اس کے لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ جملہ استعمال فرمایا: "مَاذَا أذنبتُ" کہ میں نے کیا گناہ کیا ہے مجھ سے کیا غلطی سرزد ہوئی ہے لیکن یہ جملہ بولنے سے پہلے یہ کہا: أتوب إلى الله وإلى رسوله کہ اللہ اور رسول کے سامنے میں توبہ کرتی ہوں یہ اس لئے کہا گیا کہ اگر سیدھا کہہ دیا جائے: ماذا أذنبتُ تو اس کا مقصد تو درست تھا کہ حضرت عائشہ یہ پوچھنا چاہتی تھیں کہ مجھے میری غلطی کا علم ہو جائے تاکہ میں اس کی اصلاح کروں اور توبہ کروں لیکن محاورات کے اعتبار سے اس کا یہ مطلب بھی بن جاتا ہے کہ میرا کوئی گناہ ہی نہیں ہے آپ خواہ مخواہ ناراض ہو گئے ماذا أذنبتُ میں نے کیا گناہ کیا یعنی اس کا معنی انکار بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بے ادبی ہے تو حضرت عائشہ کا مقصد اگرچہ بے ادبی نہ ہوتا لیکن اس انداز کلام میں بے ادبی کا شائبہ ضرور ہو سکتا تھا تو حضرت عائشہ نے اس کو بھی زائل فرمایا کہ "أتوب إلى الله وإلى رسوله" جس میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں یہ مانتی ہوں کہ مجھ سے کوئی غلطی ضرور ہوئی ہے میں ضرور گناہ گار ہوں لیکن گناہ ہے کیا یہ مجھے پتہ نہیں ہے اس لئے براہ کرم مجھے بتا دیجئے تو پہلے اپنے غلط کار ہونے کا اقرار کیا اس کے بعد غلطی کی تعیین پوچھی ہے۔

پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ فرمایا کہ أتوب إلى الله وإلى رسوله لفظ إلیٰ دونوں پر مستقل داخل کیا ہے حرف جر کا اعادہ کیا ہے یوں بھی کہا جا سکتا تھا: "إلى الله ورسوله" لیکن یہ کہا کہ إلى الله وإلى رسوله اس میں بھی بڑی لطیف بات ہے اور اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے فہم اور ان کے گہرے ادراک کا اندازہ ہوتا ہے کہ ایک ہے توبہ کرنا اس معنی میں کہ اللہ کے حکم کے خلاف اور ناجائز ہے اور ایک یہ ہے کہ ایک چیز اگرچہ ناجائز نہیں ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ناپسند ہے اور اس کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوئی ہے تو اگر یہ کہتی کہ أتوب إلى الله ورسوله تو اس کا یہ مفہوم بھی سمجھا جا سکتا تھا کہ محض حرام ہونے اور گناہ ہونے کی حیثیت سے میں توبہ کرتی ہوں، محض شریعت کا حکم ٹوٹنے کی وجہ سے میں توبہ کرتی ہوں باقی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوئی یا نہیں ہوئی اس سے مجھے کوئی بحث نہیں ہے، مجھے فکر صرف حکم شریعت کی اور اللہ کو راضی کرنے کی ہے اس سے

زائد مجھے کسی چیز کی فکر نہیں ہے تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے اس شائبہ کو دور کرنے کے لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: "أتوب إلى الله وإلى رسوله" رسول پر مستقل حرف داخل کیا کہ اللہ کو راضی کرنا مستقل مقصود ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو راضی کرنا مستقل مقصود ہے لہٰذا اگر آپ کو ناگواری ہوئی ہے اس وجہ سے کہ یہ اللہ کے حکم کے خلاف اور ناجائز ہے حکم شریعت ٹوٹا ہے تو بھی میں توبہ کرتی ہوں أتوب إلى الله لیکن اگر اللہ کے حکم کے خلاف نہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی اور وجہ سے ناگواری ہوئی ہے تو بھی میں اللہ سے معافی مانگتی ہوں اور آپ کا بھی دل دکھا ہے تو آپ سے بھی معافی مانگتی ہوں یہ بات حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے لفظ إلى دوبارہ لا کر فرمائی۔

(۵) ----- وعنها، أنها كانت اتخذت على سَهوَةٍ لها ستراً فيه تماثيل، فهتكه النبى صلى الله عليه وسلم، فاتخذت منهُ نمرقتين، فكانتا فى البيت، يجلسُ عليهما۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنی ایک ڈیوڑھی پر ایک پردہ لٹکایا جس میں تصویریں تھیں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پھاڑ دیا تو حضرت عائشہ نے اس سے دو بچھونے بنالئے جو کہ گھر کے اندر رہتے تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھا کرتے تھے۔

اس حدیث میں ایک لفظ ستر ہے اور ستر کا معنی معروف ہے پردہ جو دروازے، کھڑکی یا دیوار وغیرہ پر لٹکایا جاتا ہے۔

لفظ سہوۃ کے معانی:۔

ایک لفظ سہوۃ ہے سہوۃ کے کئی معانی بیان کئے گئے ہیں بعض نے سہوۃ کا معنی بیان کیا ہے ڈیوڑھی، یعنی گھر میں داخل ہوتے وقت جو تھوڑا سا مسقف حصہ ہوتا ہے۔

بعض نے اس کا معنی بیان کیا ہے چھوٹا کمرہ کوٹھڑی اور بعض نے سہوہ کا معنی بیان کیا ہے الماری اور بھی معنے بیان کئے گئے ہیں لیکن یہاں بظاہر پہلے دو معنی میں سے کوئی معنی مراد ہے اس لئے کہ اس روایت میں سہوہ کا لفظ آرہا ہے کہ اپنے سہوہ پر پردہ لٹکایا جب کہ دوسری میں باب کا لفظ آرہا ہے اپنے دروازے پر پردہ لٹکایا اور دروازہ یا تو ڈیوڑی کا ہو سکتا ہے اور یا پھر چھوٹے کمرے کا ہو سکتا ہے اس لئے پہلے دو معنے یہاں مراد لینا بظاہر بہتر معلوم ہوتا ہے۔

یہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پردے کو پھاڑ دیا لیکن دوسری روایت میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حکم دیا کہ وہ پھاڑ دیں تو ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پھاڑا ہو تو اصل میں پھاڑنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تھیں لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت مجازاً کر دی گئی ہے آمر ہونے کی وجہ سے۔

تصویر والے پردے کو پھاڑنے کی وجہ:-

اس کو پھاڑا کیوں؟ ایک تو یہ کہ پھاڑ کر اس کا بچھونا بنالیا گیا اور جب بچھونا بنایا تو وہ تصویر اونچی جگہ پر نہ رہی بلکہ اہانت کی جگہ پر ہو گئی اور جو تصویر اہانت کی جگہ پر ہو وہ حرام نہیں ہے یعنی اس کا رکھنا حرام نہیں ہے اور دوسرا یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو اس لئے پھاڑا ہو تا کہ تصویر والا حصہ درمیان سے پھٹ جائے آدھی تصویر ایک طرف ہو جائے اور آدھی تصویر ایک طرف ہو جائے اور وہ تصویر تصویر ہی نہ رہے مثلاً چہرے کا آدھا حصہ ایک حصے میں چلا گیا اور دوسرا حصہ دوسری طرف چلا گیا تو آدھا چہرہ تصویر نہیں رہتی اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پھاڑا یا پھاڑنے کا حکم دیا۔

(٦)----- وعنها، أنَّ النبی صلی اللہ علیه وسلم خرج فی غزاة، فأخذتُ نمَطاً فسترتُه علی الباب، فلما قدم، فرأی النَّمَط، فجذبه حتی هتکه، ثم قال: إن اللہ لم یأمرنا أن نکسوَ الحجارةَ والطینَ۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک غزوہ میں تشریف لے گئے تو میں نے ایک بچھونا لیا اور اس کو دروازے پر پردے کے طور پر لٹکا دیا جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پردے کو دیکھا اور اس کو کھینچا یہاں تک کہ اس کو پھاڑ دیا پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بات کا حکم نہیں دیا کہ ہم گارے اور پتھروں کو لباس پہنائیں۔

اس حدیث میں لفظ نمط آرہا ہے اور نمط اصل میں نیچے بچھانے والی چادر کو کہتے ہیں لیکن عموماً جو چادر نیچے بچھائی جاسکتی ہے اس کو بطور پردے کے لٹکایا بھی جاسکتا ہے تو وہ نیچے بچھانے والی چادر تھی لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اسے پردہ بنا کر دروازے پر لٹکا دیا اور اس پردے پر تصویر تھی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر سے تشریف لائے تو اس پر اظہار ناراضگی فرمایا اور اس کو کھینچا اور کھینچ کر پھاڑ دیا بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ پچھلی روایت میں جو واقعہ تھا اس روایت میں بھی وہی واقعہ ہے۔

اس پردے کو پھاڑنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ اس کو پوری طرح پر چیر کر دو ٹکڑے کر دینا اس معنی میں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے چیرا ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت مجازی ہو اور پھاڑنے کا دوسرا معنی یہ ہے کہ چونکہ پردہ دروازے پر لگا ہوا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غصے کے ساتھ اس کو کھینچا اور کھینچ کر اتار دیا اس عمل کے دوران بھی اس کا کچھ حصہ پھٹ گیا لیکن چیر کر دو ٹکڑے نہیں ہوا اس معنی میں پھاڑنے کی نسبت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف حقیقی ہے تو "هَتَكَ" کا بعض جگہوں پر پہلا معنی مراد ہے اور بعض جگہوں پر دوسرا معنی مراد ہے یہ بات اگر آپ ذہن میں رکھیں گے تو آپ کے لئے احادیث میں تعارض کو حل کرنا بڑا آسان ہو جائے گا کیونکہ اس واقعہ کے بارے میں حدیثوں کے الفاظ میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔

تصویر والے پردے پر اظہار ناراضگی کی وجہ:-

دوسری بات یہاں یہ قابل ذکر ہے کہ پچھلی روایت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اظہار ناراضگی اس لئے فرمایا کہ تصویر ناجائز ہے لیکن اس حدیث سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پردے کو خلاف زہد ہونے کی وجہ سے اتارا ہے ہمارا یہ کام نہیں ہے کہ ہم عمارتوں کو لباس پہنائیں اور ان کو خوب صورت بنائیں خود تو پہننے کو سب کو پورے کپڑے مل نہیں رہے انسانوں کو تو ابھی پورا لباس مل نہیں رہا اور ہم محض شوقینی اور شوبازی کے طور پر اپنی عمارتوں پر پردے لٹکانے لگ جائیں یہ کم از کم ہمیں زیب نہیں دیتا ایک تو ویسے ہی ایسے غربت کے حالات میں اس طرح کا تعیش ٹھیک نہیں ہے میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ اسراف حالات کے بدلنے سے بھی مختلف ہو جاتا ہے ایک ماحول میں ایک چیز اسراف ہے اور دوسرے ماحول میں وہ چیز اسراف نہیں ہے، جہاں خوش حالی ہے خوش حالی کا دور دورہ ہے تو وہاں پر تھوڑی بہت خوبصورتی کی چیز لٹکالی تو اور بات ہے اور جہاں کھانے کو نہیں مل رہا اور پہننے کو پورا لباس نہیں مل رہا تو وہاں اس طرح کے نخرے یقیناً اسراف میں داخل ہیں تو اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے اس کو ناپسند فرمایا ہے یا تو اسراف کی وجہ سے یا خلاف زہد ہونے کی وجہ سے۔

بات اصل میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل اظہار ناراضگی تو فرمایا تصویر کے حرام ہونے کی وجہ سے اصل وجہ تو یہ تھی جو کہ دوسری روایت سے معلوم ہو رہی ہے ہاں البتہ آپ نے اس کو مزید تاکید کے طور پر یہ بات فرمائی کہ جان دار کی تصویر حرام ہے اور ویسے بھی اس طرح کے نخرے ہمیں زیب نہیں دیتے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ اس پر تو میں ناراض ہوا ہوں اس وجہ

سے کہ اس پر تصویر ہے اور تصویر حرام ہے، لیکن اگر جان دار کی تصویر نہ ہو تو اگرچہ وہ حرام نہیں ہے لیکن ہمیں وہ بھی لٹکانے نہیں چاہئے یہ بات بتلانے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری بات بھی فرمائی تو دونوں باتیں آپ نے اس موقع پر فرمائی ہیں ایک وجہ یہ بیان فرمائی کہ تصویر حرام ہے اور دوسری وجہ یہ بیان فرمائی کہ گارے اور اینٹوں کو لباس پہنانا ہمیں زیب نہیں دیتا کسی راوی نے وہ وجہ ذکر کر دی اور کسی راوی نے یہ وجہ ذکر کر دی لیکن فرمائی آپ نے دونوں باتیں ہیں۔

یہ بات حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نقطہ نظر کے مطابق ہے جو کپڑے وغیرہ پر بنی ہوئی تصویر (غیر سایہ دار) تصویر کو بھی حرام کہتے ہیں مالکیہ وغیرہ بعض فقہاء کے مذہب کے مطابق یہ حدیث محمول ہی خلاف زہد کراہت تنزیہی پر ہے یہ واقعہ روایت کرنے والے بعض صحابہ و تابعین کا نقطہ نظر بھی یہی ہے اس کے مطابق اس حدیث میں توجیہ کی ضرورت ہی نہیں بلکہ یہ ظاہر پر محمول ہے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو آگے آنے والا عنوان "جمہور کے دلائل پر ایک نظر"۔

حضرت عائشہؓ کے واقعہ میں اختلاف روایات:-

حضور اقدس ﷺ کے اظہار ناراضگی کا ذکر مختلف روایتوں کے اندر آ رہا ہے اور ان روایتوں میں کئی قسم کے اختلافات بھی ہیں لیکن ان میں سے اکثر اختلافات ایسے ہیں جن میں تطبیق ممکن ہے مثلاً یہ کہ یہ پردہ کس نے پھاڑا تو اس میں یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ جہاں تک اس کو اتارتے ہوئے پھاڑنے کا تعلق ہے تو یہ حضور اقدس ﷺ نے کیا اور جہاں تک اس کو چیرنے کا تعلق ہے تو اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس کو پھاڑا ہو اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت مجازی ہو۔

اس طرح جس چیز پر تصویر تھی اس کے بارے میں بھی روایتیں مختلف ہیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پردہ تھا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بچھونا تھا لیکن اس سلسلے میں بھی اکثر روایات قابل تطبیق ہیں اس لئے کہ بعض کپڑے ایسے ہوتے ہیں جو بچھونے کے طور پر بنے ہوتے ہیں لیکن پردے کے طور پر اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے تو وہی کپڑا ہے جس کو بعض نے پردے سے تعبیر کر دیا ہے اور بعض نے بچھونے سے تعبیر کر دیا یا پردے سے تعبیر اس لئے کیا کہ اب پردے کے طور پر استعمال ہو رہا تھا اور جس نے اس کو بچھونا کہا اس کو اصل وضع کے اعتبار سے کہا۔

یہ واقعہ ایک دفعہ ہوا یا متعدد بار؟ ...... اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ یہ واقعہ ایک ہی مرتبہ پیش آیا ہے یا متعدد بار پیش آیا ہے اور سوال اس لئے بھی اہمیت

رکھتا ہے کہ بعض حضرات نے تصویر کے جواز پر اس بات سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ واقعہ متعدد بار پیش آیا ہے یعنی ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پردے کو ناپسند فرمایا دوسری مرتبہ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ پردہ لگا لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا یہ سمجھیں ہیں کہ یہ کراہت تنزیہی ہے یا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ سمجھیں ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس لئے نہیں منع فرمایا کہ یہ حرام اور ناجائز ہے بلکہ خلاف زہد ہونے کی وجہ سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہوتا تو دوبارہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ایسا کام نہ کرتیں تو چونکہ ان حضرات نے تصویر کے جواز کی بنیاد تعدد واقعہ کو بنایا ہے اس لئے اس سوال کا جائزہ لینا اہم ہو گیا ہے کہ یہ واقعہ ایک بار پیش آیا یا متعدد بار تو ہمارے شیخ حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے اپنے سپریم کورٹ کے ایک فیصلے میں جو ان کی کتاب "عدالتی فیصلے" میں چھپا ہوا ہے تفصیل سے مختلف روایات کو سامنے رکھ کر یہ ثابت فرمایا ہے کہ یہ واقعہ ایک ہی بار پیش آیا ہے باقی جن حضرات کو شبہ پڑ گیا کہ متعدد بار پیش آیا ان کو یہ شبہ روایات میں اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے لیکن یہ اختلاف ایسا ہے جو کہ قابل تطبیق ہے اس لئے اس اختلاف روایات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ متعدد بار پیش آیا اور ویسے بھی تعدد واقعہ اس لئے بھی انتہائی بعید ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کراہت تنزیہی کے طور پر ہی سہی خلاف زہد ہونے کی وجہ ہی سے سہی لیکن ایک چیز کو جب ناپسند کر دیا تو یہ بہت بعید ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وہی چیز دوبارہ لٹکائیں اگرچہ آپ نے حرام قرار نہ دیا ہو لیکن اتنا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پتہ چل گیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ پسند نہیں ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پتہ چل گیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ پسند نہیں ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوبارہ وہ کام کیسے کر سکتی ہیں۔

کچھ روایتیں ایسی بھی ہیں جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ تعدد واقعہ کے قول کے بغیر چارۂ کار بھی نہیں ہے مثلاً یہی نمرقہ والی روایت اور نمرقہ، بچھونے کو یا قالین وغیرہ یا نیچے بچھانے والی چادر کو کہتے ہیں باقی روایتوں کو جن میں بچھونے کے لفظ آئے ہیں وہاں یہ توجیہ کر لی کہ کپڑا بچھونے کے لئے بنا تھا لیکن بطور پردے کے استعمال کیا گیا تھا لیکن یہاں تو حضرت عائشہ تصریح فرما رہی ہیں کہ میں نے اس کو خریدا ہی اس لئے ہے کہ آپ اس کو بطور بچھونے کے استعمال کریں یا بطور تکیے کے استعمال کریں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس واقعے سے الگ ہے جس میں دروازے پر پردہ لٹکایا گیا تھا اس لئے تعدد واقعہ کے قول کے بغیر چارۂ کار نہیں ہے، پھر ایک اور واقعہ بھی آتا ہے وہ یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں ایک الماری

پر پردہ لٹکا ہوا تھا اور کافی عرصے تک وہ پردہ لٹکا رہا لیکن ایک دفعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ یہ پردہ ہٹا دو اس لئے کہ اس پر جو تصویریں اور نقش بنے ہوئے ہیں یہ نماز کے دوران میری توجہ کو بٹاتے ہیں ان کی وجہ سے میری توجہ بٹتی ہے اس لئے اس کو یہاں سے ہٹا دو یہ بھی ایک واقعہ ہے۔

ساری صورت حال کو سامنے رکھ کر ان روایات سے جو بات سمجھ میں آتی ہے ''واللہ اعلم'' وہ یہ ہے کہ یہاں پر تین واقعے الگ الگ ہیں۔

ایک واقعہ تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے دروازے پر پردہ لٹکایا اور اس میں جاندار چیزوں کی تصویریں تھیں تو حضور اقدس ﷺ نے اسے ناپسند فرمایا اور اس پردے کو چاک کر کے اس کے دو حصے کر دیئے۔

دوسرا واقعہ پیش آیا جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اسی طرح کا تصویر والا کپڑا بطور بچھونے کے استعمال فرمایا اور وہ حضرت عائشہؓ نے لیا ہی اس مقصد کے لئے تھا۔

اس پر یہ اشکال نہیں ہوتا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر سے منع فرما دیا ہے تو اب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ کام کیسے کر لیا اس لئے کہ حضرت عائشہ نے یہ سمجھا ہوگا کہ آپ نے منع فرمایا ہوگا اس تصویر سے جو کہ دروازے پر لٹکی ہو اور وہ تصویر جو کہ نیچے روندی جائے اس سے منع نہیں فرمایا اور واقعتاً مسئلہ بھی یہی ہے کہ وہ تصویر ممنوع نہیں ہے اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا اور اسے نیچے بچھا لیا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بھی ناپسند فرمایا اس وجہ سے نہیں کہ اس طرح کی تصویر رکھنا حرام ہے بلکہ اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے لئے مناسب نہیں سمجھا اگرچہ فی نفسہٖ اس کی توہین ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔

تیسرا واقعہ پیش آیا ہے جس میں ایک پردہ آنحضرت ﷺ کی الماری پر لگا رہا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداء میں اسے ہٹانے کا حکم نہیں دیا لیکن جب آپ کی توجہ نماز میں بٹنے لگی تو اسے ہٹانے کا حکم دیا لیکن کسی بھی روایت میں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ پردے پر جو نقش تھے یا تصویریں تھیں وہ کسی جاندار چیز کی تھیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس پر بے جان چیزوں کی تصویریں تھیں اس لئے ابتداء میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز ہونے کی وجہ سے گوارہ کر لیا لیکن جب نماز میں توجہ بٹنے کا باعث بنیں تو اسے ہٹانے کا حکم دے دیا۔

یہیں سے فقہاء نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ نمازی کے آگے ایسی چیز نہیں ہونی چاہئے اور ایسے نقش و نگار نہیں ہونے چاہئیں جو نماز کے دوران اس کی توجہ بٹنے کا باعث بنیں اس لئے قبلے کی

دیوار میں کم از کم قد آدم تک نقش و نگار بنانا درست نہیں ہے اس لئے کہ نمازی کی توجہ نماز کے دوران اس کی طرف ہو سکتی ہے۔

تو اب یہ تین واقعے الگ الگ ہو گئے لیکن جاندار کی تصویر غیر محل اہانت میں ہو یہ واقعہ صرف ایک دفعہ پیش آیا اس میں تعدد نہیں یعنی تعدد تو ضرور ہے لیکن دوسری مرتبہ کا واقعہ ایسی تصویر کا ہے جو کہ محل اہانت میں تھی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسے جائز سمجھتے ہوئے بچھالیا اور واقعتاً ہے بھی جائز اور ایک واقعہ ایسی تصویر کا ہے جو غیر جاندار چیز کی ہے جاندار چیز کی تصویر ہو اور اس کو لٹکایا گیا اس کو روندا نہ جارہا ہو یہ صرف ایک مرتبہ پیش آیا اس طرح کے واقعے میں تعدد نہیں اور اگر اس طرح کے واقعے میں تعدد ہوتا تو شاید کوئی یہ کہہ سکتا کہ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں کراہت تنزیہی ہے یا خلاف زہد ہونے کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپسند فرمایا لیکن اس طرح کا واقعہ صرف ایک دفعہ پیش آیا یہ متعدد بار پیش نہیں آیا اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ ایک چیز کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند فرمائیں اور بعینہٖ وہی کام حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دہرائیں ہاں اس سے مختلف کام حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کرلیں یہ ہو سکتا ہے جیسے کہ نیچے بچھالیا یا الماری پر غیر جاندار تصویروں والا پردہ لگالیا، تو واقعے میں تعدد ضرور ہے لیکن یہ تعدد ایسا نہیں جس سے تصویر کے جواز پر استدلال کیا جاسکے۔

(۷)----- وعنها، عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: أشد الناس عذاباً یوم القیامة الذین یضاهون بخلقِ اللهِ۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے دن سخت ترین عذاب والے لوگ وہ ہوں گے جو کہ اللہ کی صفت تخلیق میں مشابہت اختیار کرتے ہیں۔

(۸)----- وعن أبی هریرة، قال: سمعتُ رسولَ الله صلی الله علیه وسلم یقول: قال الله تعالیٰ: ومَن أظلم ممَّن ذهَبَ یخلق کخلقِی، فلیخلقوا ذرّةً أو لیخلقوا حبّةً، أو شعیرة۔ (متفق علیه)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (یعنی یہ حدیث قدسی ہے) کہ اس شخص سے بڑا ظالم کون ہو سکتا ہے جو یہ ارادہ کرے کہ میرے خالق ہونے کی طرح خالق بنے ایسے لوگوں کو چاہئے کہ وہ ذرا ایک چیونٹی تو بنا کر دکھائیں یا ایک دانہ یا جو بنا کر دکھائیں۔

سب سے بڑے ظالم:-

مطلب یہ ہے کہ جو آدمی تصویر بناتا ہے تو وہ گویا اللہ تعالیٰ کی نقالی کی کوشش کر رہا ہے کہ انسان اور حیوانات کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے تو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں بھی کسی نہ کسی درجے میں انسان اور حیوان بنا سکتا ہوں یہ حق تعالیٰ کی صفت خالقیت میں برابری اور ہمسری کا دعویٰ ہے یا برابری اور ہمسری کا دعویٰ نہیں تو کم از کم مشابہت کا دعویٰ ضرور ہے کہ کسی نہ کسی درجے میں خالق میں بھی ہوں تو یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک قسم کا مقابلہ ہے کہ آپ یہ کام کرتے ہیں تو میں بھی یہ کام کرتا ہوں دو قدم پیچھے سہی لیکن کر میں بھی لیتا ہوں تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے بڑا ظالم اور کون ہو سکتا ہے اگر بالفرض واقعتاً کوئی خالق ہوتا تو بے شک دعویٰ کرتا لیکن کر کچھ نہیں سکتا ہے اور دعوے بڑے بڑے کرتا ہے اس سے بڑا ظالم اور کون ہو سکتا ہے اگر واقعتاً ہی خالق ہونے کا دعویٰ ہے تو یہ مصنوعی تصویریں بنانے کی بجائے یہ مصنوعی خالقیت کی بجائے اصل خالقیت کر کے دکھاؤ کہ **فلیخلقوا ذرۃ** کہ تم ہاتھیوں کی گھوڑوں کی بڑی بڑی تصویریں بناتے ہو ان کے خالق تو کیا بنو گے تم تو ایک چیونٹی بھی پیدا کرنے کے قابل نہیں ہو اور چیونٹی تو جاندار چیز ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میری طرف سے چیلنج ہے کہ بے جان چیزیں بنا کر دکھادو **فلیخلقوا حبۃ أو شعرۃ** حبہ سے مراد بظاہر گندم کا دانہ ہے کہ گندم کا ایک دانہ اگا کر نہیں بلکہ پیدا کر کے دکھاؤ اور جو کا ایک دانہ پیدا کر کے دکھاؤ، ایک ہے کاشت کرنا پیدا کرنا نہیں کیونکہ کاشت کرنے میں صرف اسباب کو استعمال کیا ہے باقی اس کو پیدا تو اللہ تعالیٰ نے کیا ہے **ما کان لکم أن تنبتوا شجرھا** کہ ان درختوں کو اگانا بھی تمہارا کام نہیں ہے تو حیثیت تمہاری یہ ہے کہ نہ حیوان میں سے کوئی چیز پیدا کر سکتے ہو نہ نباتات میں سے کوئی چیز نہ جمادات میں سے کوئی چیز اور تصویر بنا کر اللہ تعالیٰ کے مشابہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہو تو یہ بڑی زیادتی کی بات ہے اور یہی وجہ ہے کہ تصویر بنانے والوں کو جو عذاب ہو گا ان میں سے ایک یہ بھی ہے جو آگے حدیث میں آرہا ہے کہ یہ ڈھانچا بنایا تھا اب اس میں روح بھی ڈالو تب پتہ چلے گا تم کتنے بڑے خالق ہو اگر کرنا ہے کام تو پورا کر کے دکھاؤ ادھورے کام کر کے برابری کا دعویٰ کرنا تو ٹھیک نہیں ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تصویر بنانے کی حرمت کی وجہ محض شرک نہیں بلکہ اس حرمت کی وجہ **المضاھاۃ بخلق اللہ** ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی نقالی کا دعویٰ ہے۔

(۹)----- وعن عبد اللہ بن مسعود، قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: أشد النّاس عذاباً عند اللہ المصوِّرون۔ (متفق علیہ)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سخت ترین عذاب والے لوگ تصویریں بنانے والے ہوں گے۔

مصورین کے لئے سخت عذاب:۔

اس حدیث میں مصورین کے لئے اشد الناس عذاباً کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کہ سب سے سخت عذاب ان کو ہوگا اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ تصویر بنانا زیادہ سے زیادہ ایک گناہ کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو کتنا ہی سخت عذاب ہو کفار سے تو بہر حال کم ہی ہوگا، دوسرا یہ کہ قرآن کریم میں صراحتاً فرعون اور آل فرعون کے بارے میں أدخلوا آل فرعون اشد العذاب آیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخت ترین عذاب فرعونیوں کو ہوگا تصویر بنانے والوں کا عذاب اس سے کم ہوگا تو ان کا عذاب سخت ترین کیسے ہوگا اس اشکال کے علماء نے کئی جوابات دیئے ہیں۔

ایک جواب تو امام طحاوی وغیرہ نے یہ دیا ہے کہ اشد الناس عذاباً یعنی سخت ترین عذاب والے لوگ یہ در حقیقت فرد یا افراد نہیں ہے بلکہ یہ ایک جنس ہے یعنی سخت ترین عذاب ایک جنس ہے جس میں آگے کئی انواع ہیں یعنی سخت ترین عذاب بھی کئی طرح کے ہیں کسی کو کوئی ملے گا کسی کو کوئی ان میں سے بھی جو سب سے سخت ہوگا فرعون کے لئے ہوگا اور اس کے بعد اور کفار اور مشرکین کے لئے ہوگا درجہ بدرجہ اور کچھ سخت ترین عذاب ایسے ہوں گے جو بعض گناہ گاروں کے لئے ہوں گے تو گویا سخت ترین عذاب کے اندر بھی آگے کئی قسمیں ہیں اور انواع ہیں اور اس کی تائید حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو الفصل الثالث میں تیسرے نمبر پر آرہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے دن سخت ترین عذاب پانچ قسم کے لوگوں کو ہوگا ایک تو وہ جو کسی نبی کو قتل کرے (نعوذ باللہ من ذالك) اور دوسرے وہ جس کو کوئی نبی جہاد میں قتل کر دے ظاہر ہے وہ کافر ہونے کی حالت میں مرا ہوگا تبھی تو نبی نے اس کو قتل کیا اور تیسرے وہ شخص جو نعوذ باللہ اپنے والدین میں سے کسی کو قتل کر دے اور چوتھے تصویریں بنانے والے اور پانچویں ایسا عالم جو اپنے علم سے نفع نہ اٹھائے تو یہاں پانچ قسم کے لوگوں کو سخت ترین عذاب کا مستحق قرار دیا گیا ہے اب ظاہر ہے کہ یہ سارے گناہ ایک درجے کے نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ سخت ترین عذاب میں بھی آگے درجے اور قسمیں ہیں۔

دوسرا جو اسی سے ملتا جلتا ہے وہ یہ کہ امام قرطبی رحمہ اللہ نے یہ کہا کہ اس حدیث میں اشد الناس، سخت عذاب کی اضافت الناس کی طرف کی گئی ہے یعنی لوگوں میں سے سب سے سخت عذاب، تو یہاں الناس سے مراد سارے لوگ نہیں ہیں بلکہ کچھ لوگ ہیں تو یہ مطلب نہیں ہے کہ سارے لوگوں میں سے سخت ترین عذاب تصویریں بنانے والوں کو ہوگا بلکہ مطلب یہ ہے کہ کچھ لوگوں میں سے سخت ترین عذاب تصویریں بنانے والوں کو ہوگا اور ان لوگوں میں فرعون اور آل فرعون شامل نہیں ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جن مصورین کی بات ہو رہی ہے یہ سارے کے سارے مصورین نہیں بلکہ وہ مصورین مراد ہیں جو ایسی تصویریں بناتے ہیں جن کی عبادت کی جائے اور ان کو پتہ بھی ہو کہ ان کی عبادت کی جائے گی اور اسی مقصد کے لئے بنائیں تو ظاہر ہے کہ یہ محض گناہ نہیں بلکہ کفر اور شرک ہے بلکہ شرک پھیلانے کا ایک طریقہ ہے اور اس پر اگر سخت ترین عذاب ہو اور فرعون وغیرہ کے برابر عذاب ہو تو کوئی بعید نہیں۔

یا وہ مصورین مراد ہیں جن کے فعل سے از خود اللہ کی صفت خالقیت کی نقالی سمجھ میں نہیں آ رہی بلکہ ان کا مقصد ہی اس نقالی کا ہے تو ظاہر ہے یہ بڑی جرأت اور بے باکی کی بات ہے اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی ہے تو اس پر سخت ترین عذاب ہو تو کوئی بعید نہیں۔

تیسرے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یہاں تمام مصورین مراد نہیں ہیں بلکہ خاص قسم کے مصورین مراد ہیں اور یہ توجیہ اس لئے بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ تصویر بنانا اگرچہ گناہ ہے لیکن عام قسم کی تصویریں جو عبادت کے لئے اور اللہ کی صفت خالقیت کی نقالی کی نیت سے نہیں بنائی جاتیں ان کا گناہ قتل، چوری، زنا، ڈاکہ اس طرح کے کاموں سے بہر حال بڑھ کر نہیں ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ گناہ ایسے ہیں جو تمام شرائع میں بالاتفاق حرام رہے ہیں اور دنیا کا کوئی بھی مذہب حتیٰ کہ غیر آسمانی مذہب بھی ان کو درست قرار نہیں دیتا، تو ظاہر ہے عام قسم کی تصویر سازی کی شناعت اس کے برابر نہیں ہو گی اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں المصورین عام نہیں ہے بلکہ خاص قسم کے مصورین مراد ہیں۔

لیکن یہ مطلب نہیں کہ ان خاص قسم کے مصورین کے علاوہ یعنی جو کہ عبادت کی نیت سے یا نقالی کی نیت سے بنائیں باقی تصویریں بنانا جائز ہے اور وہ حرام نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اشد الناس عذابا کی یہ خاص وعید عام مصورین کے بارے میں نہیں ہے لیکن عام تصویر سازی کی حرمت دوسرے دلائل سے مستقل طور پر ثابت ہے اس لئے حرام بہر حال وہ بھی ہے۔

یہ بات بہت سارے شارحین حدیث نے کہی ہے کہ یہاں سب مصورین مراد نہیں بلکہ خاص مصورین مراد ہیں تو اس سے کسی کو یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے اور تصویر کے کسی مجوز کو یہ استدلال نہیں کرنا چاہئے کہ خاص قسم کی تصویر سازی کے علاوہ باقی تصویر سازی جائز ہو گئی ہے کیونکہ ایک سخت ترین وعید کسی گناہ کے بارے میں نہ ہونا اور بات ہے اور اس کا جائز ہونا اور بات ہے ہو سکتا کہ ایک خاص گناہ کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کے بارے میں یہ وعید نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جائز بھی ہو جائے اس کے جائز ناجائز ہونے کے لئے دوسرے دلائل دیکھنے پڑیں گے اور دوسرے دلائل سے عام تصویر سازی کا ناجائز ہونا بھی ثابت ہے۔

(۱۰)----- وعن ابن عبّاس، قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: كلُ مُصَوِّرٍ في النار، يُجعَل له بكل صورة صوَّرها نفساً، فيعذبه في جهنم قال ابن عباس: فان كنتَ لأبُدَّ فاعلاً: فاضنع الشجر وما لاروح فيه۔ (متفق عليه)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ہر تصویر بنانے والا دوزخ میں ہوگا اور اس کے لئے ہر ایسی تصویر کے بدلے میں جو اس نے بنائی ہے اللہ تعالیٰ ایک جان بنائیں گے جو اسے جہنم میں عذاب دے گی۔

جتنے گھوڑے بنائے اللہ بھی اتنے جاندار گھوڑے بنائیں گے اور وہ اسے لتاڑیں گے جتنے ہاتھی بنائیں گے اللہ بھی اتنے ہاتھی بنائیں گے جتنے انسان بنائیں گے اللہ تعالیٰ انسانوں جیسی اتنی ہی کوئی مخلوق بنائیں گے جو اسے مارے گی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم نے ضرور یہ کام کرنا ہی ہے تو درختوں کی تصویر بنالو اور ایسی چیزوں کی تصویر بنالو جن کے اندر روح نہیں ہوتی یعنی غیر جاندار چیز کی تصویر بنالو اور اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کا جواز حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس حدیث سے ثابت کر رہے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جتنی تصویریں بنائے گا ہر تصویر کے بدلے میں ایک جاندار مخلوق اللہ تعالیٰ بنائیں گے وہ اسے عذاب دے گی اس سے معلوم ہوا کہ یہ وعید جاندار کی تصویر میں ہے بے جان کی تصویر میں نہیں ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خالقیت میں مشابہت کا دعویٰ جیسے جاندار چیزوں کی تصویر میں پایا جاتا ہے بے جان چیزوں کی تصویروں میں بھی پایا جاتا ہے اس لئے کہ ایسا تو نہیں ہے کہ جاندار چیزوں کے خالق تو اللہ تعالیٰ ہوں اور بے جان چیزوں کے خالق اللہ تعالیٰ نہ ہوں بلکہ بندے بھی ہوں پھر حکم میں یہ فرق کیوں کیا گیا تو اس کی وجہ در حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ ہر چیز کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں چاہے وہ جاندار میں سے ہو نباتات میں سے ہو یا جمادات میں سے لیکن اتنا فرق ضرور ہے کہ جاندار چیزوں کے علاوہ باقیوں کے بنانے میں اسباب کے درجے میں انسان کا دخل ہوتا ہے اور یہ دخل حیوانات کی نسبت کافی زیادہ ہوتا ہے اگرچہ حیوان کی پیدائش میں بھی انسان کا کسی نہ کسی درجے میں سبب کے طور پر دخل ہوتا ہے لیکن وہ کافی کم ہوتا ہے اور باقی چیزوں میں زیادہ ہوتا اس لئے ان میں **المضاھاۃ بخلق اللہ** کو اتنا برا نہیں سمجھا گیا یہ بات ایک حکمت

کے درجے میں ہے وگرنہ اصل بات یہی ہے کہ اللہ ورسول کو وہ ناپسند ہے اور یہ ناپسند نہیں ہے ان کو یہ کیوں ناپسند ہے اور یہ کیوں ناپسند نہیں ہے یہ اللہ ورسول جانیں ہمارا کام حکم ماننا ہے بحث کرنا نہیں ہے۔

(۱۱)----- وعنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من تحلَّم بحُلم لم يره، كلف أن يعقد بين شعيرتين، ولن يفعل، ومن استمع إلى حديثِ قومٍ وهم له كارهون، أويفرون منه، صُبَّ في أذنيه الآنكُ يوم القيامة ومن صَوَّر صورة عذِّبَ و كُلِّف أن ينفخ فيها، وليس بنافخ- (رواه البخاري)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو آدمی ایسا خواب گھڑے جو اس نے دیکھا نہ ہو اسے اس بات کا مکلّف بنایا جائے گا کہ وہ جو کے درمیان گرہ لگائے اور وہ ایسا ہرگز نہیں کرسکے گا اور جو آدمی ایسے لوگوں کی بات سننے کی کوشش کرے جو اسے سنانے کو ناپسند کرتے ہوں یا یہ فرمایا کہ وہ اس سے دور بھاگتے ہوں اس کے دونوں کانوں میں قیامت کے دن پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جائے گا اور جو آدمی کوئی تصویر بنائے تو اسے عذاب دیا جائے گا اور اسے اس بات کا مکلّف بنایا جائے گا کہ وہ اس میں روح پھونکے حالانکہ وہ اس میں روح نہیں پھونک سکے گا۔

جھوٹا خواب بیان کرنے کا گناہ:-

یہاں تین کاموں پر وعید بیان فرمائی ہے پہلا کام تو یہ ہے کہ آدمی نے کوئی خواب دیکھا نہیں اور یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ میں نے یہ خواب دیکھا ہے تو اس کی سزا یہ بیان فرمائی کہ اسے کہا جائے گا کہ دو جو لے کرا نہیں گرہ لگاؤ اب ظاہر ہے کہ جو کو تو گرہ نہیں لگائی جاسکتی اس سزا کا مطلب کیا ہے تو اس کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں۔

ایک مطلب تو یہ ہے کہ اصل سزا تو کوئی اور ہوگی اسے جہنم میں پھینک دیا جائے گا جہنم کا عذاب ہوگا اور جو کو گرہ لگانا یہ عذاب ٹالنے کی شرط ہوگی کہ جب تک یہ گرہ نہیں لگتی اس وقت تک تجھے عذاب ہوگا یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ قرآن کریم میں آیا ہے: **حَتّٰى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ** ۔ کہ یہ کافر جنت میں داخل نہیں ہوسکیں گے یہاں تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے سے گزر جائے اور ظاہر ہے کہ اونٹ اس میں سے نہیں گزر سکتا لہٰذا یہ بھی نہیں جائیں گے تو جب تک گرہ نہیں لگتی اس وقت تک عذاب ہوتا رہے گا اگر گرہ لگالو گے تو سزا پوری ہونے سے پہلے تمہیں جہنم سے نکال لیا جائے گا لیکن اگر گرہ نہیں لگا سکے تو پوری سزا بھگت کے

جتنی اللہ تعالیٰ نے اس کی مقرر کی ہے پھر جہنم سے نکل سکو گے۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ یہ بھی بذات خود ایک سزا ہو گی اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر آدمی کوئی باریک کام کر رہا ہو اور مسلسل کوشش کرنے سے وہ کام نہ ہو رہا ہو تو آدمی کے اندر ایک خاص قسم کی جھنجھلاہٹ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ بڑی تکلیف دہ ہوتی ہے عام حالات میں تو آدمی اس جھنجھلاہٹ سے بچنے کے لئے وہ کام ہی چھوڑ دیتا ہے اور عام طور پر بڑے جذباتی انداز میں چھوڑ دیتا ہے اگر آپ کو یہ بات سمجھ میں نہ آئے تو کبھی اپنی گھڑی کھول کر بیٹھ جائیں اور اس کے پرزے ہٹا کر دوبارہ لگانے کی کوشش کریں اور ایک باریک پیچ اپنی جگہ پر فٹ نہیں ہو رہا تو کچھ دیر تو آپ اس کو لگانے کی کوشش کریں گے لیکن کچھ وقت کے بعد طبیعت میں ایسی جھنجھلاہٹ پیدا ہو گی ہو سکتا ہے آپ گھڑی اٹھا کر ہی پھینک دیں اور دور اس کو ماریں تو اسی طرح یہاں پر بھی ان کو کہا جائے گا یہ لو دو جَو اور ان کو گرہ لگاؤ اب وہ لگا نہیں سکیں گے تو ایک نفسیاتی تکلیف میں مبتلا ہوں گے دنیا کے اندر تو آدمی اس تکلیف سے جان چھڑا لیتا ہے لیکن وہاں یہ کرے کہ ان دو جَو کو پھینک دے کہ میں نہیں لگاتا تو یہ نہیں ہو گا مسلسل یہ کام کرنا پڑے گا اور مسلسل اس جھنجھلاہٹ میں رہے گا اور اس تکلیف کا آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کتنی زیادہ ہوتی ہے یعنی دنیا میں یہ تکلیف اتنی ہوتی ہے کہ آدمی جھنجھلا کر چیز دور پھینک دیتا ہے حالانکہ بسا اوقات قیمتی چیز ہوتی ہے لیکن تکلیف اتنی ناقابل برداشت ہوتی ہے کہ چند لمحے اسے گوارہ نہیں کر سکتا اور جب وہاں مسلسل یہی جھنجھلاہٹ ہو گی تو اس کا کیا عالم ہو گا، تو یہ ایک مستقل سزا ہو گی اور شاید جرم اور سزا میں مناسبت یہ ہو کہ جرم بھی نفسیاتی قسم کا ہے کہ خواب گڑ گڑ کہ بیان کر رہا ہے کہ خواب میں مجھے فلاں بزرگ ملے فلاں شئی ملی فلاں ملے اور انہوں نے مجھے یہ بشارت دی یہ کہا اور یہ کہا اور مجھے فلاں مقام پر فائز کر دیا تو اللہ تعالیٰ بھی اسے جسمانی سزا کے ساتھ نفسیاتی سزا دیں گے۔

یہاں بعض شارحین نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ جھوٹا خواب بیان کرنا یہ بھی ایک جھوٹ ہی ہے جس طرح زندگی کے بارے میں جھوٹ بولنا گناہ ہے اسی طرح نیند کے بارے میں بھی جھوٹ بولنا گناہ ہے تو اس گناہ پر اس سے زیادہ وعید کیوں ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آرہا کہ عام جھوٹ سے یہ سزا زیادہ ہے باقی نوعیت مختلف ہے لیکن کون سی سزا تھوڑی کون سی زیادہ اس کا فیصلہ کرنا انتہائی مشکل ہے۔

دوسرا یہ کہ یہ بہر حال اللہ تعالیٰ کے فیصلے ہیں اللہ اس کو بڑا سمجھتے ہیں وہ بڑی سزا دیتے ہیں اس کی وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے بات وہی رہے گی جو اللہ اور رسول نے فرما دی۔

تیسرا یہ ہے کہ اصل میں خواب کے بارے میں جو آدمی جھوٹ بولتا ہے اس میں صرف جھوٹ ہی

نہیں ہوتا بلکہ ریاکاری اور مکاری بھی ہوتی ہے عام طور پر اس جھوٹ کا مقصد اپنے کسی کمال یا اونچے رتبے کا لوگوں کے دلوں میں سکہ بٹھانا مقصد ہوتا ہے تو جھوٹ کے ساتھ ساتھ اس میں ریاکاری مکاری جب جاہ تکبر جیسی بہت ساری بیماریاں ہوتی ہیں اس لئے ہو سکتا ہے کہ اس بنیاد پر یہ گناہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں عام جھوٹ سے بڑھ کر ہو۔

کسی کا راز حاصل کرنے کا گناہ:-

دوسرا گناہ یہ ہے کہ آدمی ایسے لوگوں کی باتیں سننے کی کوشش کرے جو اسے سنانا نہیں چاہتے باتوں سے مراد ہر قسم کی Communication چاہے وہ زبان سے ہو یا خط و کتابت کے ذریعے سے ہو یا (ای میل) وغیرہ سے آج کل کے جدید ذرائع مواصلات ہوں ان کے ذریعہ سے ہو کوئی یہ چاہتا ہے کہ میری بات دوسرے تک نہ پہنچے صرف اسی کو پہنچے جس کی طرف میں بھیج رہا ہوں اس کو درمیان میں اچکنا یہ ناجائز اور گناہ ہے دو آدمیوں کا راز معلوم کرنا یا کرنے کی کوشش کرنا یہ ناجائز اور گناہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ دو آدمیوں کو باتیں جو وہ آپس میں کر رہے ہیں ان کی باتیں سننے کی کوشس کرنا یہ بھی ناجائز ہے ایک آدمی دوسرے کو فون کر رہا ہے درمیان میں اسے سننے کی کوشش کرنا یہ بھی گناہ ہے اور اسی طریقے سے دوسرے ذرائع مواصلات کو درمیان میں اچکنے کی کوشش کرنا یہ بھی گناہ ہے اور کسی کا خط بغیر اجازت کے پڑھنا یہ بھی اسی میں داخل ہے۔

تیسرا گناہ وہ ہے جو اس باب سے متعلق ہے جو تصویر کا ہے مصور کو ایک سزا یہ بھی دی جائے گی کہ اس کو کہا جائے گا کہ جو تصویر بنائی ہے اس میں روح ڈالو اور ظاہر ہے کہ اس میں روح نہیں ڈال سکے گا ایک طرف دباؤ ہو گا کہ یہ کام کرو اور دوسری طرف سے وہ کام کر نہیں سکے گا تو یہ بذات خود ایک تکلیف ہے اور یہی بات دوسری حدیث میں یوں بیان کی گئی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **يقال لهم أحيوا ما خلقتم** کہ جو تم نے بنایا ہے اس میں اب زندگی بھی ڈالو تو یہ سزا بھی اس وجہ سے ہو رہی ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کی نقالی کی کوشش کی تھی تو اللہ تعالیٰ جرم کی نوعیت کے مطابق سزا دیں گے کہ نقالی کی کوشش کی تھی تو اب پوری نقالی کرو۔

اب تک جتنی بھی حدیثیں آئی ہیں سب کا تعلق تصویر کی حرمت کے ساتھ تھا اس باب میں آگے جو حدیثیں آرہی ہیں ان میں سے بعض تو لہو و لعب کی دوسری صورتوں کے بارے میں ہیں اور بعض تصویر کے بارے میں ہیں اس لئے آگے بڑھنے سے پہلے یہاں پر تصویر کے متعلق ضروری مسائل کا سمجھ لینا مناسب ہے کیوں کہ آگے دوسرے موضوعات پر بھی حدیثیں شروع ہو رہی ہیں۔

تصویر کے احکام

اتنی بات پر امت کا اجماع ہے کہ فی الجملہ تصویر بنانا اور رکھنا حرام ہے فی الجملہ کی قید کا مطلب یہ ہے کہ تفصیلات میں تو فقہاء کا اختلاف ہے کہ کون کون سی تصویر حرام ہے اور کون سی تصویر جائز ہے لیکن اجمالاً اتنی بات کہ تصویر کی کچھ قسمیں حرام ضرور ہیں یہ اجماعی ہے اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے باقی تفصیلات بعد میں بیان کرتے ہیں کہ کون سی جائز اور کون سی ناجائز اور کس کے بارے میں اختلاف ہے اس سے پہلے یہ مسئلہ تفصیل سے سمجھ لیں کہ فی الجملہ تصویر کی حرمت پر اجماع ہے اور یہ حرمت احادیث کثیرہ سے ثابت ہے اور ان میں صرف یہ نہیں کہ تصویر سے منع کیا گیا ہے بلکہ اس پر وعیدیں بھی بیان کی گئی ہیں اگر سادہ نہی ہوتی کہ یہ کام نہ کرو تو یہ بھی اس کے ناجائز ہونے کے لئے کافی تھی لیکن یہاں صرف سادہ نہی نہیں ہے بلکہ اس کے کرنے پر وعیدیں بھی ہیں لیکن آج کل بعض جدت پسند لوگوں نے مختلف حیلے بہانوں سے تصویر کو جائز قرار دینے کی کوشش کی ہے اور اس سلسلے میں انہوں نے بعض دلائل کا سہارا لیا ہے جن کو دلائل کی بجائے حیلے بہانے یا شبہات کہنا چاہئے۔

تصویر کا جواز ثابت کرنے کے کچھ شبہات:-

ان میں سے سب سے پہلے یہ حیلہ یا شبہ پیش کیا جاتا ہے کہ اصل میں تصویر ابتدائے اسلام میں حرام تھی اب حرام نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تصویر ذریعہ شرک ہونے کی وجہ سے حرام کی گئی ہے اور ابتدائے اسلام میں توحید ابھی اتنی راسخ نہیں ہوئی تھی اور شرک کا زمانہ قریب تھا اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر سے منع فرمایا لیکن جب سارے لوگ مسلمان ہو گئے جزیرہ عرب میں تو اسلامی عقائد نسلاً بعد نسل متوارث ہونے کی وجہ سے ذہنوں میں راسخ ہو گئے اور یہ بات ذہنوں میں اچھی طریقے سے بیٹھ گئی کہ اسلام توحید کا داعی ہے اور شرک سے سختی کے ساتھ منع کرتا ہے تو اب تصویر کو ناجائز قرار دینے کی ضرورت باقی نہیں رہی اس لئے اب تصویر حرام اور ناجائز نہیں ہے لیکن یہ استدلال کئی وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آپ نے یہ جو کہا کہ ابتدائے اسلام میں تصویر حرام تھی بعد میں جائز ہو گئی اس کا مطلب کیا ہے؟ آیا یہ مطلب ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ حکم منسوخ ہو گیا یا یہ مطلب ہے کہ اب بعد میں یہ حکم مرتفع ہوا ہے؟ تو اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ حکم منسوخ ہوا تو ایسا ہونا ممکن تو ہے کہ ایسا ہوتا رہا کہ بعض کاموں کو ناجائز قرار دے دیا بعد میں جائز قرار دے دیا

گیااور پہلے بعض کاموں کو جائز قرار دے دیا گیااور بعد میں ناجائز قرار دے دیا گیالیکن اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے کوئی بھی ایسی دلیل کوئی ضعیف سے ضعیف حدیث بھی ایسی نہیں جس سے یہ پتہ چلے کہ پہلے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تصویر بنانے سے منع کیا تھالیکن بعد میں اس کی اجازت دے دی تھی بغیر دلیل کے نسخ کا دعویٰ کیسے قبول کیا جاسکتا ہے۔

اگر یہ کہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد یہ حکم مرتفع ہوا ہے تو جو کام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال تک ناجائز رہا ہو نص سے جس کی حرمت ثابت ہو ظاہر ہے کہ بعد میں کیسے جائز ہوسکتا ہے کیوں کہ حکم شرعی وحی سے معلوم ہوتا ہے اور وحی کو وحی ہی منسوخ کرسکتی ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد وحی کا سلسلہ ہی منقطع ہوگیا تو احکام شرعیہ میں ردوبدل کی ضرورت اور گنجائش باقی نہیں رہی۔

باقی رہی یہ بات کہ اس کی علت ذریعہ شرک ہونا ہے اور اب یہ علت نہیں رہی اس لئے حکم بھی باقی نہیں رہا تو یہ بات بھی غلط ہے ایک تو اس لئے کہ یہ بات قطعی نہیں ہے کہ تصویر سازی کی حرمت کی وجہ محض ذریعہ شرک ہونا ہے بلکہ تصویر سازی کی حرمت کی اصل وجہ اور اصل علت جو احادیث مین مصرح ہے وہ **المضاھاۃ بخلق اللہ** ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کے ساتھ مشابہت ہونا اور یہ وجہ جیسے پہلے زمانے میں پائی جاتی تھی آج بھی پائی جاتی ہے اور کل بھی پائی جائی گی وجہ عام ہے کسی زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

اصل میں دو چیزیں ہیں ایک ہے تصویر بنانا اور ایک ہے تصویر رکھنا تصویر رکھنے کے بارے میں تو یہ کہا جاسکتا ہے اس کی حرمت کی وجہ ذریعہ شرک ہونا ہے اور بظاہر یہی علت معلوم ہوتی ہے لیکن تصویر بنانے کی حرمت کی علت محض یہ نہیں ہے بلکہ "**المضاھاۃ بخلق اللہ**" اس کی وجہ ہے۔

ذریعۂ شرک ہونا یہ تصویر سازی کی حرمت کی علت ہے ہی نہیں ہے اور اگر یہ علت بھی ہو تب بھی یہ خیال انتہائی غلط ہے کہ علت مرتفع ہوچکی ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آج کل شرک دنیا سے ختم ہوچکا ہے اور شرک کا کوئی خطرہ باقی نہیں رہا حالانکہ یہ بات بالکل خلاف واقع ہے آج دنیا میں مشرک قومیں موجود ہیں جو اور چیزوں کے علاوہ تصویروں کی بھی عبادت کرتی ہیں اور خود مسلمانوں کے اندر شرکیہ جراثیم جہالت کی وجہ سے موجود ہیں اور وہ جہالت کی وجہ سے شرکیہ کاموں میں بہت جلدی مبتلا ہوجاتے ہیں اس لئے یہ کہنا کہ ذریعہ شرک ہونے والی علت مرتفع ہوگئی ہے یہ بھی ٹھیک نہیں جب تک دنیا میں شرک موجود ہے اور مسلمانوں میں شرکیہ کاموں کے خطرات موجود ہیں اس وقت تک یہ علت بھی موجود ہے اس لئے یہ تو محض بہانہ ہے۔

دوسرا بہانہ تصویر کو جائز قرار دینے کا لئے یہ پیش کیا جاتا ہے کہ قرآن کریم میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں آتا ہے کہ جنات ان کے لئے بڑی بڑی عمارتیں اور تصویریں بنایا کرتے تھے یَعۡمَلُوۡنَ لَهٗ مَا يَشَآءُ مِنۡ مَّحَارِيۡبَ وَتَمَاثِيۡلَ اور سابقہ انبیاء کے جو احکام قرآن و حدیث میں نقل کئے جائیں وہ ہمارے لئے بھی حجت ہوتے ہیں اس لئے اس سے پتہ چلا کہ تصویر بنانا حرام نہیں ہے اور جب بنانا حرام نہیں ہے تو رکھنا بطریق اولیٰ حرام نہیں ہوگا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے جو تصویریں جنات بناتے تھے وہ بے جان چیزوں کی تصویریں ہوتی تھیں اور اس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام تورات کے متبع تھے تورات کے اندر بھی تصویر کو حرام قرار دیا گیا ہے بلکہ آج بھی جو تورات موجود ہے مثلاً عیسائیوں کے ہاں جو بائبل ہے اس کی پہلی پانچ کتابیں ان کے ہاں تورات کہلاتی ہیں ان میں سے دو کتابوں ''خروج'' اور ''استثناء'' کے اندر آج بھی صراحتاً مورتیاں بنانے اور جاندار چیزوں کی مورتیاں بنانے سے منع کرنے کا ذکر موجود ہے۔[1] تورات میں جاندار چیز کی تصویر ممنوع تھی لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام جاندار چیزوں کی تصویریں نہیں بناتے ہوں گے بلکہ بے جان چیزوں کی تصویریں بناتے ہوں گے چنانچہ بہت سے مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔

دوسرا یہ کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ جاندار چیزوں کی تصویریں بنائی جاتی تھیں تو بھی شرائع سابقہ ہمارے لئے علی الاطلاق حجت نہیں بلکہ حجت اس وقت ہوں گی جب کہ اس کے خلاف حکم قرآن و سنت میں موجود نہ ہو اور یہاں بکثرت حدیثوں میں تصویر سے منع بھی کیا گیا ہے اور اس پر وعیدیں بھی بیان کی گئی ہیں اس لئے یہاں شرائع سابقہ ہمارے لئے حجت نہیں اس لئے یہ بھی محض ایک بہانہ ہے۔

تیسرا بڑا بہانہ وہ ہے جس کا میں پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ پردے والا واقعہ متعدد بار پیش آیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور کراہت تنزیہی کے منع کیا تھا اس لئے کہ اگر تحریمی طور پر منع کیا ہوتا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوبارہ اس طرح کا پردہ نہ لٹکاتیں تو اس کا جواب پہلے ہو چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ واقعہ اگرچہ متعدد بار پیش آیا ہے لیکن جاندار چیز کی تصویر لٹکے ہوئے پردے پر ہو یہ واقعہ صرف ایک مرتبہ پیش آیا ہے اس لئے تعدد واقعہ کو بنیاد بنا کر استدلال کرنا درست نہیں ہے یہ تو آج کل کے جدید مجوزین تصویر کے چند بہانے ذکر کئے گئے ہیں۔

---

(۱) ملاحظہ ہو خروج ۲۰: ۲ و استثناء ج ۴: ۱۶، ۱۷

تصویر کے بارے میں فقہاء کے اقوال

اب آیئے ان جدت پسندوں کی اباحت سے ذراہٹ کر سلف اور فقہاء کے اقوال کی طرف اتنی بات تو میں ابھی بیان کر چکا ہوں کہ تصویر کی حرمت پر فی الجملہ اجماع ہے لیکن تفصیلات میں اختلاف ہے ان اختلافی احکام کو سمجھنے سے پہلے یہ ذہن میں رکھیں کہ جس تصویر میں درج ذیل باتیں جمع ہوں وہ بالاجماع حرام ہے۔

(۱)..........وہ تصویر مجسد ہو یعنی جس کا اپنا وجود اور جسم ہو کسی اور چیز مثلاً کاغذ، کپڑے، دیوار وغیرہ پر منقش نہ ہو ایسی تصویر کو ذی ظل یعنی سایہ دار تصویر کہا جاتا ہے۔

(۲)..........وہ تصویر ایسی ہو کہ جس کو دوام اور بقاء حاصل ہو عارضی نہ ہو۔

(۳)..........اس کے اعضاء مکمل ہوں اور اس کا کوئی ایسا عضو مفقود نہ ہو جس پر زندگی کا انحصار ہوتا ہے یعنی اس کے بغیر وہ جاندار چیز زندہ ہی نہیں رہ سکتی۔

(۴)..........وہ لعب البنات کے قبیل سے نہ ہو یعنی بچیوں کی جو کھیلنے والی گڑیاں ہوتی ہیں اس قبیل سے نہ ہو۔

(۵)..........وہ تصویر بہت چھوٹی نہ ہو۔

(۶)..........اور وہ تصویر محل اہانت میں نہ ہو۔

تو جس تصویر میں یہ ساری باتیں پائی جائیں تو اس کے عدم جواز پر اجماع ہے اور ایسی تصویر کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے البتہ جس تصویر میں ان باتوں میں سے کوئی بات مفقود ہو اس میں کچھ اختلافات ہیں کسی میں زیادہ اختلاف ہے اور کسی میں تھوڑا اس کو یہاں سمجھنا ہے۔

بے جان چیز کی تصویر:۔

اس سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھ لیں کہ یہ مسئلہ جاندار چیزوں کی تصویروں کا ہے بے جان چیزوں کے بارے میں اگرچہ بعض سلف سے منقول ہے کہ وہ اسے بھی ناجائز قرار دیتے تھے اور بعد کے بعض حضرات نے اس کو اختیار بھی کیا ہے لیکن صحابہ اور تابعین اور فقہاء کی بہت بڑی اکثریت بے جان چیزوں کی تصویر کو جائز قرار دیتے ہیں اب آیئے ان قیود کی طرف۔

پہلی قید لگائی تھی کہ وہ مجسد ہو تو اگر وہ تصویر مجسد نہ ہو بلکہ کسی اور چیز میں منقش ہو تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے یہ اختلاف چونکہ تفصیل طلب ہے اس لئے اس کو بعد میں بیان کریں گے پہلے باقی چھوٹے چھوٹے مسئلے کر لیں۔

عارضی اور ناپائیدار تصویر کا حکم:۔

دوسری قید لگائی تھی وہ تصویر ایسی ہو جس کو دوام حاصل ہو بعض تصویریں ایسی ہوتی ہیں جو دوام اور بقاء کے لئے نہیں بلکہ عارضی نوعیت کی ہوتی ہیں اس کی مثال بعض حضرات نے یہ دی ہے کہ وہ گارے سے بنائی گئی ہو اور بعض نے اس کی مثال دی ہے کہ تربوز کے چھلکے سے تصویر بنائی جاتی تھی لیکن جب تربوز کا چھلکا سوکھ جاتا تھا تو وہ تصویر گر جاتی تھیں اور ختم ہو جاتی تھی اور اسی کی مثال بعض حضرات نے بیان کی کہ میٹھی چیز اور حلوہ سے بنائی ہوئی تصویر جیسا کہ کچھ لوگ ڈنڈے پر ایک میٹھی چیز لپیٹ لیتے ہیں اور بچوں کو اس سے مختلف چیزیں بنا کر دیتے ہیں تھوڑی دیر کے لئے بچے اس سے کھیلتے تھے بعد میں اسے کھا لیتے تھے یہ ہے عارضی تصویر اس کا حکم کیا ہے؟

اس میں مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ مجھے حنفیہ کے ہاں اس کا حکم صراحۃً نہیں ملا، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں قرطبی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ تصویر جو فخار سے یعنی مٹی سے بنی ہوئی ہو اس میں دو قول ہیں بظاہر مالکیہ کے دو قول مراد ہیں ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا لیکن راجح عدم جواز ہے یہ بات نقل کرنے کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ تو بات ہوئی ہے مٹی سے بنی ہوئی تصویر کی لیکن جو تصویر کسی کھلونے کے طور پر میٹھی چیز سے بنائی جاتی ہے اس کو کس کے ساتھ شامل کریں گے آیا اس کو بھی اس مٹی سے بنی ہوئی تصویر کے حکم میں شامل کریں گے اور یہ کہیں گے کہ اس میں راجح ناجائز ہونا ہے یا اس کو "لعب البنات" کے ساتھ ملحق کریں گے جس کا حکم آگے ہم بیان کریں گے تو حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس میں تامل ہے اگر یہ دیکھیں کہ جس طرح یہ تصویر عارضی ہے اسی طرح وہ بھی عارضی تصویر ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو حکم فخار کی تصویر کا ہے وہی حکم اس تصویر کا ہوگا اور اگر یہ دیکھیں کہ حلوہ وغیرہ یا میٹھی چیز وغیرہ سے جو تصویر بنتی ہے وہ اس کی بنسبت زیادہ عارضی ہوتی ہے اور دوسرا یہ کہ وہ کھلونے کے طور پر ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو لعب البنات کے ساتھ ملحق کریں اس لئے حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھے تامل ہے البتہ احوط یہ ہے کہ اس طرح کی تصویر کے ساتھ بھی حرمت والا برتاؤ کیا جائے اور اس سے بچا جائے ضرورت تو کوئی ہے نہیں یا تو ضرورت ہو تو پھر آدمی سوچے ضرورت تو کوئی ہے نہیں اور حرمت کا قول موجود ہے اس لئے حرمت والے قول پر عمل کرنا احوط ہے۔

11

ناتمام اعضاء والی تصویر کا حکم:۔

تیسری قید تھی جس تصویر کے اعضاء مکمل نہ ہوں اس میں دو صورتیں یہاں قابل بحث ہیں پہلی تو

یہ کہ ایسی تصویر جس کا چہرہ اور سر نہ ہو وہ سب کے نزدیک جاندار چیز کی تصویر کے حکم میں نہیں ہے بلکہ درخت وغیرہ بے جان چیزوں کی تصویروں کے حکم میں ہے لہٰذا وہ حرام اور ناجائز نہیں ہے دوسرے وہ تصویر جس میں کوئی ایسا عضو مفقود ہو جس پر زندگی کا مدار ہے یعنی اگر وہ عضو ہی نہ ہو تو انسان زندہ ہی نہ رہ سکے مثلاً تصویر کا پیٹ نہیں ہے اب ظاہر ہے کہ بغیر پیٹ کے تو کوئی انسان نہیں ہو سکتا یا تصویر کا سینہ نہیں ہے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ تصویر کے حکم میں ہے اور حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی تصویر بھی بے جان کی تصویر کے حکم میں ہے گویا حنفیہ کے نزدیک جاندار چیز کی تصویر ہونے کا مدار چہرے پر ہے اگر اس کا چہرہ ہے تو جاندار چیز کی تصویر سمجھی جائے گی اور اگر چہرہ نہیں ہے یا چہرے کو مٹا دیا گیا ہے یا کاٹ کر الگ کر دیا گیا ہے تو اب بے جان چیز کی تصویر کے حکم میں ہوگا جب کہ حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک مدار ایسے اعضاء کے موجود ہونے اور نہ ہونے پر ہے جن پر زندگی کا مدار ہوتا ہے ان میں کوئی بھی عضو مفقود ہو تو حرام تصویر میں شامل نہیں رہے گی۔

بچیوں کی کھیلنے والی گڑیاں کا حکم:-

چوتھی قید وہ لعب البنات کے قبیل سے نہ ہو یعنی بچیوں کے کھیلنے کے لئے جو گڑیاں وغیرہ ہوتی ہیں ان کا حکم کیا ہے یہ مسئلہ حضرات فقہاء کے ہاں زیر غور آیا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک حدیث میں آیا کہ جس وقت میری رخصتی ہوئی اس وقت میری تقریباً نو (۹) سال کی عمر تھی فرماتی ہیں کہ میری گڑیاں بھی میرے ساتھ تھیں میرے کھلونے بھی میرے ساتھ تھے۔

دوسری ایک حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے گھر کے اندر ایک الماری میں یہ کھلونے رکھے ہوئے تھے اور اس الماری پر ایک پردہ لٹکا ہوا تھا ایک دن ہوا چلی اور پردہ ایک طرف کو ہوا تو حضور اقدس ﷺ کی نظران کھلونوں پر پڑی آپ نے پوچھا یہ کیا ہے تو میں نے عرض کیا کہ یہ میرے کھلونے ہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا یہ جو ان کے درمیان میں ہے یہ کیا ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یہ گھوڑا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے تو پر بھی ہیں اور گھوڑے کے تو پر نہیں ہوتے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں میں نے عرض کیا کہ آپ کو پتہ نہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے گھوڑے کے پر تھے تو گویا یہ سلیمانی گھوڑا ہے تو حضور اقدس ﷺ میری یہ بات سن کر مسکرانے لگے یہاں تک کہ آپ کی کچلیاں ظاہر ہو گئیں تو اس سے بظاہر اس طرح کے کھلونوں کا جواز معلوم ہوتا ہے اس کی وجہ سے یہ مسئلہ فقہاء اور علماء میں زیر بحث آیا۔

اس سلسلے میں کئی نقطۂ نظر ہیں ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے ابتدائے اسلام کا یہ واقعہ ہے اور اس واقعے کا ابتدائے اسلام کا ہونا یا یوں کہئے مدنی دور کے ابتدائی سالوں کا ہونا تو تقریباً واضح ہے وہ اس وجہ سے کہ واقعہ کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس وقت بچی تھیں زیادہ بڑی نہیں تھیں جس وقت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا اس وقت حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عمر تقریباً اٹھارہ (۱۸) برس تھی تو یہ واقعہ بظاہر آخری دور کا نہیں لگتا پہلے کا واقعہ لگتا ہے اگرچہ ابوداؤد اور بیہقی کی بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک سے واپس آئے تو آپ نے یہ کھلونے دیکھے اور اس وقت یہ مکالمہ ہوا ہے۔(۱) اور غزوہ تبوک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری غزوہ ہے لیکن کئی محدثین کی رائے یہ ہے کہ جن روایتوں میں غزوۂ تبوک کا ذکر ہے یہ بعض راویوں کا وہم ہے اصل میں غزوۂ تبوک سے واپسی پر پردہ والا واقعہ پیش آیا ہے کہ آپ کے دروازے یا کوٹھری وغیرہ پر پردہ لٹکا ہوا تھا اس پر آپ نے اظہار ناراضگی فرمایا اس پردے پر بھی ایسے گھوڑے کی تصویر تھی جس کے پر تھے تو اس وجہ سے شاید راوی کو دونوں واقعوں میں اختلاط ہو گیا ورنہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر واقعہ پردہ لٹکانے والا ہے اور کھلونوں والا واقعہ بظاہر اس دور کا ہے جب کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عمر اتنی زیادہ نہیں تھی لہٰذا یہ آخری دور کا واقعہ نہیں ہے تو اتنی بات تو بظاہر طے شدہ ہے کہ یہ واقعہ پہلے کا ہے۔

البتہ تصویر کی حرمت سے بھی پہلے کا ہے کہ جس وقت یہ واقعہ پیش آیا اس وقت تک ابھی تصویر کی حرمت نازل نہیں ہوئی تھی اس پر کوئی واضح نص یا واضح روایت موجود نہیں ہے اور اس کی وجہ سے علماء میں یہ اختلاف ہوا کہ یہ منسوخ ہے یا نہیں؟ ایک نقطۂ نظر تو یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ منسوخ تو نہیں ہے البتہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بچپن کا واقعہ ہے اور ایک تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ واقعہ بعد کا بھی ہو تو اصل میں یہ مکمل تصویریں نہیں تھیں بلکہ یوں ہی ڈھانچے سے بنے ہوئے تھے جن میں خاص طور پر چہرے وغیرہ کے اعضاء مکمل نہیں ہوں گے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس واقعے کے بارے میں تین نقطۂ نظر ہیں اور اسی بنیاد پر اس طرح کے کھلونوں کے حکم میں اختلاف ہوا ہے بعض حضرات نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے جن حضرات نے اس واقعے کو منسوخ قرار دیا یا یہ فرمایا کہ تصویریں مکمل تھیں ہی نہیں بلکہ نامکمل تصویریں تھیں اس لئے حضور ﷺ نے اس کی اجازت دی ہے اور دوسری طرف عام حدیثوں میں مطلقاً تصویروں سے منع کیا گیا ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ بچیوں کے لئے یعنی نابالغ بچیوں کے لئے اس کی اجازت ہے، درمختار میں کتاب

---

(۱) مشکوٰۃ کتاب النکاح باب عشرۃ النساء وما لکل واحد منہا من الحقوق

البیوع کے آخر میں جہاں متفرق احکام ذکر کئے جاتے ہیں وہاں پر امام ابویوسف سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ بچیوں کے لئے اس طرح کے کھلونوں کی اجازت ہے اور ان کی خرید و فروخت بھی جائز ہے اور اس کے تحت علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ امام ابویوسف کا قول نقل کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہ کا قول ان کے خلاف ہے بلکہ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے اس مسئلے میں امام اعظم ابوحنیفہ سے کوئی بات منقول ہی نہ ہو تو بہر حال حنفیہ کے ہاں بھی ایک نقطۂ نظر جواز کا موجود ہے لیکن اگر کوئی احتیاط کرلے اور ان سے بچ جائے تو یہ اچھی بات ہے۔

لعب البنات کی جو اجازت دی گئی ہے اس کی حکمت یا علت ان حضرات نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس میں بچیوں کی تربیت ہوتی ہے اولاد کی پرورش پر، ان کو ابھی سے عادت پڑتی ہے کہ بچوں کو کیسے سنبھالنا ہے چنانچہ عام طور پر بچیاں ان کو لباس بھی پہناتی ہیں ان کو نہلاتی ہیں کبھی دلہن بناتی ہیں تو جو ایک عورت اپنے بچے کے ساتھ کرتی ہے وہ سب کچھ یہ اپنی گڑیا کے ساتھ کرتی ہے۔

بہت چھوٹی تصویر کا حکم:۔

ایک قید یہ ذکر کی تھی کہ وہ تصویر بہت چھوٹی نہ ہو اس لئے کہ وہ تصویر جو بہت چھوٹی ہو وہ تقریباً سب کے ہاں جائز ہے یعنی اس کا رکھنا جائز ہے چھوٹی ہونے کا معیار کئی فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ اس تصویر کو زمین پر رکھ کر آدمی اگر کھڑا ہو کر دیکھے تو اس کے اعضاء واضح طور پر نظر نہ آئیں تو وہ چھوٹی تصویر ہے اور جس کے اعضاء اس طرح بھی واضح نظر آئیں وہ چھوٹی نہیں بلکہ وہ بڑی ہے، بڑی کا رکھنا جائز نہیں چھوٹی کا رکھنا جائز ہے چنانچہ کئی صحابہ سے یہ بات مروی ہے کہ ان کی انگوٹھیوں میں مختلف جانوروں کی تصویر تھی بعض صحابہ کی انگوٹھیوں پر شیر کی تصویر تھی، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی پر مکھیوں کی تصویر تھی لیکن ان حضرات نے اسے گوارا کیا اور بھی کئی صحابہ سے اس طرح کی روایتیں آتی ہیں ان کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ یہ تصویریں چھوٹی تھیں اس لئے چھوٹی تصویر کا رکھنا حنفیہ کے ہاں بھی جائز ہے اور باقی فقہاء کے ہاں بھی جائز ہے البتہ چھوٹی تصویر کا صرف رکھنا جائز ہے بظاہر بنانا اس کا بھی ناجائز ہے، رکھنے کا حکم اور ہے بنانے کا حکم اور ہے یہ بات رکھنے کی ہو رہی ہے تصویر بنانے کی نہیں ہو رہی ہے تصویر بنانا اگرچہ چھوٹی ہو ناجائز ہے اور ان حضرات کی انگوٹھیوں میں جو تصویریں تھیں یہ ضروری نہیں کہ ان حضرات نے یہ بنوائی ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کہ کسی طرح سے بنی بنائی خریدی ہوں تو ان کی طرف تصویر رکھنے کی نسبت تو واضح ہے لیکن اس کے بنانے یا بنوانے کو جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جو تصویر اہانت والی جگہ پر ہو:-

آخری قید ہم نے یہ ذکر کی تھی کہ وہ تصویر محل اہانت میں نہ ہو اگر وہ تصویر محل اہانت میں ہے یعنی ایسی جگہ پہ ہے کہ جہاں اس کا ابتذال اور توہین ہوتی ہے مثلاً زمین پر بچھی ہوئی تصویر تو یہ بھی جائز ہے اکثر فقہاء کے ہاں اس کا رکھنا جائز ہے ان میں بھی جمہور فقہاء اکرام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس طرح کی اجازت تب ہوگی جب کہ اس تصویر کی اہانت ہو رہی ہو جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ پردے کو کاٹ کر اس کے دو وسادے بنا دو جو زمین پر بچھائے جاتے اور ان کو روندا جاتا تھا۔

غیر سایہ دار تصویر کا حکم:-

اب یہاں مسئلہ ہے غیر سایہ دار تصویر کا تصویر کی دو قسمیں ہیں ایک تصویر وہ ہوتی ہے جس کا باقاعدہ اپنا جسم ہوتا ہے جیسے بت وغیرہ ایسی تصویر کو سایہ دار تصویر کہتے ہیں اور دوسری تصویر وہ ہے جس کا اپنا مستقل وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی اور چیز پر نقش ہوتی ہے مثلاً کپڑے، دیوار یا کاغذ وغیرہ پر اس کو غیر سایہ دار تصویر کہتے ہیں سایہ دار تصویر کے عدم جواز پر تو اتفاق ہے سوائے چند استثناءات کے جن کا پہلے ذکر ہوا۔

لیکن غیر سایہ دار تصویر کے بارے میں اختلاف ہے،[1] حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز ہے البتہ مالکیہ کے نزدیک غیر سایہ دار تصویر حرام اور ناجائز نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ کا قول غیر سایہ دار تصویر کی حرمت کا بھی ہے لیکن اسے ان مالکیہ کی ذاتی رائے قرار دیا گیا ہے مذہب یہی ہے کہ غیر سایہ دار تصویر جائز ہے لیکن مکروہ تنزیہی ہے۔[2] چنانچہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر کے اندر یہ لکھا ہے کہ غیر سایہ دار تصویر کے جواز پر اجماع ہے۔[3] اجماع سے مراد تمام علماء کا اجماع نہیں ہے بلکہ مالکیہ کا اجماع مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کا اصل مذہب جواز ہی کا ہے اور یہ بھی ذہن میں رکھیں کہ قرطبی یہ اپنی رائے پیش نہیں کر رہے بلکہ مالکیہ کا مذہب نقل کر رہے ہیں کیوں کہ قرطبی خود اپنی ذاتی رائے کی حد تک اس معاملہ میں کافی متشدد ہیں اس لئے ان کی رائے تو یہ ہے کہ بے جان چیزوں کی مثلاً درختوں وغیرہ کی تصویر بنانا بھی جائز نہیں ہے اور یہ بات انہوں نے اس آیت کی تفسیر میں لکھی ہے: "مَا كَانَ

(۱) تکملہ فتح الملہم ج ۴/ ص ۱۵۹...... (۲) سورۃ نمل ما کان لکم ان تنبتوا شجرھا آیت نمبر ۴۰ قرطبی ج ۱۳/ ص ۱۴۵

(۳) سورۃ سبا یعملون لہ مایشاء من محاریب الخ قرطبی آیت نمبر ۱۳ ج ۱۴/ ص ۱۷۷

لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَهَا۔ ''کہ درخت بنانا بھی تمہارا کام نہیں ہے۔[1] اب اگر کوئی درخت کی تصویر بناتا ہے تو اس میں المضاہاۃ بخلق اللہ ہے تو ذاتی رائے ان کی کچھ اور ہے لیکن جہاں تک نقل مذہب کا تعلق ہے تو یہی نقل کررہے ہیں کہ یہ جائز ہے۔

مالکیہ کی کتب فقہ میں تصویر کا مسئلہ عام طور پر کتاب النکاح میں ولیمے کے احکام بیان کرتے ہوئے ذکر کیا جاتا ہے مسئلہ اصل میں یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک اور دیگر بعض فقہاء کے نزدیک دعوت ولیمہ قبول کرنا واجب ہے اور بغیر عذر کے عدم اجابت جائز نہیں ہے البتہ اگر کوئی عذر ہو تو جائز ہے کہ دعوت قبول نہ کرے اور وہاں پر نہ جائے، اعذار کیا ہیں تو اس میں فقہاء مالکیہ نے کافی تفصیل سے بحث کی ہے جیسے حنفیہ نے ترک جماعت کے اعذار پر مفصل گفتگو کی ہے اور باقی حضرات نے اتنی مفصل گفتگو نہیں کی کہ کن کن اعذار کی وجہ سے جماعت کا چھوڑنا جائز ہو جاتا ہے تو اس کے برعکس فقہاء مالکیہ نے ترک ولیمہ پر مفصل گفتگو کی ہے ان میں سے ایک عذر یہ بھی ہے کہ جس جگہ دعوت ولیمہ ہو رہی ہے وہاں منکرات شرعیہ اور ناجائز چیزیں ہوں اس پر فقہاء مالکیہ نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ اگر وہاں تصویر ہو تو کیا حکم ہے تو تفصیلی بحث کرتے ہوئے اکثر فقہاء مالکیہ نے یہ لکھا ہے کہ اگر تو سایہ دار تصویر ہو پھر تو وہاں نہ جائے اور یہ ترک ولیمہ کا عذر ہے لیکن اگر غیر سایہ دار تصویر ہے تو یہ ترک ولیمہ کا عذر نہیں ہے اگر وہاں غیر سایہ دار تصویر موجود ہے تو اس کے ہوتے ہوئے بھی دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب ہے اور اس سلسلہ میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ اس طرح کی تصویر جائز ہے اور کراہت تنزیہی ہے۔

میں نے چند سال پہلے اس موضوع پر ایک تحریر کافی تفصیل سے لکھی تھی اس میں اصل میں سوال یہ تھا کہ پاسپورٹ اور شناختی کارڈ وغیرہ پر جو تصویر لگانی پڑتی ہے اس کا کیا حکم ہے تو اس کے آخر میں فقہائے مالکیہ کی عبارات ضمیمہ کے اندر میں نے کافی جمع کر دی ہیں اس لئے کہ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ جو مالکیہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ غیر سایہ دار تصویر جائز ہے یہ ان کا مذہب بھی ہے یا نہیں تو یہ بات واضح ہے کہ مالکیہ کا مذہب یہی ہے باقی راجح مرجوح کی بحث تو الگ ہے لیکن مالکیہ کا مذہب یہ ہے اس کے علاوہ بعض صحابہ اور تابعین کا مذہب بھی یہی ہے جن میں خاص طور پر یہاں چار حضرات قابل ذکر ہیں۔

القاسم بن محمد جو کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پوتے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بھتیجے ہیں اور بھتیجے ہی نہیں بلکہ ان کے شاگرد خاص اور تربیت یافتہ ہیں باقیوں نے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے استفادہ پردے کے پیچھے سے کیا ہوگا لیکن انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ

---

(۱) قرطبی ج ۱۳/ ص ۱۴۵ سورۃ نمل آیت نمبر ۶۰

تعالیٰ عنہا سے استفادہ بغیر پردے کے کیا پردے کی ان کو ضرورت نہیں تھی اور ان کا شمار مدینہ کے فقہاء سبعہ میں ہوتا ہے یعنی تابعینؒ میں سات شخصیات ایسی ہیں کہ جن کو مدینے کے بڑے درجے کے فقہاء میں شمار کیا جاتا ہے جیسے عروہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت سعید بن میتبؒ وغیرہ ان میں قاسم بن محمد بھی شامل ہیں اور ان کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے یہ فرمایا تھا کہ میرا جی یہ چاہتا تھا کہ میں اپنے بعد خلافت قاسم بن محمد کو سونپ دوں اور انہیں اپنا ولی عہد بنادوں لیکن یہ میں اس لئے نہیں کر سکتا کہ مجھ سے پہلے یہ معاملہ طے ہو چکا ہے اس لئے کہ سلیمان بن عبدالملک نے اپنے انتقال سے پہلے ولی عہد کا فیصلہ کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ میرے بعد عمر بن عبدالعزیز ہوں گے اور عمر بن عبدالعزیز کے بعد ولید بن عبدالملک ہوگا اور اس پر باقی سب نے بھی اتفاق کر لیا تھا تو چونکہ ولید بن عبدالملک کے لئے پہلے عہد ہو چکا ہے اس لئے میں اس کو بدلتا نہیں لیکن اگر اس طرح کا عہد پہلے سے موجود نہ ہوتا تو میں اپنا ولی عہد قاسم بن محمد کو بناتا۔ تو بہر حال بڑے درجے کی شخصیات میں سے ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پردے والی جو حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پردے پر تصویر دیکھ کر اظہار ناراضگی فرمایا اس حدیث کے راویوں میں سے بھی ہیں غیر سایہ دار تصویر کی عدم حرمت کے قائلین میں دوسری شخصیات حضرت ابو طلحہ تیسرے حضرت سہل بن حنیفؓ اور چوتھے حضرت زید بن خالد جہنیؓ ہیں صحابہ اور تابعین میں یہ چار حضرات قابل ذکر ہیں ان کے علاوہ اور بعض حضرات کا بھی یہی مذہب ہے تو اب تک کی بات کا حاصل یہ نکلا کہ غیر سایہ دار تصویر کے بارے میں اختلاف ہے حنفیہ اور فقہاء کی ایک بڑی اکثریت اس کے عدم جواز کی قائل ہے اور صحابہ اور تابعین میں سے بھی کافی حضرات کا یہی مذہب ہے دوسری طرف مالکیہ کا مذہب اور متعدد صحابہ اور تابعین کی رائے یہ ہے کہ غیر سایہ دار تصویر جائز ہے تو یہ مسئلہ عہد صحابہ اور تابعین ہی سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے۔

ہمارا معمول یہ ہے کہ درس حدیث میں جب کوئی اختلافی مسئلہ آتا ہے تو وہاں فریقین کے دلائل بھی ذکر کئے جاتے ہیں اس لئے یہاں بھی دونوں طرف کے دلائل کو مد نظر رکھ لینا چاہئے۔

حنفیہ اور جمہور کے دلائل ...... حنفیہ اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تصویر سے ممانعت کی حدیثیں مطلق اور عام ہیں اور ان میں سایہ دار اور غیر سایہ دار کا کوئی فرق نہیں کیا گیا اور ان حدیثوں کو بنیادی طور پر ہم چار حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(۱) ...... ایک تو وہ حدیثیں ہیں جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس گھر میں کتا یا تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

(۲)........اور دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں تصویر بنانے والوں پر وعید بیان کی گئی ہے فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کی حدیثوں میں ایک دنیاوی قسم کی بے برکتی کا ذکر ہے لیکن بہر حال تصویر کا ناپسندیدہ ہونا وہاں بھی سمجھ میں آرہا ہے فرشتے نہیں آتے تو ناپسندیدہ چیز ہوگی تب ہی تو نہیں آتے اور دوسری میں اخروی سزا کا ذکر ہے مثلاً یہ کہ تصویریں بنانے والوں کو یہ کہا جائے گا کہ ان میں روح پھونکو اور یہ کہا جائے گا (اَحْیُوْا مَاخَلَقْتُمْ) وغیرہ وغیرہ۔

(۳)........اور تیسری قسم کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا پردے والا واقعہ پہلی دو قسم کی حدیثوں کے عموم سے استدلال تھا کہ اس میں سایہ دار یا غیر سایہ دار کا کوئی فرق نہیں بلکہ مطلقاً وعیدیں ہیں لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ واقعہ ہے ہی غیر سایہ دار تصویر کے بارے میں اس لئے کہ یہ تصویر پردے پر بنی ہوئی تھی اس پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار ناراضگی فرمایا تو پتہ چلا کہ غیر سایہ دار تصویر بھی جائز نہیں ہے۔

(۴)........اور چوتھی قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں یہ آتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر تصویریں تھیں اور گھر میں کتا تھا تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے یہ کہا کہ آپ کتے کو گھر سے نکال دیجئے اور دروازے پر جو تصویر ہے اس کو کاٹ دیجئے تاکہ وہ درخت کی تصویر کی طرح ہو جائے یعنی اوپر کا سر وغیرہ ختم ہو جائے اور ایک پردہ بھی لٹکا ہوا تھا اس پر بھی تصویر تھی تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ اس کو بھی چاک کر دیجئے اور اس کا وسادہ بنالیجئے تاکہ یہ توہین کی جگہ پر ہو جائے تو یہاں دیکھئے کہ جبرئیل علیہ السلام نے اس وقت تک گھر میں داخل ہونے سے انکار کر دیا جب تک کہ تصویر کو وہاں سے ہٹایا نہ جائے اور ان میں سے خاص طور پر پردے کی جو تصویر ہے یہ یقیناً غیر سایہ دار ہے اور دروازے پر جو تصویر ہے اس کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ وہ سایہ دار ہو یعنی جسامت والی تصویر ہو جو دروازے کے ساتھ کسی نے لگادی ہو لیکن اغلب یہی ہے "واللہ اعلم" کہ وہ بھی غیر سایہ دار ہوگی تو پتہ چلا کہ جس گھر میں غیر سایہ دار تصویر ہو وہاں پر بھی جبرئیل علیہ السلام نہیں آتے تھے یہ حنفیہ اور جمہور فقہاء کے دلائل تھے۔

حضرات مالکیہ کی دلیل......ان حضرات نے ان حدیثوں سے استدلال کیا ہے جن میں تصویر سے منع کیا گیا یا یہ کہا گیا کہ اس گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے لیکن اس کے ساتھ ایک استثناء بھی کیا گیا وہ ہے "اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ" سوائے ایسی تصویر کے جو کسی کپڑے میں منقش ہو تو پتہ چلا کہ جس تصویر کا اپنا وجود نہ ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہے "اِلّا رقما فی ثوبٍ" کا استثناء صحیحین کی بعض حدیثوں میں موجود ہے اور موطا امام مالک میں بھی موجود ہے مثلاً بخاری وغیرہ کی حدیث ہے کہ ایک دفعہ حضرت زید بن خالد جہنیؓ کی عیادت

کرنے کے لئے (۱) حضرت بسر بن سعیدؒ اور ایک اور شخص گئے تو وہاں ان کے گھر میں پرندے وغیرہ کی تصویریں تھیں تو ان میں سے ایک نے دوسرے سے یہ کہا کہ خود انہوں نے یعنی حضرت زید بن خالد جہنیؓ نے ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا تھا کہ جس گھر میں تصویر ہو وہاں فرشتے داخل نہیں ہوتے اور خود ہی اپنے گھر میں تصویر لٹکائی ہوئی بھی ہے تو یہ عجیب "مولوی" ہیں کہ ہمیں مسئلہ کچھ اور بتاتے ہیں اور ان کا اپنا عمل اس کے خلاف ہے تو دوسرے نے کہا کہ تمہیں یاد ہوگا کہ جب انہوں نے یہ حدیث سنائی تھی تو یہ استثناء بھی نقل کیا تھا "اِلّا رقماً فِی ثوبٍ" سوائے اس تصویر جو کپڑے میں مرقوم ہو تو اس کی وجہ سے انہوں نے یہ تصویر لگائی ہوئی ہے۔

اسی سے ملتا جلتا ایک واقعہ مؤطا امام مالک میں بھی ہے کہ ایک دفعہ حضرت سہل بن حنیفؓ حضرت ابو طلحہؓ کے پاس گئے اس وقت حضرت ابو طلحہؓ کے بستر پر جو چادر بچھی ہوئی تھی اس پر جاندار چیزوں کی تصویریں تھیں تو حضرت ابو طلحہؓ نے کہا کہ یہ چادر میرے نیچے سے نکال دو تو حضرت سہل بن حنیفؓ نے پوچھا کہ آپ یہ چادر کیوں اٹھا رہے ہیں تو ابو طلحہؓ نے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا تصویر کے بارے میں جو ارشاد ہے اس کی وجہ سے میں اٹھوا رہا ہوں تو حضرت سہل بن حنیف نے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ یہ بھی فرمایا تھا "اِلّا رقماً فِی ثوبٍ" تو حضرت ابو طلحہؓ نے کہا کہ بات تو تمہاری ٹھیک ہے لٰکنّہُ أطیَبُ لنفسی لیکن میں اس چادر کو اٹھوا دینا اپنے لئے بہتر سمجھتا ہوں کیوں کہ اس میں احتیاط زیادہ ہے اس میں ایک تو ان حضرات نے اِلّا رقماً فِی ثوبٍ کا استثناء حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ایک نے یہ کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ استثناء کیا تھا اور دوسرے نے اس کی تصدیق کی اور دوسرے اس استثناء کی وجہ سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہل بن حنیفؓ اور حضرت ابو طلحہؓ دونوں حضرات کا مذہب یہ تھا کہ جو تصویر کپڑے وغیرہ پر منقش ہو وہ جائز ہے البتہ ابو طلحہؓ اس کو مکروہ تنزیہی یا خلاف اولیٰ سمجھتے تھے اور یہی بات حضرت زید بن خالد جہنیؓ کے بارے میں بخاری کی روایت سے سمجھ آرہی ہے کہ ان کا مذہب بھی اِلّا رقماً فِی ثوبٍ کی وجہ سے یہی تھا کہ جو تصویر منقش ہو کسی اور چیز میں وہ جائز ہے۔

جواب ...... حنفیہ اور جمہور کی طرف سے مالکیہ کی اس دلیل اس کا جو معروف جواب دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ رقماً فی ثوب سے مراد جاندار چیزوں کی تصویر نہیں بلکہ بے جان چیزوں کی تصویر ہے تو مطلب یہ ہوا کہ جس گھر میں تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے مگر یہ کہ کسی کپڑے وغیرہ پر کسی درخت وغیرہ یا کسی عمارت وغیرہ کی تصویر منقش ہو تو وہ فرشتوں کے دخول سے مانع نہیں ہے رقماً فی ثوب اپنے عموم پر نہیں

---

(۱) بخاری کتاب اللباس باب من کرہ القعود علی الصور فتح الباری ج ۱۰/ ص ۳۱۹

ہے بلکہ اس سے مراد صرف بے جان چیزوں کی تصویر ہے اور اس کا واضح قرینہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ ان کے پردے پر جو تصویر تھی وہ بھی رقمًا فی ثوب تھی یعنی کپڑے کے اندر منقش تھی اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر انکار فرمایا تو معلوم ہوا کہ جاندار چیز کی تصویر اگر کپڑے پر بھی مرقوم ہو تو وہ بھی جائز نہیں ہے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں اس حدیث میں **اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ** کے استثناء سے مراد بے جان چیز کی تصویر ہے جاندار چیز کی تصویر اس میں داخل نہیں ہے۔

لیکن اس جواب پر کچھ اشکالات کی گنجائش ضرور ہے:

(۱)........ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ **اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ** کے لفظوں کے جو راوی صحابہ ہیں مثلاً حضرت ابو طلحہؓ، حضرت سہل بن حنیفؓ اور زید بن خالد جہنیؓ یہ سب کے سب یہ مطلب نہیں سمجھ رہے بلکہ ان سب نے رقمًا فی ثوب کو اپنے عموم پر محمول کیا ہے یعنی چاہے جاندار کی تصویر ہو یا بے جان کی، جاندار چیز کی تصویر جو کپڑے پر مرقوم ہو اس کو انہوں نے **اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ** کے لفظوں کی وجہ سے مستثنیٰ سمجھا ہے۔

(۲)........ دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہوتا ہے اگر ماقبل میں مستثنیٰ منہ میں یہ کہا کہ **لا تدخل الملائکۃُ بیتًا فیہ کلبٌ ولا صُورۃ** میں صورۃ سے مراد جاندار چیز کی تصویر ہے تو **اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ** سے مراد بھی وہی ہونا چاہئے یہ بظاہر اتنی قوی بات معلوم نہیں ہوتی کہ مستثنیٰ منہ صورۃ سے مراد تو صرف جاندار چیز کی تصویر ہو اور جب اس میں "**اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ**" کا استثناء کیا تو اس سے مراد بے جان چیز کی تصویر ہو۔

(۳)........ اور تیسرا اشکال یہ ہے کہ اگر بے جان چیز کی تصویر ہی مراد ہے تو رقمًا فی ثوب کے استثناء کی ضرورت ہی نہیں تھی کیوں کہ بے جان چیز کی تصویر چاہے کسی کپڑے وغیرہ پر نقش ہو یا وہ مجسد اور سایہ دار ہو وہ تو مطلقاً جائز ہے تو وہ تصویر جو کپڑے میں مرقوم ہے وہ جائز ہے یہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی یہ اشکالات ہو سکتے ہیں اس محمل پر جس پر حنفیہ وغیرہ نے "**اِلّا رقمًا فِی ثوبٍ**" کو محمول کیا ہے۔

جمہور کے دلائل پر ایک نظر...... دوسری طرف جمہور کے یہ دلائل پر ایک نظر دوبارہ ڈالیں جمہور کے دلائل کو ہم نے چار حصوں میں تقسیم کیا تھا ایک تو وہ حدیثیں جن میں آتا ہے کہ فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو تو یہ الفاظ لازمی طور پر حرمت پر دلالت نہیں کرتے یعنی یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ جو چیز فرشتوں کے داخل ہونے سے مانع ہو وہ حرام بھی ہو۔ (میں کوئی فیصلہ نہیں کر رہا بلکہ دونوں طرف سے ایک دوسرے کے دلائل پر جو کلام کی گنجائش ہے اسے بیان کر رہا ہوں) اس لئے کہ بعض حدیثوں میں یہ بھی آتا ہے کہ جس گھر میں جنبی ہو اس میں فرشتے نہیں آتے بلکہ تصویر والی روایتوں

میں بھی یہ بات آتی ہے کہ لا تدخل الملائكةُ بيتًا فيه كلبٌ ولا صورةٌ ولا جُنب ۔حالانکہ نماز کے وقت غسل کرنا واجب ہے لیکن اس سے پہلے آدمی رات جنابت کے ساتھ رہے تو یہ خلاف اولیٰ تو ہے لیکن مکروہ تحریمی یا حرام نہیں ہے یعنی فرض کیجئے کسی آدمی نے رات کے ابتدائی حصے میں مجامعت کی اور فوری طور پر غسل نہیں کیا صبح کے وقت غسل کیا تو یہ ناجائز اور حرام نہیں ہے اس لئے پہلی قسم کی روایات کے بارے میں دوسرے فریق کی طرف سے یہ بات کہی جاسکتی ہے۔

دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں اس فعل پر عذاب کا ذکر ہے اور وہ عذاب زیادہ تر یہ ہے کہ تصویریں بنانے والوں کو یہ کہا جائے گا "أحيُوا ما خلقتُم "اور حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: ومَنْ أظْلَمُ ممّنْ ذهب يخلق كخلقي ۔اس سے بڑا ظالم کون ہو سکتا ہے جو میری طرح خالق بن کر دکھائے یہ حدیثیں واقعتاً حرمت کا تقاضا کرتی ہیں لیکن ان میں غیر سایہ دار کی تصریح نہیں بلکہ جمہور نے محض عموم سے استدلال کیا ہے تو دوسرے قول والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ حدیثیں اپنے عموم پر نہیں ہیں بلکہ ہم اِلّا رقمًا فِي ثوبٍ جیسی حدیثوں کی وجہ اس کے عموم میں تخصیص کرتے ہیں اور نصوص کے اندر تخصیصات تو چلتی ہی رہتی ہیں ایک نص عام ہوتی ہے لیکن دوسری نص کی وجہ سے اس میں تخصیص کر دی جاتی ہے اور یہاں تخصیص اس وجہ سے بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ حدیثیں بالاجماع مخصوص منہ البعض ہیں یعنی دنیا میں شاید کوئی بھی فقیہ ایسا نہیں ہے جس کا مذہب یہ ہو کہ ہر تصویر حرام ہے بلکہ کم از کم بے جان چیزوں کی تصویر تو سب کے نزدیک مستثنیٰ ہے ہی اس کے علاوہ بہت سے فقہاء نے لعب البنات کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے اور بھی کچھ استثناءات ہیں تو یہ بات تو اتفاقی اور طے شدہ ہے کہ یہ حدیثیں اپنے پورے عموم پر نہیں بلکہ کچھ تخصیصات ان میں ہیں تو مالکیہ وغیرہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے بھی اِلّا رقمًا فِي ثوبٍ کی وجہ سے ایک تخصیص کر لی ہے۔

بعض نے اس تخصیص کا ایک قرینہ بھی پیش کیا ہے خود ان احادیث کے اندر وہ قرینہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ یہ عذاب والی حدیثیں صراحۃً بتارہی ہیں کہ اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی طرح خالق بننے کی کوشش کی ہے یعنی صفت خلق میں اللہ تعالیٰ کی نقالی کی کوشش کی ہے سب حدیثوں کا سیاق یہی بتارہا ہے اور یہ کہ ان کو کہا جائے گا کہ ان میں روح پھونکو اس میں جان ڈالو وغیرہ اور اللہ تعالیٰ کی خلق کے ساتھ قوی مشابہت اس وقت ہوتی ہے جب کہ ایسی تصویر بنائی جائے جس کا مستقل ڈھانچہ ہو محض نقش نہ ہو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان، پرندے، گائے، بیل، گھوڑے وغیرہ کو کسی چیز کے تابع پیدا نہیں کیا بلکہ مستقل وجود والا بنایا ہے اور بعض حضرات نے اس نکتے کی تائید کے لئے خاص طور پر یہ حدیث پیش کی ہے: مَنْ أظلم مِمّن ذهب يخلق كخلقي ۔اس میں کخِلقی کا لفظ ہے تو ایک قرینہ مالکیہ یہ پیش کر سکتے ہیں کہ یہ حدیثیں اپنے

عموم پر نہیں ہیں نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس حدیث سے اصالۃً تصویر سازی کی حرمت سمجھ میں آتی ہے نہ کہ تصویر رکھنے کی، تصویر رکھنے کا حکم اس سے اہون ہوگا۔

تیسری قسم کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی تھی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پردہ اتروادیا تھا اس وجہ سے کہ اس پر تصویر ہے لیکن جو حضرات غیر سایہ دار تصویر کے جواز کے قائل ہیں وہ اسے زہد پر محمول کرتے ہیں اور یہ بات ان کی طرف سے حافظ ابن حجرؒ (۱) نے فتح الباری میں نقل فرمائی ہے کہ حدیث عائشہؓ اگرچہ غیر سایہ دار تصویر کے بارے میں ہے لیکن ان حضرات کے نزدیک یہ حدیث زہد پر محمول ہے کہ خلاف زہد ہونے کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اتروایا یا کراہت تنزیہیہ پر محمول ہے کہ مکروہ تنزیہی ہونے کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اتروایا اور یہ عجیب بات ہے کہ حدیث عائشہؓ کے راویوں میں سے کافی حضرات اور بڑی اہم شخصیات غیر سایہ دار تصویر کے جواز کے قائل ہیں مثلاً ایک تو ان میں سے قاسم بن محمد ہیں جو حضرت عائشہؓ کے محض شاگرد ہی نہیں ان سے حدیث روایت کرنے والے ہی نہیں بلکہ ان کے مزاج شناس ہیں یعنی ایسے شاگرد ہیں جن کو اپنی استانی سے ملازمت طویلہ حاصل ہے اب یہ بات بہر حال نظر انداز کرنے کے قابل نہیں کہ حضرت عائشہؓ کا یہ جو پردے والا واقعہ ہے اس کے سیاق وسباق کو جتنا قاسم بن محمد سمجھ سکتے ہیں شاید بعد کا کوئی آدمی اتنا سمجھنے کا دعویٰ نہ کرسکے آپ ساری روایتوں کو ملا کہ ان کا تجزیہ اور تحلیل کرلیں لیکن بہر حال جو کچھ قاسم بن محمد کے سامنے ہوگا وہ کسی اور کے سامنے نہیں وہ غیر سایہ دار تصویر کو جائز سمجھتے ہیں معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک یہ حدیث زہد یا کراہت تنزیہی پر محمول ہے۔ اس طریقے سے میں پہلے ذکر کرچکا ہوں کہ صحیح بخاری میں آتا ہے کہ حضرت زید بن خالد جہنیؓ بھی غیر سایہ دار تصویر کے جواز کے قائل ہیں اور انہوں نے ایک طرف تو وہ حدیث روایت کی ہے: **لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة** اور دوسری طرف حضرت عائشہؓ کے پردے والے واقعہ کو بھی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں اس حدیث کے بھی راوی ہیں۔ (۲) چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ زید بن خالد جہنی کہتے ہیں کہ میں نے ابو طلحہؓ سے یہ حدیث سنی "**لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة**" تو مجھے یہ بات عجیب لگی اس لئے میں پوچھنے کے لئے حضرت عائشہؓ کے پاس گیا کہ آپ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کی کوئی بات سنی ہے تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ یہ بات تو میں نے نہیں سنی البتہ میرے ساتھ یہ واقعہ ضرور پیش آیا کہ اس طرح سے دروازے پر پردہ لٹکا ہوا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ناپسند فرمایا اور میں نے اسے اتار کر اس سے دو

(۱) فتح الباری کتاب اللباس باب ما وطی من التصاویر ج ۱۰/ ص ۳۱۹ ...... (۲) صحیح مسلم کتاب اللباس والزینۃ باب تحریم تصویر صورۃ الحیوان الخ

وسادے بنالئے تو حضرت زید بن خالد جہنیؓ بھی حضرت عائشہؓ سے پردے والا واقعہ نقل کر رہے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ غیر سایہ دار تصویر کے جواز کے قائل ہیں اور پھر عجیب بات یہ ہے کہ زید بن خالد جہنیؓ کے گھر میں جو تصویر تھی وہ پردے پر تھی بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ جب حدیث کے راوی زید بن خالدؓ کی عیادت کرنے کے لئے گئے تو ان کے دروازے پر پردہ لٹکا ہوا تھا جس پر پرندوں کی تصویر تھی یعنی بعینہ وہ صورت ہے جو حضرت عائشہؓ کو پیش آئی اور اس واقعہ کا حضرت زید بن خالد جہنیؓ کو پتہ بھی ہے لیکن پھر بھی پردے پر تصویر لٹکائی ہوئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت زید بن خالد جہنیؓ حضرت عائشہؓ کے اس واقعہ کو خلاف زہد ہونے پر محمول کرتے ہیں یا کراہت تنزیہی پر محمول کرتے تھے۔

جمہور کی چوتھی قسم کی دلیل وہ حدیث تھی جس میں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے گھر میں آنے سے انکار کر دیا تھا کہ اس میں تصویر ہے لیکن یہ چوتھی قسم کی دلیل در حقیقت راجع ہے پہلی قسم ہی کی طرف کیوں کہ اس سے بھی تصویر کی برائی یہی سمجھ میں آتی ہے کہ ایسے گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے۔

اب تک دونوں طرف کے دلائل کا ایک جائزہ آپ کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس سے یہ صورت حال سامنے آئی کہ اگرچہ حنفیہ اور جمہور فقہاء غیر سایہ دار کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں لیکن یہ مسئلہ ایک تو اجماعی نہیں ہے بلکہ اس میں نہ صرف یہ کہ ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے بلکہ صحابہ اور تابعین کا اختلاف بھی موجود ہے اور دوسرا یہ کہ دلائل دونوں طرف موجود ہیں تو یہ مسئلہ اجماعی بھی نہیں اور قطعی بھی نہیں ہم اگرچہ ترجیح دے لیں عدم جواز والے نقطہ نظر کو لیکن بہر حال یہ کہنے کی گنجائش نہیں کہ دوسری طرف کے دلائل بالکل نظر انداز کرنے کے قابل ہیں یا وہ کالعدم ہیں اور ان کی کوئی حیثیت ہی نہیں بلکہ اس نقطہ نظر میں بھی خاصا وزن موجود ہے اس لئے غیر سایہ دار تصویر کو حرام قطعی سمجھنا بہر حال درست نہیں اس لئے کہ ہم نے جس کو ناجائز قرار دیا وہ ہم نے ان صحابہ اور تابعین کی رائے کو نظر انداز کر کے قرار دیا ہے جو خود حرمت تصویر کی حدیثوں کے راوی ہیں اس لئے ہم اپنے نقطہ نظر کو قطعی کہہ دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ان صحابہ اور تابعین کو ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ وہ بالکل غلط ہیں اول تو کسی صحابی کی رائے کے بارے میں یہ کہا بھی نہیں جا سکتا لیکن جہاں یہ امکان ہو کہ کسی صحابی تک یہ حدیث نہیں پہنچی وہاں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا نقطہ نظر قابل اعتبار نہیں لیکن جہاں یہ یقین ہے کہ یہ ساری حدیثیں جن سے ہم نے حرمت پر استدلال کیا یہ ان کے سامنے تھیں لیکن ان حدیثوں کا مطلب وہ کچھ اور سمجھتے تھے وہاں اپنے نقطۂ نظر کو ہم قطعی کہہ دیں اور یہ کہہ دیں کہ دوسرا نقطہ نظر بالکل کالعدم ہے یہ تجاوز عن الحدود ہوگا۔

ہماری اپنی حیثیت محض ناقل کی ہے اور ہمارا یہ منصب نہیں کہ کسی نقطہ نظر کو دوسرے پر دلیل کے

اعتبار سے ترجیح دیں لیکن بہر حال ایک طالب علم کی حیثیت سے ذاتی طور پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ مالکیہ کا نقطہ نظر اگرچہ اقلیتی نقطہ نظر ہے یعنی اکثر فقہاء نے اس کو اختیار نہیں کیا لیکن ان کی دلیلوں میں وزن زیادہ لگ رہا ہے، ہمارے اکابر کا یہ طرز عمل رہا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں دوسرے ائمہ میں سے کسی کا قول دلیل کے اعتبار سے وزنی معلوم ہوا تو اس کا کھل کر اعتراف کیا البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ حنفیہ اور جمہور کا مذہب احوط ہے احتیاط اس میں زیادہ ہے اور احتیاط دو طرح کی ہوتی ہے ایک عمل میں احتیاط کہ کہتے تو کسی کام کو جائز ہیں لیکن عملاً اس سے بچتے ہیں اور ایک فتوے میں احتیاط ہوتی ہے فتوے میں احتیاط کا مطلب یہ ہے کہ کہیں ہی اس کو ناجائز تو یہاں احتیاط سے مراد میری دونوں قسم کی احتیاط ہے کہ احوط فی العمل بھی یہی ہے کہ اس کے ساتھ ناجائز والا برتاؤ کیا جائے اور احوط فی الافتاء بھی یہی ہے کہ اس کو ناجائز قرار دیا جائے لیکن یہ بات مد نظر رکھتے ہوئے کہ یہ کوئی قطعی اور اجماعی نقطہ نظر نہیں ہے بلکہ جس طرح اور مسائل صحابہ تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان مختلف فیہ ہوتے ہیں اور ان میں دلائل کا وزن دونوں طرف ہوتا ہے اور حتمی فیصلہ مشکل ہوتا ہے اس مسئلے کی حیثیت بھی اسی طرح کی ہے۔

تصویر کے بارے میں کچھ جدید مباحث:۔

یہ تو تصویر کے بارے میں وہ بحثیں تھیں جو قدیم زمانے سے ہی چلتی آرہی ہیں اور فقہاء اور شارحین حدیث نے اپنی کتابوں میں لکھی ہیں تصویر کے بارے میں کچھ مباحث ایسی بھی ہیں جو پیدا ہی اس دور میں ہوئی ہیں پہلے ان بحثوں کا کوئی تصور نہیں تھا ان کے بارے میں ذرا غور کر لیا جائے لیکن ان مباحث کو شروع کرنے سے پہلے اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ اس طرح کے مسائل جن کا واضح اور حتمی جواب قدیم فقہاء کی کتابوں میں موجود نہیں ہوتا بلکہ پیدا ہی اس دور میں ہوتے ہیں ان میں یہ احتیاط ضروری ہوتی ہے کہ انسان اپنے علم اپنے فہم کے مطابق جس نقطہ نظر کو بھی اختیار کرے یا ترجیح دے لیکن اس ترجیح کا یہ نتیجہ نہیں ہونا چاہیئے کہ دوسرے مستند اہل علم کا نقطہ نظر اگر اس کے خلاف ہے تو اس پر انکار یا طعن شروع کر دے کیونکہ مسئلہ پیدا ہی اس دور میں ہوا ہے تو اس میں کسی بات کو حتمی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

کیمرے والی تصویر کا حکم:۔

سب سے پہلا مسئلہ کیمرے سے حاصل کی گئی تصویر کا ہے پہلے زمانے میں تصویریں سایہ دار یا غیر سایہ دار ہاتھ سے بنائی جاتی تھیں آج کل کیمرہ ایجاد ہو گیا ہے کیمرے میں ہوتا یوں ہے کہ جس شخص یا جس

چیز کے سامنے وہ کیمرہ کیا جاتا ہے اس کا عکس اس کیمرے کے اندر آجاتا ہے جس طرح آئینے کے اندر کسی چیز کا عکس نظر آتا ہے اور بٹن دبانے سے وہ عکس اس ریل پر محفوظ ہو جاتا ہے جو کیمرے کے اندر ڈالی ہوتی ہے اور بعد میں اس کو ڈویلپ (Develop) کر کے کاغذ یا گتے یا کسی اور چیز پر تصویر بنائی جاتی ہے تو اس دور کے علماء میں یہ بحث چلی ہے کہ کیمرے کی تصویر بھی آیا اس تصویر میں داخل ہے جو ناجائز اور حرام ہے جن کے نزدیک غیر سایہ دار تصویر ویسے ہی جائز ہے صرف مکروہ تنزیہی ہے ان کے ہاں یہ مسئلہ اتنا اہم نہیں ہے کیوں کہ ان کے ہاں اگر یہ تصویر میں داخل ہو گی بھی تو مکروہ تنزیہی ہو گی البتہ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک چونکہ غیر سایہ دار تصویر ناجائز ہے اس لئے ان کے ہاں یہ بحث زیادہ اہمیت رکھتی ہے تو اس میں اس دور کے علماء کے (اس دور سے مراد کیمرے کی ایجاد کے بعد کا دور) دو نقطہ نظر ہیں پہلا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ بھی تصویر ہی کے حکم میں ہے اور ہاتھ سے بنی ہوئی تصویر یا کیمرے سے لی گئی تصویر میں کوئی فرق نہیں چنانچہ ہمارے برصغیر کے علماء کی غالب اکثریت اسی نقطہ نظر کی قائل ہے اور علماء عرب میں بھی ایک تعداد ایسی ہے جن کا یہی قول ہے دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ نہی ہاتھ سے بنی ہوئی تصویروں سے ہے کیمرے سے جو تصویر حاصل کی جائے یہ اس میں داخل نہیں ہے اور علماء عرب کی ایک بہت بڑی تعداد کا نقطہ نظر یہی ہے اور ان میں سے بعض متدین علماء بھی ہیں جن کا یہ نقطہ نظر ہے۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ بات بہت موٹی سی ہے کہ شریعت جب کسی چیز سے منع کرتی ہے تو اس میں آلے کے بدلنے سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا، خمر اور شراب شریعت میں حرام ہے اب چاہے وہ شراب پرانے زمانے کی بھٹیوں سے کشید کی ہو یا جدید آٹومیٹک پلانٹ پر تیار کی گئی ہو شراب بہر حال شراب ہے محض اس وجہ سے کہ اس کا آلہ نیا ہے اس لئے یہ حلال ہو جائے یہ کوئی معقول نقطہ نظر نہیں ہے سود کی پہلے سادہ سی شکلیں ہوتی تھیں اور زیادہ تر افراد افراد سے لیا کرتے تھے لیکن آج کل باقاعدہ آلے وجود میں آگئے ہیں نئی نئی شکلیں وجود میں آگئی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ سود حلال ہو گیا ہے، قمار حرام ہے پہلے جوئے کے سیدھے سادے طریقے ہوا کرتے تھے لیکن اب جدید ذرائع مواصلات اور انفارمیشن ٹیکنالوجی نے قمار کے نئے نئے طریقے متعارف کرا دیئے ہیں تو محض اس وجہ سے کہ پہلے جوا عام سادہ سی پرچیوں سے کھیلا جاتا تھا، شطرنج کے سادہ سے بورڈ پر جوا کھیلا جاتا تھا یا سادہ سی گھڑ دوڑ پر ہوتا تھا اور آج کل جو جدید ترین آلات سے ہے اور یہ آلات اس زمانے میں موجود نہیں تھے اس لئے یہ جوا حلال ہے تو یہ نقطہ نظر ظاہر ہے کہ معقول نہیں ہو گا کہنے کا مقصد یہ ہے کہ آلہ کے بدلنے سے حکم نہیں بدل جاتا اس لئے تصویر جب ناجائز ہے اور یہ بھی جمہور فقہاء کے ہاں طے شدہ ہے کہ غیر سایہ دار تصویر بھی ناجائز ہے تو محض اس وجہ سے کہ یہ ایک جدید ترین آلے سے حاصل کی گئی ہے اس کو جائز قرار نہیں دیا جاسکتا۔

قائلین جواز کی دلیل...... جب کہ دوسری طرف جو حضرات کیمرے کی تصویر کو ممنوع تصویر میں داخل نہیں سمجھتے ان کی دلیل کئی انداز سے بیان کی جاتی ہے یوں بھی کہہ لیجئے کہ ان کی مختلف دلیلیں ہیں لیکن زیادہ صحیح لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ دلیل تو ایک ہی ہے البتہ تعبیریں مختلف ہیں۔

(۱)........... ایک تعبیر یہ ہے کہ کیمرے سے جو تصویر حاصل کی جاتی ہے اصل میں یہ تصویر نہیں بلکہ عکس ہے اور عکس ناجائز نہیں مثلاً ایک کاغذ پر کسی کا حلیہ بنایا وہ بھی بالکل اسی جیسا حلیہ ہے اور وہی شخص جب آئینے کے سامنے آیا تو اس میں بھی اس کا حلیہ آ گیا اور وہ بھی بالکل اسی جیسا ہے لیکن پہلی چیز ناجائز ہے اور دوسری چیز جائز ہے اس لئے کہ وہ تصویر ہے اور آئینے کے اندر جو کچھ آیا وہ عکس ہے تو اس طرح کیمرے سے جو چیز حاصل کی جاتی ہے وہ عکس ہے تصویر نہیں ہے لیکن یہ دلیل یا یوں کہئے کہ جس انداز سے یہ دلیل بیان کی گئی ہے یہ بہت ہی ضعیف ہے اور ہمارے برصغیر کے علماء میں جن علماء نے شدت کے ساتھ اس نقطۂ نظر کو رد کیا ہے ان میں سے اکثر کے پیش نظر غالباً یہی دلیل یا دلیل کی یہی تعبیر ہے اور اس کا کمزور ہونا اس لئے واضح ہے کہ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ تصویر اور عکس میں فرق کیا ہے اتنی بات تو ہے کہ تصویر میں بھی اسی جیسا حلیہ اور عکس میں بھی اسی جیسا حلیہ فرق کیا ہے، تو بنیادی اور واضح فرق یہی ہے کہ عکس تابع اور عارضی ہوتا ہے جب کہ تصویر کسی کے تابع نہیں ہوتی آئینے کے سامنے جب تک آپ کھڑے ہیں تو آپ کی شکل اس میں ہے لیکن جب آپ آئینے سے ہٹ جائیں گے تو آپ کا حلیہ بھی آئینے میں نظر نہیں آئے گا لیکن آپ کی تصویر اگر بنائی گئی تو آپ اگر وہاں موجود ہیں تب بھی وہ تصویر وہاں پر موجود ہے اور وہاں سے کہیں اور چلیں جائیں تب بھی وہ تصویر موجود ہے اور اگر آپ کا انتقال ہو جائے تب بھی وہ تصویر موجود رہے گی تو عکس ناپائیدار ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ تابع ہوتا ہے اور تصویر تابع نہیں ہوتی یعنی جس کی تصویر ہے اس کے تابع نہیں ہوتی اب کیمرے سے بنی ہوئی تصویر کو دیکھ لیجئے کیمرے کی تصویر میں اصل موجود ہو تب بھی تصویر موجود اور اگر اصل غائب ہو جائے تب بھی وہ تصویر موجود ہے اصل کا انتقال ہو جائے تب بھی وہ تصویر موجود ہے لہٰذا کیمرے سے جو چیز لی گئی ہے وہ عکس ہے ہی نہیں بلکہ وہ تصویر ہے اس لئے عکس کہہ کر اس کو جائز قرار دے دینا بہت ہی کمزور بات ہے۔

(۲)........... ان حضرات کی دوسری تعبیر یہ ہے کیمرے سے جو تصویر حاصل کی جاتی ہے یہ حبس الظل ہے یعنی کیمرے میں اس شخص کا سایہ پڑا یا دوسرے لفظوں میں کہئے اس کا عکس آیا اور ہم نے اس کو بٹن دبا کر محفوظ کر لیا تو عکس کو ہم نہیں لائے عکس تو خود آ گیا ہے البتہ ہم نے صرف اتنا کیا کہ اس کو جانے نہیں دیا بلکہ اس کو محبوس کر لیا لیکن یہ دلیل بھی اتنی قوی نہیں ہے اس لئے کہ آپ ایک جانور شکار کرتے ہیں اس طریقے سے کہ اس

کے پیچھے بھاگے اس کو پکڑ لیا یا شکاری کتے اس کے پیچھے دوڑائے اور اس کو پکڑ لیا یا تیر یا بندوق وغیرہ سے اس کا شکار کر لیا تو یہ بھی شکار کرنا ہی سمجھا جائے گا اور ایک یہ ہے کہ آپ نے ایک پنجرہ سا بنایا اور اس میں اس جانور کی کوئی مرغوب خوراک رکھ دی جب اس پنجرے کے اندر آگیا تو آپ نے اس کا دروازہ بند کر دیا تو بھی شکار کرنا ہی کہلائے گا دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اب یوں کہیں کہ وہ آیا تو خود ہے ہم نے پکڑ کر اس کو اس میں داخل تو نہیں کیا تھا، یہ تو بنی اسرائیل والی بات ہو گی وہ کہتے تھے کہ مچھلیاں ادھر خود آئیں ہیں ہم تو نہیں لائے تو اسی طرح یہ بات ہے کہ عکس اس کے اندر خود آیا ہے ہم لائے تو نہیں ہیں آپ لائے تو نہیں لیکن لانے کا انتظام تو آپ نے کیا کہ کیمرے کو اس کے سامنے کیا یہ عمل تو آپ کا ہے اس لئے یہ بھی کوئی اتنی قوی دلیل نہیں ہے۔

(۳)..........اس نقطۂ نظر کی تیسری تعبیر یہ ہے کہ اصل میں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ تصویر سازی کی حرمت کی علت کیا ہے تو احادیث سے واضح طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کی علت المضاہات بخلق اللہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کی نقالی مصور یہ بتاتا ہے کہ میں نے بھی ایک تخلیقی کارنامہ انجام دیا ہے اپنی مہارت کا ثبوت دیتا ہے اور یہ علت ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ہاتھ سے بنی ہوئی تصویر میں تو پائی جاتی ہے لیکن کیمرے کی تصویر میں یہ علت نہیں پائی جاتی اس لئے کہ جس کی تصویر بنائی گئی ہے اس کے نقش و نگار اس کے اندر لانے میں اس مصور یا کیمرہ مین کی کسی تخلیقی صلاحیت کا کوئی دخل نہیں بلکہ وہ نقش اس میں قدرتی طریقے سے آئے ہیں یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آئینے کے اندر ہمارے نقش آجاتے ہیں اور وہ قدرتی طریقے سے آتے ہیں کوئی آدمی آئینہ کسی کے سامنے کر دے تو اگرچہ اس کے نقش آنے میں اس کے فعل کا دخل ہے کہ اس نے آئینہ اس کے سامنے کیا تو اس کے نقش اس میں آگئے لیکن اس کے باوجود یہ کہیں گے کہ نقش لانا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ وہ قدرتی طریقے سے آئے ہیں یہ اس کا کمال نہیں، یہی معاملہ کیمرے کے اندر ہے کہ کیمرے کو کسی کے سامنے کرنا اگرچہ اس کا فعل ہے لیکن اس کے باوجود اس کے جو نقوش کیمرے کے اندر آتے ہیں یہ ایک قدرتی طریقے سے آئے ہیں کہ اس کے جسم سے شعاعیں نکل کر کیمرے کے اندر آئیں اور اس کی وجہ سے اس کے اندر اس کا عکس آگیا اس میں کوئی تخلیقی مہارت اس کی نہیں ہے جس کی وجہ سے یہ کہیں کہ اللہ کی صفت خالقیت کے ساتھ نقالی کا دعویٰ ہے۔

اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں تو شاید بات ذہن میں بیٹھ جائے فرض کیجئے کہ ایک بہت بڑے خطاط ہیں انہوں نے بالکل نئے انداز سے اور اپنی مہارت کا ثبوت دیتے ہوئے بہت ہی خوبصورت بسم اللہ لکھی ایسی بسم اللہ کہ کمال کر دیا اب ایک اور صاحب آئے انہوں نے نے بھی قلم پکڑا اور اس بسم اللہ کو سامنے رکھا یا اس کا نقشہ ذہن میں بٹھایا اور اس جیسی بسم اللہ لکھنے کی کوشش کی اس جیسی لکھی گئی یا نہیں لکھی گئی لیکن اس نے

پانچواں جواب ...... سب سے بہتر اور صحیح جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیثیں ذمیوں پر محمول ہیں، جزیے کے باب میں یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرو غیرہ نے کچھ لوگوں پر جب جزیہ مقرر کیا تو ان کے جزیہ میں کچھ تو درہم و دنانیر سالانہ شامل تھے یا کچھ اور چیزیں شامل تھیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی شامل تھی کہ ہمارے لوگ ہمارے لشکر یا ہمارے عاملین اس علاقے میں آئیں گے تو ان کی مہمانی بھی تمہارے ذمہ ہوگی یہ مہمانی جزیے کا باقاعدہ حصہ تھی اور اس کے بدلے میں جو سالانہ جزیہ تھا اس میں تخفیف کی جاتی تھی مثلاً اگر سالانہ بارہ درہم لینے ہیں تو جن پر مہمانی واجب کی گئی ہے ان سے بارہ درہم کی بجائے دس درہم لئے جاتے تھے یا ایک دینار لیا جاتا تھا جب کہ وہاں تفصیل سے گزر چکا ہے یہ حدیث اس طرح کے ذمیوں پر محمول ہے، تو چونکہ مہمانی ان کے جزیے کے اندر شامل ہے اس لئے ان پر اس کی ادائیگی لازم ہے اور اگر وہ انہیں دیتے تو زبردستی بھی ان سے لیا جا سکتا ہے۔
بہر حال جمہور کے نزدیک ان احادیث سے ضیافت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ وہ ضیف مضطر ہو۔(۱)

جائزہ کا معنی اور اس میں وسعت:-

دوسری بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضیافت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

جائزتـهٔ یوم ولیلة والضیافة ثلثة ایام۔

اس میں جائزہ مشتق ہے جاز یجوز سے، جس کا معنی گزرنا ہے جائزۃ یا جِیزۃً اصل میں کھانے کی اسی مقدار کو کہا جاتا ہے جو ایک منزل سے دوسری منزل تک کافی ہو جائے یا پانی کی اتنی مقدار جو ایک منزل سے دوسری منزل تک کافی ہو جائے یعنی جس کے ذریعے سے سفر کیا جا سکے، سفر میں گزارا کیا جا سکے۔ بعد میں جائزہ کا اطلاق اس چیز پر ہونے لگا جو کسی مہمان کو رخصت ہوتے وقت زاد راہ کے طور پر دے دی جاتی ہے کہ راستے میں کھانے پینے کا انتظام ہو جائے، اس کو جائزہ بھی کہتے ہیں اور جیزہ بھی کہتے ہیں۔ چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے انتقال سے پہلے جو وصیتیں فرمائیں ان میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ **اجیزوا الوفد بنحو ما کنتُ اجیزھم**۔ کہ جس طرح میں وفد کو جائزۃ یا جیزہ دیا کرتا تھا تم بھی ان کو جائزۃ یا جیزہ دیا کرنا۔ اس کے بعد جائزے کا اطلاق مطلقاً اعزاز و اکرام پر ہونے لگا کہ اعزاز و اکرام کے طور پر کسی کو کوئی چیز دے دی جائے تو وہ جائزہ ہے اس لئے کہ مہمان کو جو جاتے وقت دیا جاتا تھا کبھی تو اس کو ضرورت کے پیش نظر دیا جاتا تھا اور کبھی محض اعزاز و اکرام کے طور پر اسے کچھ تحفہ دے دیا جاتا تھا پھر اسی سے اسی معنی کو وسعت

---

(۱) فیض الباری علی صحیح البخاری کتاب الادب اکرام الضیف ج ۴/ ص ۳۹۶

ہوئی اور شعرا کو قصیدہ پڑھنے کی وجہ سے بادشاہوں اور حکام کی طرف سے جو عطیہ ملتا تھا اس کو جائزہ کہا جانے لگا، پھر کسی بھی اچھے کام پر جو انعام کسی کو دیا جاتا ہے اس کو جائزہ کہا جانے لگا چنانچہ آج کل عربی زبان میں جائزۃ کا اطلاق زیادہ تر انعام پر ہوتا ہے۔

حدیث میں جائزہ سے مراد...... حدیث میں جہاں جائزۃ سے کیا مراد ہے اس میں دو احتمال ہوسکتے ہیں:

مہمان کو سفر میں کھانے کے لئے دینا:۔

ایک احتمال تو یہ ہے کہ مہمان کو رخصت ہوتے وقت سفر میں کچھ کھانے کے لئے بطور زادراہ دے دیا جائے۔

مہمان کے کھانے میں تکلف کرنا:۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مہمان کے اعزاز و اکرام کے طور پر اس کے لئے کھانے میں تکلف کیا جائے عام معمول کا کھانا اس کے سامنے نہ رکھا جائے۔ یہاں دونوں معنی درست ہیں اس لئے کہ دونوں چیزیں ہی مہمانی کے آداب میں شامل ہیں۔ کم از کم ایک دن مہمان کے لئے کھانے میں اپنی حیثیت کے مطابق تکلف کرنا بھی مہمانی کے آداب میں شامل ہے اگر وہ لمبے سفر پر جارہا ہے تو راستے کا کھانا دے دینا بھی اس کے آداب میں شامل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مہمان دو طرح کے ہوتے ہیں، بعض ٹھہرنے والے ہوتے ہیں، بعض جلدی چلے جانے والے، جو ٹھہرنے والے ہیں ان کے لئے جائزہ سے مراد کھانے میں تکلف کرنا ہے کہ اگر وہ تین دن ٹھہر رہا ہے تو ایک دن کم از کم اسے نسبتاً پر تکلف کھانا کھلایا جائے باقی دو دنوں میں عام معمول کا کھانا کھلا دیا جائے اور جو مہمان ٹھہرنے والا نہیں ہے آتے ہی بس جارہا ہے تو اس کے لئے جائزہ یہ ہے کہ اسے راستے میں کھانے کے لئے دے دیا جائے اور اگر کسی مہمان میں دونوں باتیں جمع کر دی جائیں کہ ٹھہرنے والا مہمان اس کے لئے ایک دن کے کھانے میں بھی تکلف کر لیا جائے اور جب وہ جائے تو ساتھ دے دیا جائے تو یہ اور بھی اچھی بات ہے۔ ایک سوال شارحین حدیث نے یہاں اٹھایا ہے وہ یہ کہ

حدیث میں تین دن مراد ہیں یا چار دن؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **جائزتہ یوم ولیلۃ والضیافۃ ثلثۃ ایام۔**

کہ ضیافت تین دن ہے اور جائزۃ یعنی پر تکلف کھانا ایک دن ہے، تو یہ ضیافت کے تین دن جائزے والے دن کے علاوہ ہیں یا اس کو شامل کر کے ہیں اگر اس کے علاوہ ہوں تو چار دن بن جائیں گے

ابراہیم نخعیؒ وغیرہ سے نقل کر چکا ہوں کہ تصویر کا رکھنا اس وقت ناجائز ہے جب کہ وہ منصوبہ ہو، یعنی کھڑی ہو، مقصود اس سے بھی بظاہر یہی ہے کہ وہ محل تعظیم میں ہو۔

تصویر رکھنے کے ممنوع ہونے کی علت تعظیم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ نے تصویر والے پردوں کو بچھونا یا تکیہ بنانے کا حکم دیا تھا تاکہ یہ تصویر ایسی جگہ پر ہو جو روندی جائے، اعلاء السنن[1] میں ایک روایت مسند احمد کے حوالے سے ان لفظوں سے نقل کی گئی ہے: **ولقد رأيته متكئا على إحدهما وفيها صورة۔**

تعظیم کے علت ہونے کا مقصد ایک ایسی چیز کی تعظیم سے بچنا ہے جو فی الجملہ ذریعہ شرک بن سکتی ہے اگرچہ بالفعل اس کی عبادت نہ کی جاتی ہو یا ایسی چیز کی تعظیم سے بچنا ہے جس کے بنانے والے کا مقصد اللہ کی خالقیت میں شرکت کا دعوی یا اس دعوے کا انداز تھا، کیونکہ اس تعظیم کے اندر اس کے اس فعل کی ایک گونہ تائید پائی جاتی ہے۔

تعظیم کا یہ مطلب نہیں کہ عملاً اس کی تعظیم کر رہا ہو بلکہ ایسی جگہ پر ہونا ہے جہاں ہونے کا مقصد تعظیم بھی ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا مقصد تعظیم نہ ہو تب بھی ناجائز ہے۔

حاصل پوری بحث کا یہ ہے کہ کیمرے کی تصویر میں مضاہاۃ بخلق اللہ (اللہ کی خالقیت کے ساتھ مشابہت) پائے جانے یا نہ پائے جانے کے حوالہ سے دو نقطۂ نظر علماء کے ہو گئے ایک اس کو بھی عام تصویر کے حکم میں سمجھتا ہے اور دوسرا اس علت کے کیمرے کی تصویر میں نہ پائے جانے کی وجہ سے اسے جائز قرار دیتا ہے لیکن دوسرا نقطۂ نظر اگر اختیار کر بھی لیا جائے تو اس دلیل سے جواز صرف کھنچوانے کا ثابت ہوتا ہے رکھنے کا نہیں اس لئے کہ مضاہاۃ بخلق اللہ علت صرف تصویر بنانے کی حرمت کی ہے تصویر رکھنے کی علت کی نہیں اس لئے کیمرے سے بنی ہوئی تصویر خاص طور پر جب کہ شوقیہ ہو، جیسے عموماً گھروں میں آرائش یا کسی کی یادگار کے لئے لٹکائی جاتی ہے تو اس کی اجازت دوسرے نقطۂ نظر کے مطابق بھی نہیں ہونی چاہئے البتہ ایسی تصویر جو محل تعظیم میں نہ ہو بلکہ محل اہانت میں ہو یا عموماً مستور رہتی ہو تو اس کے رکھنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

بہر حال کیمرے کی تصویر کے بارے میں دونوں نقطۂ نظر موجود ہیں ایک یہ کہ یہ بھی ہاتھ سے بنی ہوئی تصویر کی طرح ہے دوسرا فریق کیمرے اور ہاتھ کی تصویر میں فرق کرتا ہے ہمارے بیشتر علماء نے اس دوسرے نقطۂ نظر کو اختیار نہیں کیا اور اس بات میں بھی کوئی شک نہیں ہے پہلا نقطۂ نظر احوط ہے لیکن اس کے ساتھ قطعی حکم والا معاملہ کرنا کہ دوسرا نقطۂ نظر بالکل ہی ناقابل اعتبار ہے اور مسئلہ اختلافی کہلانے کے

---

(۱) ج ۵ / ص ۱۲۰

بھی قابل نہیں ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ تصویر سازی کے فعل کی حد تک یہ نقطۂ نظر بھی بالکل ہی بے وزن نہیں ہے البتہ اس نقطۂ نظر کو شوقیہ تصویروں تک وسیع کردینا بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔

جیسا کہ شروع میں میں نے عرض کیا کہ اس طرح کے مسائل میں اپنا نقطۂ نظر جو بھی ہو عالم کو عمل اس پر کرنا چاہئے جس پر اس کو شرح صدر ہو جس میں احتیاط اور خروج عن الخلاف ہو اور جو غیر عالم ہے یا عام عرفی معنی میں وہ مولوی ہے لیکن علمی تبحر اور دلائل پر غور کی صلاحیت نہیں ہے یا صلاحیت ہے لیکن کسی وجہ سے موقع نہیں ملا تو اس کو ایسے عالم کے قول پر عمل کرنا چاہئے جس پر وہ عام طور سے مسائل شرعیہ میں اعتماد کرتا ہے وگرنہ اتباع ہوی کا راستہ کھل جائے گا کہ ایک مسئلے میں اس کی بات مان لی اور دوسرے میں دوسرے کی تیسرے میں تیسرے کی اور منشاء یہ نہیں ہے کہ اس کی بات دل کو لگتی ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ اس کی بات اپنی مرضی کے زیادہ موافق ہے تو عمل میں تو یہ طریقہ اختیار کرے لیکن بہر حال دوسرے نقطۂ نظر والوں پر انکار شدید یا طعن کرنا یہ بھی مناسب نہیں ہے آج کل ہمارے ہاں یہ غلطی بعض اوقات ہو جاتی ہے چنانچہ بعض اچھے اچھے لوگ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے یہ لکھ جاتے ہیں کہ مصر کے احمقوں کا یہ قول ہے فلاں ملک کے بیوقوں کا یہ قول ہے اور فلاں جگہ کے جاہلوں کا یہ قول ہے تو اس طرح کی تعبیرات قابل احتراز ہیں۔

شناخت کے لئے تصویر کا حکم:۔

آج کل زیادہ ابتلاء کیمرے ہی کی تصویر میں ہے اس ابتلاء کی وجہ سے کئی مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان میں سے سب سے اہم اور معروف مسئلہ شناخت کے لئے تصویر لگانا ہے مثلاً شناختی کارڈ، پاسپورٹ، ڈرائیونگ لائیسنس، بعض ڈگریوں پر اور اس طرح کی کئی دستاویزات پر تصویر لگائی جاتی ہے اور بعض جگہوں پر یہ تصویر قانوناً لازم ہوتی ہے تو اس تصویر کا کیا حکم ہے اس میں دو مسئلے ہیں ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ وہ لوگ جن کا اس طرح کے قانون بنانے میں کوئی دخل نہیں ہے لیکن بہر حال جس ملک میں وہ رہتا ہے اس میں اس طرح کا قانون موجود ہے اور اس قانون کی وجہ سے وہ تصویر بنانے پر مجبور ہو گیا ہے مثلاً اسے شناختی کارڈ بنوانا ہی پڑے گا یا کوئی ضروری سفر کرنا ہے تو اس کے لئے پاسپورٹ بنوانا ہی پڑے گا اور اس پر اس کو تصویر بھی لگانی پڑے گی تو اس کے بارے میں اہل علم کا تقریباً اتفاق ہے کہ اس کے لئے تصویر جائز ہے کیونکہ یہ مجبور ہے اور مجبوری کے درجے کے احکام عام حالات سے مختلف ہوتے ہیں لیکن اصل سوال یہ ہے کہ بذات خود یہ تصویر جو شناخت کے لئے استعمال کی جاتی ہے یہ جائز ہے یا نہیں یعنی کوئی اس طرح کا قانون بناتا ہے تو اس کے لئے یہ درست ہے یا نہیں تو اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اس طرح کی دستاویزات پر تصویر کو ضروری کیوں قرار دیا

یا ایک رات گھر سے باہر نکلے تو آپ نے اچانک حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس وقت تمہیں تمہارے گھروں سے کس چیز نے نکالا؟ ان دونوں نے عرض کیا بھوک نے۔ تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے مجھے بھی اسی چیز نے گھر سے نکالا ہے جس چیز نے تمہیں نکالا۔ اٹھو! چنانچہ وہ آپ کے ساتھ اٹھے، تو آنحضرت ﷺ انصار میں سے ایک شخص کے پاس آئے، تو وہ انصاری اپنے گھر میں موجود نہیں تھے، تو جب ان کی بیوی نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا تو اس نے کہا خوش آمدید ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ فلاں شخص کہاں ہے؟ تو اس نے بتایا کہ وہ ہمارے لئے میٹھا پانی لینے گیا ہے، اتنے میں وہ انصاری آگئے انہوں نے آنحضرت ﷺ اور آپ کے دونوں ساتھیوں کی طرف دیکھا تو کہا: **الحمد للہ** آج مجھ سے زیادہ معزز مہمانوں والا کوئی نہیں۔ (اور لوگوں کے پاس بھی مہمان آئے ہوں گے لیکن جتنے اونچے مہمان میرے پاس آئے ہیں کسی کے پاس نہیں آئے) حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ وہ انصاری گئے اور ان کے پاس ایک خوشہ لائے جس میں کچی اور پکی کھجوریں بھی تھیں، خشک اور تر کھجوریں بھی تھیں اور یہ عرض کیا کہ اس میں سے کھاؤ اور خود اس نے چھری پکڑلی۔ رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ تم دودھ دینے والی بکری سے بچنا۔ (یعنی دودھ دینے والی بکری ذبح نہ کرنا اس میں تمہارا نقصان زیادہ ہوگا) چنانچہ اس انصاری نے ان کے لئے بکری ذبح کی تو انہوں نے بکری کا گوشت کھایا اور اس خوشے میں سے کھجوریں کھائیں اور پانی پیا، جب سیر ہو گئے اور سیراب ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے کہا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے قیامت کے دن تم سے اس نعمت کے بارے میں بھی سوال کیا جائے گا تمہیں تمہارے گھروں سے بھوک نے نکالا تھا پھر تم گھروں کو واپس نہیں لوٹے یہاں تک کہ یہ نعمت تمہیں حاصل ہو گئی۔

حدیث میں بیان کردہ واقعہ سے مستنبط احکام:-

(۱) حضور ﷺ اور شیخین رضی اللہ عنہما کے حالات اور مزاج میں یکسانیت......

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے حالات میں بہت زیادہ

یکسانیت ہوتی تھی، حالات ایک ہی رہتے تھے جس کی وجہ سے جس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھوک کا شکار ہوئے اسی وقت حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھوک کا شکار ہوئے اور مزاج بھی ایک جیسا تھا کہ آنخضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی بھوک کی وجہ سے باہر نکل آئے اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی بھوک کی وجہ سے گھر سے باہر نکل آئے تو گویا ایک ہی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔

(۲) مشکل میں ابتلاء کی صورت میں ممکنہ حد تک ضرور کوشش کرنی چاہئے ......

اگر آدمی کسی مشکل میں مبتلا ہو یا کسی ضرورت کا شکار ہو تو اگرچہ اسے اسباب نظر نہ آرہے ہوں یا اسباب کے نتائج نظر نہ آرہے ہوں لیکن جتنی حد تک ممکن ہو اتنی حد تک ہاتھ پاؤں ضرور مار لینے چاہئیں۔ حضرت ابو بکر و حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سامنے کچھ بھی نہیں تھا کہ کیا ملے گا؟ کہاں سے ملے گا؟ لیکن بہر حال گھر سے نکل پڑے، گھر میں آرام سے نہیں بیٹھے رہے اور اللہ تعالیٰ نے کوئی نہ کوئی بندوبست کر ہی دیا۔

(۳) حاجت کے وقت بے تکلف احباب کے پاس کھانے پینے کے لئے جانا ......

اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ضرورت اور حاجت وغیرہ کے موقع پر کھانے پینے کے لئے اگر آدمی اپنے بے تکلف احباب کے پاس چلا جائے اس میں بھی کوئی حرج کی بات نہیں۔

(۴) خوف فتنہ نہ ہونے کی صورت میں عورت سے بات کرنا اور مرد کی عدم موجودگی میں عورت کے لئے مہمان کو ٹھہرانا اور بٹھانا ...... اس حدیث سے شارحین نے یہ مسئلہ بھی نکالا ہے کہ اگر فتنے کا خوف نہ ہو تو کسی عورت سے بات کرنا بھی جائز ہے اور کسی عورت کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ کسی مہمان وغیرہ کو مرد کی عدم موجودگی میں اپنے گھر کے اندر ٹھہرائے اور بٹھائے۔[۱]

(۵) مہمانی کا ایک لطیف ادب ...... اس حدیث سے میزبانی کا ایک بڑا لطیف ادب سمجھ میں آرہا ہے اور اس انصاری صحابی کی دانائی اور سمجھ داری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اصل میں تو بکری ذبح کر کے کھلانی تھی لیکن اس میں ظاہر ہے کہ کچھ نہ کچھ وقت لگ جانا تھا اس لئے انہوں نے فوری طور پر جو چیز پیش کی جاسکتی تھی پیش کر دی کہ کھجوروں کا خوشہ پیش کر دیا تا کہ تھوڑا بہت یہ کھانا شروع کر دیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مہمان کے آتے ہی اس کے سامنے تھوڑی بہت چیز پیش کر دی جائے اصل کھانا بعد میں آجائے یہ بھی ایک اچھی بات ہے بشرطیکہ وہ ایسی چیز نہ ہو جس کے بعد کھانا کھانا مشکل ہو جائے۔[۲]

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح باب الضیافۃ تحت حدیث ابی ہریرۃ ج ۸ / ص ۲۰۴ ...... (۲) المرجع السابق

فرق ہو تو مطلب یہ ہے کہ یہ جعلی ہے اور اگر بالکل اسی جیسے ہوں تو مطلب یہ کہ یہ اسی کا ہے وگرنہ یہ اس طرح کے دستخط نہ کر سکتا اس لئے یہ حضرات کہتے ہیں کہ اجازت نہیں لیکن راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس ضرورت کی وجہ سے اجازت ہونی چاہئے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ تصویر کے باوجود بھی تزویر چلتی ہے لیکن اگر تصویر نہ ہو تو تزویر کا راستہ بہت زیادہ کھل جائے گا تصویر تزویر کو ختم کرنے کا ذریعہ تو نہیں ہے لیکن قابل ذکر تقلیل کا ذریعہ ضرور ہے تصویر کے ہوتے ہوئے تزویر کا ارادہ وہی آدمی کرے گا جو واقعتاً فراڈی ہو اگر تصویر نہ ہو تو عام زید، عمر، بکر بھی کچھ نہ کچھ گڑبڑ کرلیں گے اور دوسری طرف بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں تزویر خطرناک ثابت ہوتی ہے اب فرض کیجئے ایک شخص ہے فرض کیجئے ایک حساس تنصیب ہے آئل ریفائنری ہے تیل صاف کیا جاتا ہے وہاں پر اگر غیر متعلقہ آدمی چلا جائے اور تھوڑی سی بھی کسی حساس جگہ پر چنگاری رکھ آئے سگریٹ ہی بغیر بجھائے وہاں رکھ آئے تو بہت بڑا حادثہ ہو سکتا ہے کوئی اسلحہ سازی کی تنصیب ہے ایٹمی تنصیبات میں ایسی تنصیبات ہیں جن میں غیر متعلقہ آدمی پانچ منٹ کے لئے بھی چلا گیا تو بہت ساری چیزیں دیکھ کر اور راز لے کر کسی دشمن کو پہنچا سکتا ہے۔

اب وہاں قانون یہ بنایا گیا کہ جو یہاں کے ملازم ہیں انہیں کو اندر آنے کی اجازت ہوگی کسی غیر متعلقہ شخص کو اندر آنے کی اجازت نہیں اس مقصد کے لئے ملازمین کو شناختی کارڈ جاری کیا گیا جس میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں ابن فلاں یہاں کا ملازم ہے اور اس کو اندر آنے کی اجازت ہے اب اگر تصویر اس پر لگی ہوئی نہیں ہے تو ایک شخص کا یہ شناخت نامہ کسی طریقے سے حاصل کر کے دوسرا غیر متعلقہ شخص بھی جا سکتا ہے وہ گیٹ کیپر کو کہے گا میرا نام یہ ہے اور یہ میرا شناخت نامہ ہے لہٰذا مجھے اندر جانے دیا جائے جب کہ اگر تصویر ہو تو یہ کام خاصا مشکل ہو گا آسانی سے اس طرح کا دھوکہ نہیں دیا جا سکتا اور عام طور پر ایسی جگہوں پر یہ شناخت نامہ بیج کی شکل میں سینے پر لگایا جاتا ہے تاکہ آمد و رفت کے وقت جو گیٹ کیپر ہے وہ بآسانی دیکھ کر اسے اندر جانے دے۔

باقی رہی یہ بات کہ یہ مقصد شناخت کا اور ذرائع سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے تو وہ ذرائع اتنے آسان نہیں ہیں جتنی تصویر آسان ہے اس لئے کہ دستخط کو پہچاننے کے لئے مہارت کی ضرورت ہے وگرنہ ایک آدمی دوسرے آدمی جیسے دستخط بآسانی کر سکتا ہے اسی طرح نشان انگوٹھا پہچاننے کے لئے بھی مہارت کی بالخصوص آلات کی ضرورت ہے اور ہر جگہ پر انہیں مہیا کیا جائے یا ہر جگہ پر اس کا ماہر موجود ہو یہ خاصا مشکل ہے اسی طریقے سے اگر تصویر نہ ہو تو ایک ملک کا کوئی آدمی شہری نہیں ہے لیکن وہ کسی کا کارڈ چرا کر اپنے آپ کو بآسانی شہری ثابت کر سکتا ہے اور وہ کوئی تخریب کاری بھی کر سکتا ہے ایک شخص کو حکومت کی طرف سے ملک سے باہر جانے کی اجازت نہیں ہے لیکن وہ کسی دوسرے کا پاسپورٹ استعمال کر لیتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ

میرا نام یہ ہے جو اس پر لکھا ہوا ہے اگر اس پر تصویر لگی ہوئی ہو تو بھی اس طرح کے فراڈ چل سکتے ہیں کیونکہ شناختی کارڈ رشوت دے کر جعلی بھی حاصل کیا جا سکتا ہے اور بھی مختلف قسم کے فراڈ کئے جا سکتے ہیں لیکن بہر حال ان میں کمی ضرور ہو گی کیوں کہ اس طرح کے فراڈ کے لئے کافی پاپڑ بیلنے پڑیں گے پھر بہر حال یہ ضرورت ضرور ہے اور اتنی ضرورت تو ضرور ہے جتنی کہ دراہم اور تصویر والی تلوار کے استعمال میں تھی اس لئے اس کی بظاہر گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ہمارے ہاں کئی سال پہلے ایک صاحب نے شناختی کارڈ پر تصویر کے لازمی ہونے کے قانون کو وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا تھا کہ یہ چونکہ خلاف شریعت ہے اس لئے اس قانون کو کالعدم قرار دیا جائے لیکن وفاقی شرعی عدالت نے فیصلہ یہی دیا کہ یہ قانون صحیح ہے اور خلاف شریعت نہیں ہے اس کے بعد اس نے اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ کے شریعت بینچ میں اپیل دائر کی تو اس بنچ نے بھی باتفاق رائے یہی فیصلہ دیا کہ یہ قانون خلاف شریعت نہیں ہے اس لئے اسے ختم نہیں کیا جاتا اور اس بنچ میں دو علماء بھی شامل تھے ایک تو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم اور دوسرے پیر کرم شاہ صاحب مرحوم اور دونوں ہی بہر حال متدین اور متبحر عالم ہیں، انہوں نے بھی یہی فیصلہ دیا حضرت مولانا تقی عثمانی دامت برکاتہم کا لکھا ہوا فیصلہ عدالتی فیصلے نامی ایک کتاب کے اندر بھی موجود ہے اس میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سے ایک اور اصول کی وجہ سے گنجائش نکل آئی وہ یہ ہے کہ مجتہد فیہ مسائل میں حکم حاکم اور قضائے قاضی رافع نزاع ہوتی ہے یعنی جس مسئلہ میں مجتہدین کا اختلاف ہو اس میں عمل اگرچہ اپنے امام کے قول پر کیا جاتا ہے لیکن اگر قاضی اگر دوسرے امام کے قول پر فیصلہ کر دے یا حاکم دوسرے امام کے قول پر حکم جاری کر دے تو اب اس کے لئے بھی مسئلہ وہی ہو جاتا ہے جہاں جہاں تک یہ قضا نافذ ہو گی اور جہاں جہاں تک یہ حکم نافذ ہو گا وہاں وہاں تک گویا یہ مسئلہ اختلافی رہے گا ہی نہیں بلکہ ہماری اپنی فقہ کا مسئلہ بھی یہی بن جائے گا کہ یہ ٹھیک ہے، دوسری فقہ کا مسئلہ ہماری فقہ کا مسئلہ بن جائے گا یہ اصول ہے اور یہ تصویر جو شناخت کے لئے استعمال ہوتی ہے یہ بھی مجتہد فیہ ہے اور کئی پہلوؤں سے مجتہد فیہ ہے۔

(۱)............ایک تو اس لئے کہ یہ غیر سایہ دار تصویر ہے اور اس میں صحابہ اور تابعین کے زمانے سے اختلاف موجود ہے۔

(۲)............دوسرا یہ کہ کیمرے سے بنی ہوئی تصویر ہے۔

(۳)............ تیسرا یہ کہ اس تصویر میں اعضاء مکمل نہیں ہوتے بلکہ عموماً سینے تک ہوتی ہے پیٹ اگر ہو بھی تو تھوڑا سا ہوتا ہے تو گویا بعض ایسے اعضاء مفقود ہوتے ہیں جس کے بغیر انسان کی زندگی مفقود ہوتی ہے اور ایسی

وہ تمہیں حق نہیں دے رہا خیانت کر رہا ہے، تم اس کی اجازت کے بغیر لے رہے ہو تو تم اس کے ساتھ خیانت کر رہے ہو، تو خیانت کے بدلے میں خیانت کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب...... جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اپنا حق لینا یہ خیانت نہیں ہے لہٰذا **لا تخن من خانك** کے اندر داخل نہیں ہوگا۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فرض کیجئے کہ اس نے میرا ہزار (۱۰۰۰) روپیہ چرالیا بعد میں وہ مجھے مل گیا لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ اس نے میرا ہزار (۱۰۰۰) روپیہ چرایا تھا لہٰذا وہ چور ہے اور چور کی چوری کرنا ٹھیک ہے۔ لہٰذا اگر میرے ہاتھ میں اس کا ہزار (۱۰۰۰) روپیہ چڑھتا ہے تو میں لے لیتا ہوں یہ لینا بہر حال خیانت ہے اس وجہ سے کہ اس نے میرے ساتھ خیانت کی تھی اب میں اس کے ساتھ خیانت کروں یہ جائز نہیں۔

جواز والوں کے دلائل...... جو حضرات کہتے ہیں کہ اپنا حق لینا جائز ہے ان کا استدلال ایک تو اس حدیث سے ہے۔

پہلی دلیل...... کہ یہ عاملین زکوٰۃ کی بات ہو یا ذمیوں کی بات ہو۔ (جیسا کہ پہلے تفصیل سے گزرا) بہر حال مہمان کا حق تھا کہ اس کو مہمانی ملے اور اگر وہ حق نہیں دیتے تو جیسے ہو سکتا ہے یہ اپنا حق لے لے، تو معلوم ہوا کہ اپنا حق لینا جائز ہے۔

دوسری دلیل...... دوسرا استدلال حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا کہ ابوسفیان بعض اوقات ہمیں خرچہ نہیں دیتے کنجوسی کرتے ہیں، تو کیا ان کی اجازت کے بغیر ان کے مال میں سے لے سکتے ہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **خذی ما یکفیك وولدك بالمعروف**۔

کہ قاعدے اور عرف کے مطابق جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو سکتا ہے وہ تم ان کی اجازت کے بغیر لے سکتے ہو یعنی نفقہ تمہارا حق ہے اگر وہ خود نہیں دیتے تو تم چوری چھپے نفقہ لے سکتی ہو۔

البتہ حنفیہ ان حدیثوں کو جنس حق کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیوں کہ جب خلاف جنس کا مسئلہ ہوتا ہے تو وہاں درحقیقت مال کا مال کے بدلے میں تبادلہ ہو رہا ہوتا ہے کہ اصل میں تو اس کے ذمے میرے ہزار روپے واجب ہیں لیکن اس ہزار روپے کے بدلے میں میں اس کی گھڑی لے رہا ہوں، تو صرف اپنا حق لینا نہیں ہے بلکہ مال کا مال کے بدلے میں تبادلہ ہے تو جب مال کا مال کے بدلہ میں تبادلہ ہو تو اس میں اجازت ضروری ہے اور یہاں اجازت نہیں پائی گئی اس لئے یہاں لینا جائز نہیں۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ غیر جنس سے لینا جائز نہیں ہے لیکن متاخرین نے فساد زمان کی وجہ

سے اور جور قضاۃ کی وجہ سے یعنی قاضیوں کے غیر عادل ہونے کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ان کے ذریعہ سے حق حاصل کرنا مشکل ہے۔ فتویٰ شافعیہ کے مذہب پر دیا ہے کہ جنس حق میں سے لینا بھی جائز ہے اور غیر جنس میں سے بھی لینا جائز ہے البتہ اس میں اتنی احتیاط ضرور ہونی چاہئے کہ جب غیر جنس میں سے لیں گے تو اس میں قیمت بہر حال لگانی پڑے گی، یہ دیکھنا پڑے گا کہ گھڑی تقریباً کتنے کی ہے، تو قیمت لگانے میں بہت احتیاط سے کام لینا چاہئے، ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ دو ہزار (۲۰۰۰) کی گھڑی ہے اور آپ ویسے ہی فرضی طور پر یہ خیال کرلیں کہ یہ ہزار کی ہے اور یہ سمجھیں کہ ہزار (۱۰۰۰) کے بدلے میں مجھے ہزار (۱۰۰۰) کی گھڑی مل گئی بلکہ قیمت لگانے میں دیانت داری کے ساتھ پوری احتیاط کرنی چاہئے اگر واقعتاً اتنی قیمت بنتی ہے تو وہ چیز لے لینے میں کوئی حرج نہیں۔

(٦)-----وعن أبي الأحوصِ الجُشَمي، عن أبيهِ، قال: قلت: يا رسولَ اللهِ! أرأيتَ إن مررتُ برجلٍ فلم يَقرِني ولم يُضِفني ثمَّ مرَّبي بعد ذلك، أأقرِيه أم أجزيهِ قال: بل اقرهِ۔ (رواه الترمذي)

ترجمہ ...... حضرت ابو الاحوص جشمی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ بتلایئے اگر میں کسی آدمی کے پاس سے گزروں اور وہ مجھے کھانے کے لئے بھی نہ دے اور اپنا مہمان بھی نہ بنائے پھر وہ شخص اس کے بعد میرے پاس سے گزرے تو میں اس کی مہمانی کروں یا اس کو بدلہ دوں۔ (یعنی اس کی مہمانی نہ کروں) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلکہ اس کی مہمانی کرو۔

(٧)-----وعن أنس أو غيره أنَّ رسولَ اللهِ صلى اللهُ عليه وسلم استأذنَ على سعدِ بن عبادة فقال: السلام عليكم ورحمة الله فقال سعد: وعليكم السلام ورحمة الله، ولم يُسمعِ النبيَّ صلى الله عليه وسلم حتى سلم ثلاثًا، وردَّ عليهِ سعدٌ ثلاثًا، ولم يُسمعه، فرجعَ النبي صلى الله عليه وسلم فاتبعه سعد، فقال: يا رسولَ اللهِ! بأبي أنتَ وأمي، ماسلَّمتَ تسليمةً إلا هيَ بأذني: ولقد رددتُ عليكَ ولم أسمِعك، أحببتُ أن أستكثرَ من سلامِكَ ومن البركة، ثمَّ دخلوا البيتَ، فقرب له زبيبًا، فأكلَ نبي اللهِ صلى الله عليه وسلم، فلما فرغَ قال: أكلَ طعامَكم الأ برارُ، وصلَّت عليكم الملائكةُ، وأفطرَ عندكم الصائمون رواه في شرح السنة۔

ہے کہ کسی عالم کا نقطۂ نظر یہ نہ ہو بلکہ کوئی اور ہو جو سمجھ میں آیا آپ حضرات کے سامنے عرض کر دیا لیکن بہر حال یہ نہیں ہے کہ جو ہم نے کہا ہے یہ کوئی حرف آخر ہے البتہ ابھی تک ہمیں اسی پر شرح صدر ہے۔

عموم بلوی کی وجہ سے حکم میں تخفیف کب ہوگی:۔

ایک اور اصول قابل تنقیح ہے اس لئے کہ اس مسئلے کے سلسلے میں آج کل اس کا بکثرت حوالہ دیا جاتا ہے وہ یہ کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ عموم بلوئ کی وجہ سے حکم میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے اور تصویر میں بھی چونکہ عموم ابتلاء ہے اس لئے اس کے حکم میں بھی اس وجہ سے تخفیف ہونی چاہئے لیکن اس اصول کا بعض دفعہ غلط انطباق کر لیا جاتا ہے یہ صحیح ہے کہ یہ اصول واقعتاً فقہاء نے لکھا ہے کہ عموم بلوی کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہوتی ہے اور یہ اصول قرآن و سنت سے بھی مستنبط ہے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم قرآن کریم کی ایک آیت سے مستنبط فرمایا ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا گیا بلی کے جھوٹے کا اب عام قاعدے اور اصول کے لحاظ سے تو بلی کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی جانور کے جھوٹے کا حکم اس کے لعاب والا ہوتا ہے کیوں کہ اس میں اس کا لعاب پڑتا ہے او لعاب کا حکم اس کے گوشت والا ہوتا ہے لہٰذا جس جانور کا گوشت حرام ہے اس کا لعاب بھی ناپاک ہوگا اور جس میں وہ ڈالا جائے وہ پانی بھی قابل استعمال نہیں رہے گا لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کے جواب میں فرمایا کہ **إنها ليست بنجس** کہ یہ ناپاک نہیں ہے اور وجہ اس کی بیان فرمائی کہ **إنما هي من الطوافين عليكم والطوفات** کہ یہ تو طواف کرنے والیوں میں سے ہے اور طواف کرنے والوں میں سے ہے طواف سے مراد یہاں بکثرت آمد و رفت رکھنا کہ بلی کی گھر میں بکثرت آمد و رفت ہوتی ہے اور اس کے جھوٹے سے احتراز مشکل ہے اگر اس کو ناپاک قرار دے دیا جائے تو حرج اور تنگی لازم آئے گی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے **انما هي من الطوافين عليكم والطوافات** فرما کر درحقیقت قرآن کریم کی ایک آیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے وہ آیت یہ ہے کہ جب کسی کے گھر میں داخل ہو تو استیذان کرو یہ شریعت کا حکم ہے اجازت لے کر گھر میں جاؤ اس لئے کہ پتہ نہیں کہ گھر میں کیا صورت حال ہوگی عورتیں ایسی حالت میں ہوں کہ ان کو دیکھنا مناسب نہ ہو اور یہ علت جس طرح بڑوں میں پائی جاتی ہے اسی طرح بچوں میں بھی ہے خاص طور ایسے بچوں میں جن کو تمیز ہوتی ہے اگرچہ وہ نابالغ ہی ہوتے ہیں کیوں کہ کسی عورت کو بے لباسی کی حالت میں بچے کا دیکھنا بھی درست نہیں ہے خاص طور پر صبی ممیز ہو۔ اس لئے اصل اصول کے لحاظ سے تو بچے کو بھی گھر میں آنے کے لئے استیذان کی ضرورت ہونی چاہئے اسی طرح غلام کو بھی ہونی چاہئے لیکن قرآن کریم نے یہ فرمایا

کہ بچے تین اوقات میں تو گھر میں آتے وقت اجازت طلب کریں **لیستأذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یلبغ الحلم منکم ثلث مرات** کہ تمہارے غلام اور بچے تین اوقات میں تو اجازت طلب کریں گے لیکن ان تین اوقات کے علاوہ غلاموں کو اور بچوں کو گھر میں آنے کے لئے استیذان کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی وجہ قرآن کریم نے خود بیان فرمادی **طوافون علیکم بعضکم علی بعض** کہ ان کا تمہارے ہاں بکثرت آنا جانا رہتا ہے تو اصول کے لحاظ سے اگرچہ استیذان ضروری ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ اس میں تنگی اور حرج ہے اس لئے استیذان کی ضرورت نہیں ہے تو یہاں استیذان کے حکم میں اللہ تعالیٰ نے تخفیف فرمادی عموم ابتلاء کی وجہ سے کہ یہ کام بکثرت کرنا پڑتا ہے اور یہی علت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لاگو کی بلی کے جھوٹے پر تو اس آیت اور حدیث سے یہ اصول سمجھ میں آیا کہ جہاں ابتلاء کسی چیز میں عام ہو وہاں حکم میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے عموماً فقہاء لکھتے ہیں کہ علت طواف کی وجہ سے بلی کے جھوٹے میں تخفیف پیدا ہو گئی تو علت طواف سے مراد یہی عموم بلوی ہے۔

اسی سے یہ بھی پتہ چلا کہ عموم بلوی بذات خود تخفیف حکم کا موجب نہیں ہے بلکہ یہ حکم میں تخفیف کا موجب ہے اس وجہ سے کہ تنگی پیش آتی ہے تو اصل مقصود تنگی سے بچانا ہے اور یہ بھی شریعت کا قاعدہ ہے کہ **الحرج مدفوع** اور قرآن کریم میں ہے: **ماجعل علیکم فی الدین من حرج** تو اس سے پتہ چلا کہ عموم ابتلاء کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہوتی ضرور ہے لیکن وہاں جہاں تنگی اور حرج لازم آرہا ہو یعنی جہاں کوئی ضرورت ہو بغیر ضرورت کے عموم ابتلاء کی وجہ سے حکم میں تخفیف پیدا نہیں ہوتی آج کل لوگ عموم ابتلاء والے اصول کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ سارے لوگ کرتے ہیں لہٰذا ہم بھی کرلیں کیا حرج کی بات ہے عام طور پر لوگ اس اصول کا مطلب یہ سمجھتے ہیں کہ یہ کام تو ہر کوئی کرتا ہے جب ہر کوئی کرتا ہے تو ہم بھی کرلیں تو کیا حرج کی بات ہے اور اس اصول کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جب کوئی ناجائز کام سارے لوگ کرنے لگ جائیں یا اکثر لوگ کرنے لگ جائیں تو ویسے ہی جائز ہو جاتا ہے تو اس اصول کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے بلکہ اس اصول کا تعلق دراصل نفی الحرج والے اصول کے ساتھ ہے لہٰذا جہاں عموم ابتلاء ایسا ہو کہ تنگی پیش آرہی یا کوئی ضرورت فوت ہو رہی ہو تو وہاں واقعتاً حکم میں تخفیف پیدا ہو جائے گی اور جہاں اصل حکم پر عمل کرنے میں کوئی تنگی پیش نہ آرہی ہو تو اگرچہ بکثرت لوگ وہ کام کررہے ہوں تو بھی حکم میں تخفیف پیدا نہیں ہوگی۔

اب اس کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بآسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ تصویر کے معاملے میں یہ اصول کس حد تک جاری ہوگا بہت سارے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ چونکہ تصویر میں ابتلاء عام ہو گیا ہے اور سارے لوگ بناتے اور بنواتے ہیں، گھروں میں لٹکاتے ہیں استعمال کرتے ہیں لہٰذا سب کے لئے علی الاطلاق جائز ہے تو یہ فقہاء

نیک صحبت نصیب ہو، اچھے لوگوں کے ساتھ تعلقات نصیب ہوں اور فرشتے تمہارے لئے دعائے رحمت کریں اور روزہ دار تمہارے ہاں روزہ افطار کریں اس میں بھی دو باتیں آگئیں ایک تو یہ کہ تمہیں اور تمہارے گھر والوں کو بکثرت روزے رکھنے کی توفیق ہو دوسرا یہ کہ دوسرے روزہ داروں کو افطار کرانے کی توفیق ہو۔

(۸)-----وعن أبی سعید، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مَثَلُ المؤمنِ ومَثَلُ الإیمانِ کمَثَلِ الفرس فی آخیَّتِہ یجولُ ثمَّ یرجع إلی آخیَّتِہ، وإنَّ المؤمنَ یسھو ثمَّ یرجِعُ إلی الایمان، فأطعموا طعامکم الأتقیاء، وأولُوا معروفکم المؤمنینَ۔ (رواہ البیھقی فی شعب الایمان وأبو نعیم فی الحلیة)

ترجمہ ...... حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مؤمن کی مثال اور ایمان کی مثال اس گھوڑے کی طرح ہے جو اپنی کنڈی کے اندر بندھا ہوا ہو، وہ گھومتا ہے پھر اپنی کنڈی کی طرف لوٹ آتا ہے اور مؤمن بھی بھول جاتا ہے پھر ایمان کی طرف لوٹ آتا ہے لہٰذا تم اپنا کھانا متقی لوگوں کو کھلاؤ اور اپنا حسن سلوک ایمان والوں کو عطا کرو۔

اس حدیث میں پہلے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤمن کی مثال سمجھائی ہے، مؤمن کی حالت ایک مثال سے سمجھائی ہے کہ جیسے زمین کے اندر کنڈی گاڑی ہوئی ہو اور گھوڑے کو رسی کے ساتھ باندھ کر وہ رسی اس میں باندھ دی جائے تو گھوڑا اس سے دور بھی چلا جائے گا کیونکہ رسی بالکل چھوٹی نہیں بلکہ کچھ لمبی ہے لیکن زیادہ دور نہیں جاسکتا، ایک خاص حد تک دور جائے گا۔ بس یوں ہی سمجھئے کہ مؤمن ایک گھوڑا ہے اور ایمان کنڈی ہے، مؤمن غلطی سے بداعمالیوں کا شکار ہو جاتا ہے اور ایمان کے تقاضوں سے دور نکل جاتا ہے لیکن ایک خاص حد تک جاتا ہے کہیں نہ کہیں جاکر وہ رک جاتا ہے اور ایمانی تقاضوں کی طرف واپس لوٹ آتا ہے اس پر تفریع کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو باتیں بیان فرمائیں:

(۱)..........ایک تو یہ کہ تم اپنا کھانا متقی لوگوں کو کھلاؤ۔

(۲)..........ایمان والوں کے ساتھ حسن سلوک کرو۔

یہاں سوال یہ ہے کہ اس بات کا پچھلی بات سے ربط اور تعلق کیا ہے؟ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاء درمیان میں استعمال فرمایا ہے یعنی ان دو باتوں کو پچھلی بات پر مرتب فرمارہے ہیں۔

جواب ...... دراصل پچھلی بات کا تعلق دوسرے حکم کے ساتھ ہے یعنی **أولوا معروفکم المؤمنین**۔ کہ ایمان والوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرو، اس لئے کہ کسی مؤمن کے بارے میں یہ خیال پیدا ہو سکتا

ہے کہ اس کے اعمال تو اچھے نہیں لہٰذا اس کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کرنا چاہئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حسن سلوک کیلئے اس کے دل میں ایمان ہونا کافی ہے، وہ مؤمن ہے تو وہ ایمان کے ساتھ بندھا ہوا ہے اگرچہ ایمان سے ذرا دور ہٹا ہوا ہے لیکن ایک خاص حد تک دور جائے گا اس سے زیادہ نہیں جائے گا۔

آنحضرت ﷺ نے فرمایا: **أطعموا طعامكم الأتقياء** - کہ اپنا کھانا متقی لوگوں کو کھلاؤ، یہی بات ایک اور حدیث میں ان لفظوں کے ساتھ آتی ہے کہ **لا يأكُلُ طعامَكم إلا تَقِيٌّ** -[1] کہ تمہارا کھانا متقی آدمی ہی کھائے۔ تو یہاں یہ سمجھ لینا چاہئے کہ کسی کو کھلانا دو طرح سے ہوتا ہے:

(۱)...... کسی کو اس کی حاجت کی وجہ سے کھانا کھلانا۔

(۲)...... کسی کو اس سے تعلق اور محبت کی وجہ سے کھانا کھلانا۔

جیسے آپ کسی دوست کی دعوت کر دیتے ہیں حالانکہ وہ اپنے گھر میں کھاتا پیتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ جو کھانا آپ اسے کھلا رہے ہیں گھر میں وہ اس سے اچھا ہی کھاتا ہو لیکن آپ کو چونکہ اس کے ساتھ تعلق ہے اور محبت ہے اس لئے آپ اس کی دعوت کرتے ہیں۔

حاجت کی وجہ سے جو کسی کو کھانا کھلانا ہے اس میں متقی اور غیر متقی کا کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ ہر حاجت مند کو کھلانا چاہئے بلکہ اگر حاجت مند کافر ہو تو اس کی مدد کرنا بھی کار ثواب ہے۔ یہاں بات اس کھانے کی ہو رہی ہے جو بطور محبت کے کھلایا جاتا ہے کہ بطور محبت کے کھانا صرف نیک اور متقی لوگوں کو کھلانا چاہئے کیونکہ اس سے ان کے ساتھ تعلق مزید بڑھے گا، اگر برے لوگوں کو اس طریقے سے کھانا کھلاؤ گے تو ان کے ساتھ تمہارا تعلق بڑھے گا تو اس کے برے اثرات بھی تم پر مرتب ہو سکتے ہیں۔

(۹)------عن عبد الله بن بُسر، قال: كانَ للنبي صلى الله عليه وسلم قصعةٌ، يحملها أربعة رجال، يقال لها: الغرَّاءُ، فلمَّا أضحَوا وسجدو الضحى، أتي بتلكَ القصعة وقد ثرد فيها، فالتفوا عليها، فلمَّا كثروا، جثا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم فقال أعرابي: ماهذه الجِلسَةُ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنَّ اللهَ جعلني عبداً كريماً، ولم يجعلني جبَّاراً عنيداً ثمَّ قال: كلُوا من جوانبها، ودَعوا ذِروتها يُبارَك فيها۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت عبداللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بڑا برتن تھا جسے چار آدمی اٹھاتے تھے، اسے غراء کہا جاتا تھا، جب چاشت

---

(۱) مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ج ۸ / ص ۲۰۸ ایضاً جامع ترمذی ابواب الزہد باب ماجاء فی صحبۃ المؤمن ج ۲ / ص ۶۵

ویڈیو کیسٹ اور ٹی وی کا حکم:۔

اب ایک مسئلہ رہ گیا اور وہ ہے ویڈیو کا اور اسی کے ساتھ مسئلہ ہے ٹی وی کا یہاں دو مسئلے ہیں۔ایک مسئلہ ہے تصویر ہونے یا نہ ہونے کا اور دوسرا مسئلہ ہے جائز اور ناجائز کا یاد رکھیں یہ دونوں مسئلے الگ ہیں اس لئے کہ کوئی چیز تصویر نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جائز بھی ہو اصل مقصود یہاں ہمارا پہلا مسئلہ ہے کیوں کہ باب تصاویر کا چل رہا ہے۔

البتہ تکمیل بحث کیلئے بات تھوڑی سی دوسرے مسئلے پر بھی ہو جائے گی تو پہلا مسئلہ ہے کہ ٹی وی اور وی سی آر میں جو ہوتا ہے وہ تصویر ہے یا نہیں تو ٹی وی کے حکم سے پہلے ویڈیو کا حکم سمجھ لیجئے اور ویڈیو کے حکم سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ تصویر کیا ہوتی ہے اور کسے تصویر کہتے ہیں۔

تصویر کی حقیقت:۔

اتنی بات تو طے شدہ ہے کہ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ تصویر ناجائز ہے اور عکس جائز ہے تصویر اور عکس میں فرق یہ ہے کہ تصویر کا وجود کسی اور چیز کے تابع نہیں ہوتا کہ اگر وہ رہے تو یہ بھی رہے اور وہ ختم ہو جائے تو یہ بھی ختم ہو جائے جب کہ عکس اس چیز کا تابع ہوتا ہے جس کا وہ عکس ہوتا ہے۔یہ بات آگے چل کر لکھیں گے کہ عکس کیا ہوتا ہے اور کیسے بنتا ہے؟ اور دوسری بات یہ بھی واضح ہے کہ تصویر تب بنے گی جب کہ اس کے اندر اعضاء موجود ہوں اور الگ الگ اور متمیز ہوں یعنی ایسے طور پر متمیز ہوں کہ ان کی طرف اشارہ حسیہ کر کے یہ بتایا جاسکے کہ یہ اس کی آنکھیں ہیں اور یہ ناک ہے، یہ ہونٹ ہیں، یہ رخسار ہے وغیرہ وغیرہ۔ وگرنہ آپ کے ذہن میں بھی بہت ساری تصویریں ہیں لیکن وہ شرعاً تصویریں نہیں ہیں تو تصویر بننے کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوئی ایک تو یہ کہ اس میں اعضاء متمیز ہوں الگ الگ بتایا جاسکے کہ یہ آنکھ ہے، یہ ناک ہے، یہ فلاں ہے وغیرہ وغیرہ اور دوسرا یہ کہ وہ کسی کے تابع اور عکس کے قبیل سے نہ ہو یہ اصول مدنظر رکھنے کے بعد ویڈیو کیسٹ کی حقیقت سمجھ لینی چاہئے لیکن ویڈیو کیسٹ کی حقیقت سے پہلے آسانی کی خاطر آڈیو کیسٹ کی حقیقت سمجھ لیں۔

آڈیو کیسٹ کی حقیقت:۔

یعنی وہ کیسٹ جس میں آواز بھری ہوتی ہے، آواز کی حقیقت یہ ہے کہ جب دو جسم آپس میں ٹکراتے ہیں چاہے وہ عام جسم ہو جیسے ہاتھ کے ساتھ ہاتھ ماریں یا کسی انسان یا حیوان کے اعضاء نطق ہوں کوئی سے

بھی دو جسم جب وہ آپس میں ٹکراتے ہیں تو وہاں پر موجود ہوا میں ایک ارتعاش پیدا ہو جاتا ہے اور اس ارتعاش کی وجہ سے مخصوص قسم کی ہوا کی لہریں جن کو ہم صوتی لہریں کہتے ہیں وہ دور تک پھیل جاتی ہیں جیسا کہ پانی کے اندر آپ کوئی پتھر ماریں تو لہریں سی بن جاتی ہیں جتنا بڑا پتھر پھینکیں گے اتنی ہی زور دار لہریں ہوں گی اور دور تک جائیں گی یہی معاملہ آواز کا ہے دو جسم جتنی طاقت کے ساتھ ٹکرائیں گے اتنی ہی طاقت ور لہریں پیدا ہوں گی اور یہی لہریں انسان کے کان کے ساتھ جا کر ٹکراتی ہیں تو اس سے آواز سنائی دیتی ہے تو آواز درحقیقت ان لہروں کا نام ہے اگر یہ لہریں کمزور ہوں تو تھوڑے فاصلے تک جاتی ہیں اور آواز بھی تھوڑے فاصلے تک سنائی دیتی ہے اور یہی لہریں اگر طاقت ور ہوں تو دور تک جاتی ہیں اور آواز بھی دور تک سنائی دیتی ہے آواز کی یہ حقیقت قدیم علماء نے بھی بیان کی ہے اور جدید سائنس بھی آواز کی حقیقت یہی بیان کرتی ہے کہ آواز درحقیقت خاص قسم کی لہروں کا نام ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی عجیب قدرت ہے کہ کان کے اس پردے میں یا کان کے مخصوص حصے میں ایسی تیز حس پیدا کر دی ہے کہ دو جسموں کے ٹکرانے کی نوعیت میں بھی فرق محسوس کر لیتی ہے زبان دانتوں کے نچلے حصے سے ٹکراتی ہے یا دانتوں کے اوپر والے حصے سے کان کے پردے کو پتہ چل جاتا ہے لہروں کے ذریعے اور وہ اندازہ لگا لیتا ہے کہ یہ فلاں حرف ہے تو بہت تیز ادراک اللہ تعالیٰ نے اس میں رکھا ہے تو یہ آواز کی حقیقت ہے اس دور میں آواز کے بارے میں کئی مشقیں کی گئی ہیں ایک مشق تو یہ کی گئی کہ آلہ مکبر الصوت یعنی لاؤڈ اسپیکر کے ذریعے سے ان صوتی لہروں کو طاقت ور بنا دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے عام معمول کے انداز سے آدمی بولے تو اتنی دور اس کی آواز نہیں پہنچتی جتنی دور اس لاؤڈ اسپیکر کے ذریعے جاتی ہے لیکن یہ لہریں تاروں کے ذریعے سے گزاری جاتی ہے کچھ تجربات ایسے بھی کئے ہیں کہ ان لہروں کو طاقت ور بنایا گیا اور طاقت ور بنا کر دور دور تک پھیلا دیا گیا اور دوسری طرف ایسا آلہ یا ٹرانسمیشن ایجاد کر لیا گیا جو دور دور تک پھیلی ہوئی ان صوتی لہروں کو جذب کر کے دوبارہ نمایاں کرنے کی قدرت رکھتا ہے پہلی چیز ریڈیو اسٹیشن کہلاتی ہے اور دوسری مشین ریڈیو یا ریڈیو سیٹ کہلاتی ہے، ریڈیو میں یہی ہوتا ہے ایک طرف تو بولنے والے کے منہ سے صوتی لہریں نکلیں ان لہروں کو طاقت ور بنا کر دور تک پھیلا دیا گیا اور دوسری طرف ریڈیو سیٹ کے اندر یہ طاقت رکھی گئی ویسے ہوا میں پھیلی ہوئی لہروں کا ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ کیا کیا لہریں گھوم رہی ہیں لیکن یہ پہچان کر دوبارہ ہمیں سنا دیتا ہے۔

ایک مشق اور کی گئی صوتی لہروں پر وہ یہ کہ ایک مخصوص قسم کے فیتے پر یا مخصوص قسم کی ٹیپ پر اس کو محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی، آڈیو کیسٹ میں یہی ہوتا ہے کہ اس کو ٹیپ ریکارڈر کے اندر لگا کر مخصوص بٹن دبا کر چلا دیا جاتا ہے تو بولنے والے کے بولنے کی وجہ سے جو صوتی لہریں پیدا ہوتی ہیں اور عام حالات میں ساتھ

ساتھ ہوا میں تحلیل ہوتی رہتی ہیں وہ اس میں محفوظ ہو جاتی ہیں کہ جب آپ اس ریل کو دوبارہ مشین میں ڈال کر چلائیں گے تو وہ لہریں اسی ترتیب سے دوبارہ نکلنی شروع ہو جائیں گی اور ہمیں ایسے لگے گا جیسے کوئی دوبارہ بول رہا ہے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس سے ملتی جلتی نظیر ملتی ہے صدائے بازگشت کہ پہاڑی علاقے میں یا کسی جگہ گونجنے والی جگہ میں جب آدمی زور سے بولے تو کسی جگہ پر وہ آواز ٹکرا کر واپس آجاتی ہے۔ چنانچہ آڈیو کیسٹ کے بہت سارے احکام اس دور کے علماء نے صدائے بازگشت کے احکام سے مستنبط کیے ہیں تو یہ حقیقت آڈیو کیسٹ کی ہے، آڈیو کیسٹ میں الفاظ اور آوازیں بھری ہوئی تو ہوتی ہیں لیکن باقاعدہ حروف کو دیکھ کر متمیز کر دیں ایسا نہیں ہو سکتا مثال کے طور پر ایک ریل میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بھری ہوئی ہے تو آپ کوئی حساس سے حساس خوردبین لگا کر یہ تعیین نہیں کر سکتے کہ یہ اس میں "ب" ہے یہ "س" ہے یہ "م" ہے۔

وڈیو کی حقیقت:۔

اب آیئے اصل چیز کی طرف یعنی وڈیو کیسٹ کی طرف آڈیو کیسٹ کھیل تھا مسموعات کا اور وڈیو کیسٹ کھیل ہے مبصرات کا یعنی دیکھی جانے والی چیزوں کا تو اس میں جہاں پہلے ہم نے یہ سمجھا تھا کہ ہمیں آواز سنائی کیسے دیتی ہے اسی طرح یہاں پہلے یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ ہمیں کوئی چیز دکھائی کیسے دیتی ہے تو ہوتا یوں ہے کہ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں اس پر اگر روشنی پڑ رہی ہو وہ اندھیرے میں نہ ہو تو اس سے مخصوص قسم کی شعاعیں نکلتی ہیں اور وہ ہر وقت نکل کر پھیلتی رہتی ہیں اور وہی شعاعیں اس سے نکل کر ہماری آنکھ کے ساتھ آکر ٹکراتی ہیں اور اس سے ہمارا دماغ اس چیز کا ادراک کر لیتا ہے کہ یہ چیز ہے اور اتنی لمبی اور اتنی چوڑی ہے یہ اس کا رنگ ہے وغیرہ اس عمل کو دیکھنے کا عمل کہا جاتا ہے تو دیکھنے اور سننے کے عمل میں بہت حد تک مماثلت ہے فرق صرف اتنا ہے کہ سننے کے عمل میں صوتی لہریں مسموع سے نکل کر آتی ہیں اور ہمارے کان سے ٹکراتی ہیں اور یہاں دیکھنے میں مرئی سے شعاعیں خاص قسم کی جن کو ہم بصری شعاعیں کہہ سکتے ہیں یہ شعاعیں نکل کر آتی ہیں اور کان سے ٹکرانے کی بجائے ہماری آنکھ سے ٹکرائیں تو ہمیں دکھائی دیتا ہے ان بصری شعاعوں پر بھی اس دور میں بہت سارے تجربات کیے گئے اور بہت ساری ایجادات کی گئیں۔

عکس کی حقیقت:۔

آگے بڑھنے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے کہ عکس کیا ہوتا ہے وہ بھی اسی سے سمجھ میں آجائے گا جو چیز بھی نظر آنے کے قابل ہو اس پر روشنی ہو تو اس سے یہ شعاعیں ہر وقت نکلتی رہتی ہیں لیکن یہ نکل کر کبھی

کسی دیوار کے ساتھ جاکر ٹکرائیں گی کبھی کسی درخت کے ساتھ جاکر ٹکرا گئیں کبھی چھت کے ساتھ جاکر ٹکرائیں گی جدھر وہ شعاعیں جاتی ہیں آگے جو جسم آتا ہے اس کے ساتھ جاکر وہ ٹکرا جاتی ہیں کبھی آنکھ کے ساتھ آکر ٹکرا جاتی ہیں اگر آنکھ سے ٹکرائیں تو وہ چیز ہمیں نظر آجاتی ہے لیکن عام چیزوں سے یہی شعاعیں جا کر ٹکراتی ہیں اور یہ محض فلسفہ نہیں ہے بلکہ مسلمات ہیں۔ تو وہ اجسام ان شعاعوں کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں لیکن کچھ اجسام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر شعاعوں کو جذب کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ایسے اجسام کو شفاف اجسام یا کچھ اور نام دے دیں جیسا کہ آئینہ ہے یا پانی ہے یا کوئی چمک دار دھات ہے تو ہوتا یہ ہے کہ اس طرح کے اجسام کے ساتھ مثلاً آئینے کے ساتھ جب وہی شعاعیں جاکر ٹکراتی ہیں تو ٹکرا کر واپس آجاتی ہیں اور شعاعوں کی وجہ سے نظر آتا تھا تو ادھر سے شعاعیں آکر اگر کسی آنکھ کے ساتھ لگیں تو اس کو وہی چیز آئینے کے اندر نظر آئے گی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام حالات میں جب ہم دیکھتے ہیں تو یہ شعاعیں سیدھی ہماری آنکھ میں آتی ہیں اور آئینے کے اندر سے جب ہم دیکھتے ہیں تو جس کو ہم دیکھ رہے ہوتے ہیں اس کی شعاعیں پہلے آئینے کی طرف جاتی ہیں لیکن آئینہ چونکہ جذب نہیں کرتا اس لئے وہ واپس آجاتی ہیں ہم بھی چونکہ آئینے کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اس لئے وہی شعاعیں ہماری آنکھوں کے ساتھ ٹکراتی ہیں تو سیدھی آنے کے بجائے چکر کاٹ کر آتی ہیں لیکن ہیں وہ شعاعیں ہی جب تک آئینے پر وہ شعاعیں پڑتی رہیں گی یعنی جس کو ہم آئینے کے اندر دیکھ رہے ہیں جب تک وہ آئینے کے سامنے رہے گا اس وقت تک ہمیں اس کی شکل آئینے میں نظر آئے گی اور جب وہ آئینے سے ہٹ جائے تو چونکہ اس کی شعاعیں آئینے پر آنی بند ہو گئی ہیں اس لئے وہ ہمیں نظر آنا بھی بند ہو جائے گا اور اگر وہ آدمی وہاں سے ہٹا تو نہیں لیکن جہاں پر آدمی کھڑا تھا وہاں تاریکی ہو گئی تب بھی آئینے کے اندر وہ آپ کو نظر نہیں آئے گا کیونکہ اب وہ ہے تو آئینے کے سامنے لیکن اس کی شعاعیں آئینے کی طرف نہیں جارہی اور آئینے سے ہو کر ہماری طرف بھی نہیں آرہیں اس لئے ہمیں اس کا عکس بھی نظر نہیں آرہا اور آئینے میں ایک فائدہ یہ ہوتا ہے کہ عام حالت میں ہمارے جسم سے نکلنے والی شعاعیں خود ہماری آنکھوں سے آکر ٹکرائیں یہ مشکل ہوتا ہے یعنی ساری شعاعیں ہماری آنکھوں سے آکر نہیں ٹکراتیں ہاتھ آنکھ کے سامنے کرلیں گے تو ہاتھوں سے نکلنے والی شعاعیں ہماری آنکھوں سے ٹکرائیں گی لیکن ہماری ناک ہمارا رخسار ہماری آنکھیں ہمارا ماتھا ان سے نکلنے والی جو شعاعیں ہیں وہ دوسرے کی آنکھ کے ساتھ تو جاکر ٹکراتی ہیں لیکن سیدھی ہماری آنکھ کے ساتھ نہیں ٹکراتیں اس لئے ہمیں اپنا آپ نظر نہیں آتا لیکن جب آئینے کے سامنے ہم جاتے ہیں تو یہی ہمارے چہرے سے نکلنے والی شعاعیں آئینے کے ساتھ جاکر ٹکراتی ہیں اور ٹکرا کر جب واپس آتی ہیں تو وہ ہماری آنکھوں میں بھی آتی ہیں تو ہمیں اپنا آپ نظر آنے لگ

جاتا ہے تو عکس کی حقیقت یہ ہوئی کہ عکس وہ ہے کہ جب تک پیچھے سے شعاعیں آتی رہیں اس وقت تک اس کا نقش نظر آتا ہے اور جب شعاعیں آنا بند ہو جائیں تو نقش نظر آنا بند ہو جائے یہ عکس کی حقیقت ہے۔

اب یہ جو شعاعیں ہیں ان کے بارے میں عرض کر رہا تھا کہ کئی مشقیں کی گئیں مثلاً ایک مشق تو یہ کی گئی کہ عام حالات میں یہ شعاعیں فضا میں تحلیل ہوتی رہتی ہیں جس وقت نکل رہی ہوتی ہیں اسی وقت تو آپ دیکھ سکتے ہیں لیکن آگے پیچھے آپ نہیں دیکھ سکتے یہاں میں بیٹھا ہوں جب تک میں بیٹھا ہوں اس وقت تک آپ مجھے دیکھیں گے میں اٹھ کر چلا جاؤں تو آپ مجھے نہیں دیکھ سکیں گے اس لئے کہ وہ جو بصری شعاعیں میرے جسم سے نکل رہی تھیں اب وہ اس قابل نہیں رہیں کہ آپ کی آنکھوں کو ادراک مہیا کریں لیکن جدید مشینوں کے ذریعے ایک تو یہ کام کیا گیا کہ ان شعاعوں کو طاقتور بنا دیا گیا جیسا کہ ریڈیو کے اندر صوتی لہروں کو طاقتور بنا دیا گیا اور دور دور تک پھیلا دیا گیا اور دوسری طرف ایسا آلہ ایجاد کیا گیا جو دور تک پھیلی ہوئی ان شعاعوں کو جو عام حالات میں ہمیں محسوس نہیں ہوتیں وہ خاص سکرین پر آجائیں تو جو کچھ ریڈیو میں ہوتا ہے وہی کچھ ٹی وی میں ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ وہ ہوتا ہے آواز کے ساتھ یعنی صوتی لہروں کے ساتھ اور یہ ہوتا ہے بصری شعاعوں کے ساتھ پھر جیسے وہاں صوتی لہروں کو محفوظ کر لیا گیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس وقت وہ لہریں نکل رہی تھیں صرف اسی وقت آپ نہیں سن سکتے بلکہ بعد میں بھی سن سکتے ہیں اسی طرح ان بصری شعاعوں کو بھی ویڈیو کیسٹ کے اندر محفوظ کر لیا جاتا ہے اور جب اس کو خاص مشین میں رکھ کر دوبارہ چلایا جاتا ہے تو وہی شعاعیں اسی طریقے سے دوبارہ سکرین پر آنا شروع ہو جاتی ہیں اور وہی منظر ہمیں دوبارہ نظر آتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض انبیاء کو دیکھنا:-

یہاں ضمناً ایک اور بات سمجھ لیجئے اور بڑے مزے کی بات ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کے موقع پر بھی انبیاء کو دیکھا اس کے علاوہ ایک دفعہ آپ مکہ مکرمہ کی طرف جا رہے تھے راستے میں ایک وادی آئی آپ نے پوچھا کون سی وادی ہے تو بتلایا گیا کہ فلاں وادی ہے فرمایا کہ میں یونس علیہ السلام کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ سرخ رنگ کی اونٹنی پر ہیں اور ان کی اونٹنی کی مہار کھجور کے چھلکے کی بنی ہوئی ہے اور وہ تلبیہ پڑھتے ہوئے جا رہے ہیں اور کسی اور جگہ فرمایا کہ میں موسیٰ علیہ السلام کو دیکھ رہا ہوں کہ دبلے پتلے آدمی ہیں ور تلبیہ پڑھتے ہوئے جا رہے ہیں فلاں نبی کو یوں دیکھ رہا ہوں، فلاں نبی کو یوں دیکھ رہا ہوں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ نبی تلبیہ پڑھتے ہوئے آئے تھے لیکن صدیوں پہلے تو اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کیسے دیکھ لیا تو اس کے جواب میں محدثین نے بہت ساری توجیہات کی ہیں لیکن آج کل اس بات کو سمجھنا کوئی مشکل

نہیں رہا کیوں کہ پتہ چلا کہ بصارت نام ہے شعاعوں کے آنکھوں کے ساتھ ٹکرانے کا شعاعیں نکلتی ہیں فضا میں تحلیل ہو جاتی ہیں اب اگر انسان ان شعاعوں کو محفوظ کر سکتا ہے تو کیا اللہ تعالیٰ محفوظ نہیں کر سکتے؟ اور اگر انسان ان شعاعوں کو سالہا سال بعد بھی دیکھ سکتا ہے تو کیا اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو نہیں دکھا سکتے تو حدیث میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہے تو صحیح یہ ہے کہ وہی منظر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا ہے جو صدیوں پہلے پیش آیا تھا، باقی کیسے یہ اللہ جانتے ہیں اللہ تعالیٰ نہ آلات کے محتاج نہ کسی اور چیز کے محتاج تو خیر بات کر رہے تھے کہ ویڈیو کے اندر ان بصری شعاعوں کو محفوظ کر لیا جاتا ہے اور اسی ترتیب سے دوبارہ نکل کر سکرین پر آجاتی ہیں اور اس سے ہمیں وہ چیزیں نظر آتی ہیں۔

ویڈیو کیسٹ تصویر کے حکم میں ہے یا نہیں:۔

اب آیئے اصل مسئلے کی طرف کہ یہ تصویر ہے یا نہیں تو یہاں دو چیزوں پر ہمیں الگ الگ غور کرنا ہے ایک تو ویڈیو کیسٹ ہے اور دوسرا اس کو چلانے کے بعد جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے تو جہاں تک تعلق ہے ویڈیو کیسٹ کا تو وہ بظاہر تصویر معلوم نہیں ہوتی اگرچہ کسی عالم کا نقطۂ نظر کچھ اور بھی ہو سکتا ہے لیکن جو ہمیں راجح معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ وہ تصویر نہیں ہے اس لئے کہ تصویر کے لئے چاہے کتنی ہی باریک کیوں نہ ہو لیکن اتنا تو ہونا چاہئے کہ کسی خوردبین ہی کے ذریعے کم از کم بتا سکے کہ یہ فلاں کی آنکھ ہے یہ فلاں چیز ہے اور یہ فلاں چیز ہے جب کہ ویڈیو کیسٹ کے اندر ایسا نہیں ہوتا اس میں صرف شعاعیں ہیں جیسا کہ آڈیو کیسٹ کے اندر حروف نہیں ہوتے صرف لہریں ہوتی ہیں اور آپ کوئی حساس ترین خوردبین لے لیں جو کسی چیز کو لاکھوں گنا بڑا کر کے دکھاتی ہے اس میں اس ریل کا تھوڑا سا حصہ لگا کر دیکھیں تو آپ کو کچھ بھی نظر نہیں آئے گا یہ آنکھ ہے، یہ ناک ہے، یہ فلاں ہے، یہ فلاں ہے کچھ بھی نظر نہیں آئے گا تو چونکہ اس میں اعضاء متمیز نہیں ان کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں شعاعوں کے علاوہ کوئی چیز اس میں سرے سے ہے ہی نہیں اس لئے اس کو تو تصویر کہنا مشکل ہے۔

اب رہ گیا یہ مسئلہ کہ جب ہم اس کیسٹ کو چلاتے ہیں اس میں بھرے ہوئے منظر ترتیب وار سکرین پر آتے ہیں تو اس میں اعضاء متمیز ہوتے ہیں اس میں آپ اشارہ کر کے یہ بتا سکتے ہیں کہ یہ اس کی آنکھ ہے، یہ ناک ہے، یہ کان ہے، یہ فلاں ہے، یہ فلاں ہے اس لئے اعضاء متمیز ہونے والی شرط تو اس کے اندر پائی جاتی ہے لیکن تصویر بننے کے لئے محض اعضاء کا متمیز ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عکس کے قبیل سے نہ ہو جیسا کہ شروع میں میں نے عرض کیا تھا اس لئے کہ جب آئینے میں ہم اپنی شکل دیکھتے ہیں تو اعضاء تو اس میں بھی متمیز ہوتے ہیں۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ عکس ہے یا نہیں اگر یہ عکس ہے تو پھر تصویر نہیں ہے تو غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ عکس کے زیادہ مشابہ ہے اس لئے کہ عکس میں یہ ہوتا ہے کہ جب تک آئینے وغیرہ پر شعاعیں آتی رہیں شعاعوں کی آمد جاری رہے اس وقت تک ہمیں وہ منظر نظر آئے گا اور جب شعاعوں کا آنا بند ہو جائے تو منظر بھی بند ہو جائے گا، محض سامنے ہونے والی بات نہیں ہے اس لئے کہ میں نے پہلے بھی بتایا تھا کہ آدمی سامنے بھی ہو لیکن وہ اندھیرے میں ہو جائے تو بھی آئینے میں نظر نہیں آئے گا اس لئے کہ شعاعیں نہیں پڑ رہیں تو اصل عکس کے اندر سامنے ہونا نہیں ہے سامنے ہونا تو ایک شرط ہے کیوں کہ شعاعیں سیدھی جاتی ہیں اصل چیز شعاعوں کا آنا ہے جب تک شعاعیں آتی رہیں گی اس وقت تک وہ ہمیں نظر آتا رہے گا اور ویڈیو میں بھی یہی بات ہے کہ جب تک وہ کیسٹ چل رہی ہے اس وقت تک اس میں سے شعاعیں نکل نکل کر سکرین پر پڑ رہی ہیں اور ہمیں وہ منظر نظر آرہا ہے لیکن جوں ہی آپ اس کیسٹ کو چلنے سے روک دیں گے چاہے ویسے ہی بند کر دیں یا کچھ دیر کے لئے Pause کا بٹن دبا دیں وہ کیسٹ چلنا بند ہو گئی کیسٹ چلنا بند ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں سے شعاعیں نکلنا بند ہو گئیں جونہی شعاعیں نکلنا بند ہوں گی سکرین بالکل خالی ہو جائے گی یہ نہیں کہ آڈیو کیسٹ کے اندر کسی کی بسم اللہ الرحمان الرحیم کی آواز بھری ہوئی ہے اور اس نے ''بس'' ابھی کہا تھا کہ آپ نے کیسٹ بند کر دی تو ''بس'' س س س یہ آواز آتی رہے گی بلکہ آواز بالکل بند ہو جائے گی یا م م م یہ آواز آتی رہے گی بلکہ بالکل بند ہو جائے گی اسی طرح جب یہاں پر وہ کیسٹ بند ہو گی تو اس کے بند ہونے کے بعد یہ نہیں کہ جو منظر آخر میں تھا وہ سکرین پر ٹک جائے گا بلکہ بالکل ہی ختم ہو جائے گا بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی منظر دیر تک سکرین پر نظر آرہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی منظر کی شعاعیں مسلسل آرہی ہیں اس کو یہ نہیں کہتے کہ یہ تصویر پائیدار ہو گئی ہے جیسے کہ ایک آدمی آئینے کے سامنے بت بن کر کھڑا ہو جائے گھنٹے تک کھڑا رہے تو گھنٹے تک آئینے میں بالکل ایک منظر ٹکا رہے گا تو یہ نہیں کہیں گے کہ آئینے میں یہ تصویر مستقل ہو گئی ہے یہ استقلال نہیں ہے استقلال یہ ہوتا ہے کہ اس سے شعاعیں نکل کر اس پر پڑ رہی تھیں وہ بند ہو جاتیں تو بھی اس میں وہ بت نظر آتا حالانکہ ایسا نہیں ہوتا یہی صورت حال سکرین پر نظر آنے والی تصویر کے اندر ہے کہ یہ خالصتاً کیسٹ سے نکلنے والی شعاعوں کے رحم و کرم پر ہے اس لئے اس کی زیادہ مشابہت کسی کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ زیادہ مشابہت اس کی آئینے میں نظر آنے والے عکس کے ساتھ ہے اس لئے اس کو بھی تصویر قرار دینا مشکل ہے۔ تو حاصل یہ نکلا کہ ویڈیو کیسٹ میں جو کچھ بھرا ہوا ہے وہ تصویر نہیں ہے اس لئے کہ اس میں اعضاء متمیز نہیں اور اس کو چلا کر سکرین پر جو کچھ آرہا ہے وہ تصویر نہیں اس لئے کہ وہ شعاعوں کے ماتحت ہے بلکہ ہے ہی وہ شعاعیں جو اس میں سے نکل کر اس پر پڑ رہی ہیں لہٰذا اس کو

دیکھنا تصویر کو دیکھنا نہیں کہلائے گا بظاہر یہ نقطۂ نظر اس وجہ سے جو میں نے ذکر کی ہے راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ نہ کیسٹ تصویر ہے نہ ہی سکرین پر نظر آنے والا منظر تصویر ہے(۱) لیکن بہر حال جیسا کہ میں شروع میں عرض کیا یہ مسئلے چونکہ پیدا ہی اس دور میں ہوئے ہیں کوئی منصوص تو ہیں نہیں اس لئے اپنا شرح صدر جس رائے پر بھی ہو دوسری رائے کے لئے بھی گنجائش ذہن میں ضرور رکھنی چاہئے اس لئے ہم یہ نہیں کہتے کہ اگر کسی کی یہ رائے ہے کہ یہ تصویر ہے تو وہ سو فی صد غلط ہے بلکہ اجتہادی مسائل کی طرح ہے کہ ہمیں جس رائے پر شرح صدر ہے اس کے راجح ہونے کا ظن غالب ہے لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ دوسری صحیح ہو اور اسی طرح ان کو بھی یہی سمجھنا چاہئے کہ اگرچہ ہمارا شرح صدر اس بات پر ہے کہ یہ تصویر ہے لیکن جو اس کو تصویر قرار نہیں دیتے ان کے رائے کے بھی صحیح ہونے کا امکان اور احتمال ہے۔

آج کل بعض بڑے اچھے اچھے لوگ اس طرح کی چیزوں کو حرام قطعی اور بالاجماع حرام اور اس طرح کے فتوے لگادیتے ہیں تو یہ تجاوز عن الحدود ہے اول تو اس کا تصویر ہونا ہی مشکوک ہے اور جیسا کہ میں

---

(۱) سی ڈی (CD) کمپیوٹر کی یادداشت (Memory) کی ایک شکل ہے۔ کمپیوٹر کی یادداشت کی جتنی بھی شکلیں ہیں مثلاً عارضی یادداشت، ہارڈ ڈسک، فلاپی، ڈی وی ڈی وغیرہ سب کا حکم ایک ہی ہونا چاہئے۔ احقر کی نظر میں ان کا حکم بھی وہی ہے جو وڈیو کا منسلکہ تحریر میں بیان کیا گیا ہے اس لئے کہ میموری میں جو کچھ محفوظ ہے وہ موجودہ حالت میں قابل رویت اور قابل اشارہ حسیہ نہیں بلکہ وہ Bytes کی خاص ریاضیاتی تشکیلیں ہیں جو کمپیوٹر کے خاص نظام میں آکر تو قابل رویت بن سکتے ہیں موجودہ حالات میں نہیں۔ کمپیوٹر میموری کی قریب ترین نظیر اگر ہو سکتی ہے تو وہ انسانی یا حیوانی دماغ ہے جس طرح اس میں شکل، رنگ، آواز، نص (Text) اور مخصوص احکامات کو محفوظ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے سی ڈی وغیرہ میں جو تصویر محفوظ ہے وہ اس تصور کے شاید مشابہ ہو جو ہمارے دماغ میں محفوظ ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ موجودہ حالت میں نہ خود اس انسان کیلئے قابل رویت ہے اور نہ ہی کسی دوسرے شخص کے لئے، اگر کسی کو ذرا گردن جھکانے سے "تصویر یار" نظر آتی ہے تو وہ آنکھوں سے دیکھنا نہیں ہوتا۔

اب رہا دوسرا مرحلہ کہ اس میموری کو ایک نظام میں لاکر کسی Output Device کے ذریعے دیکھے جانے کے قابل بنالیا جائے تو اس کے حکم کا انحصار اس Device کی نوعیت پر ہے، اگر وہ Device پرنٹر ہے اور اس کے ذریعے اس تصویر کا کاغذ پر پرنٹ لے لیا جاتا ہے تو وہ عکس نہیں ہوگا بلکہ تصویر ہوگا اور اگر وہ Device مانیٹر وغیرہ ہے تو بظاہر یہ عکس کے زیادہ مشابہ ہے لیکن سکرین پر اس کا وجود مستقل نہیں ہے بلکہ جو نہی مانیٹر آف کر دیا جائے، ڈیٹا کیبل کو الگ کر دیا جائے یا خود اس پروگرام کو بند کر دیا جائے جس میں یہ تصویر تھی تو مانیٹر وغیرہ کی سکرین پر کچھ بھی نظر نہیں آئے گا۔

یہ ساری گفتگو تو جاندار کی تصویر والی سی ڈی یا کسی اور میموری کو اپنے پاس رکھنے کے بارے میں ہے کہ اس معاملے میں یہ تصویر کے حکم میں نہیں الا یہ کہ اس کا پرنٹ نکال لیا جائے۔ جہاں تک تصویر بنانے کا تعلق ہے تو اگر وہ تصویر کیمرے کے ذریعے حاصل کر کے محفوظ کی جاتی ہے اس میں وہی گفتگو ہوگی جو منسلکہ تحریر میں عام کیمرے کی تصویر کے بارے میں ہے اور اگر کمپیوٹر گرافکس کا کوئی پروگرام استعمال کرتے ہوئے کی بورڈ، ماؤس، ٹیبلٹ اور خاص قسم کے پین سے بنائی جاتی ہے تو یہ یقیناً ایک تصویر سازی کا عمل ہی کہلائے گا۔ ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔ محمد زاہد

نے عرض کیا کہ جو اس کو تصویر قرار نہیں دیتے ان کے نقطۂ نظر میں خاصا وزن ہے تصویر ہونا ہی اس کا مشکوک ہے اور اگر تصویر ہو بھی سہی تو زیادہ سے زیادہ غیر سایہ دار تصویر کے حکم میں ہوگی اور غیر سایہ دار تصویر کا مختلف فیہ ہونا عصر صحابہ سے چلا آرہا ہے تو ایسی چیز پر آپ فتویٰ تو اپنے شرح صدر کے مطابق دیں لیکن اپنی رائے کو قطعی یا اجماعی قرار دینا یہ ٹھیک نہیں ہے اور اس سے بڑا غلو یہ ہوتا ہے کہ دوسری رائے والوں پر طعن و تشنیع ہوتا ہے یہ تو بس جی ہر چیز کو جائز کہہ دیتے ہیں اور یہ تو ماڈرن دنیا سے متاثر ہو جاتے ہیں ڈھیلے ہیں تصلب نہیں ہے ایمان کمزور ہے وغیرہ وغیرہ یہ بہت بڑی زیادتی کی بات ہے علم کو علم کے انداز دیکھنا چاہئے اور اہل علم کی جو رائے ہے اس سے اتفاق یا اختلاف ہو بہر حال اس کا احترام ضرور کرنا چاہئے۔

اب تک جو گفتگو ہو چکی ہے اس کا حاصل یہ نکلا کہ ویڈیو کیسٹ میں جو کچھ بھرا ہوا ہوتا ہے وہ بھی تصویر نہیں اور اس کو چلاتے وقت جو کچھ سکرین پر آتا ہے وہ بھی تصویر نہیں۔

ٹی وی (T V) کا حکم:-

اب رہ گیا ٹی وی کا حکم وہ تصویر ہے یا نہیں تو بظاہر اسے بھی تصویر کہنا مشکل ہے اس لئے کہ ٹی وی کے پروگرام عموماً دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو براہ راست پروگرام ہوتے ہیں یعنی لائیو براڈکاسٹ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پروگرام ہوتے ہیں جن کو ویڈیو کیمرے کے ذریعے پہلے محفوظ کیا جاتا ہے پھر اسے دکھایا جاتا ہے پہلی قسم کے پروگرام تو یقیناً عکس ہیں اس لئے کہ ساتھ ساتھ ادھر وہ کام ہو رہا ہوتا ہے یا کوئی مقرر بول رہا ہے اور ساتھ ساتھ ہی اس کی تصویر دور دور تک پہنچ رہی ہے اگر وہ کیمرے کے سامنے سے ہٹ جائے تو اس کی تصویر بھی ہٹ جائے گی اور جو دوسری قسم کے پروگرام ہیں ان کا حکم ظاہر ہے ویڈیو والا ہوگا اور ویڈیو کے بارے میں پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ تصویر نہیں۔

البتہ ایک تیسری صورت ہو سکتی ہے لیکن وہ آج کل عموماً استعمال نہیں ہوتی لیکن اگر ہو تو وہ تصویر ہوگی اور وہ یہ ہے کہ فلم ہو ویڈیو کی بجائے پرانے زمانے کی جس طرح فلم ہوتی تھی کہ ایک لمبی سی ریل سی ہوتی تھی اس پر چھوٹی چھوٹی تصویریں ہوتی ہیں اور اسی کو چلایا جاتا ہے تو ایک تسلسل کے ساتھ وہ تصویریں بڑی ہو کر سامنے آجاتی ہیں اور وہ چونکہ چل رہی ہوتی ہے ایک تصویر کے بعد دوسری تصویر اور دوسری کے بعد تیسری اور تسلسل کے ساتھ چل رہی ہوتی ہیں اس لئے سکرین پر محسوس ہوتا ہے کہ کوئی آدمی حرکت کر رہا ہے وہ اگرچہ بہت چھوٹی ہوتی ہے لیکن ہوتی وہ تصویر ہے اس کو جب بڑا کیا جائے یا کسی خوردبین وغیرہ کے ساتھ دیکھا جائے تو وہ تصویر واضح طور پر نظر آئے گی اور اس میں اعضاء کو الگ الگ طور پر متمیز کیا جا سکتا ہے وہ تصویر ہے

اگرچہ اصل کے اعتبار سے وہ چھوٹی ہے لیکن سکرین پر دکھاتے وقت اس کو بڑا کر لیا جاتا ہے وہ تصویر کے حکم میں ہے لیکن وہ آج کل مروج نہیں ہے، خاص طور سے ٹی وی پر پروگرام اس کی بنیاد پر نہیں آتے۔

ویڈیو اور ٹی وی دیکھنے کا حکم:-

اب تک جو بات ہم نے کہی ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصویر نہیں ہے لیکن جو چیز تصویر نہ ہو وہ جائز بھی ہو یہ شروع میں ہم نے عرض کیا تھا کہ ضروری نہیں۔

اس لئے اب دیکھنے کی دوسری بات یہ ہے کہ یہ ویڈیو اور ٹی وی جائز ہے یا نہیں تو چونکہ یہ تصویر نہیں ہے اس لئے اپنی ذات کے اعتبار سے تو یہ مباح ہے لہٰذا جس کام یا جس منظر کو ویسے دیکھنا جائز ہے اس کو ان آلات میں بھی دیکھنا جائز ہوگا اور جس منظر کو ویسے دیکھنا ناجائز ہے ان کو ان آلات میں دیکھنا بھی ناجائز ہوگا جو کام ویسے جائز ہے جیسے شادی بیاہ کی تقریبات ان کا ویڈیو کیسٹ میں بھرنا بھی جائز ہوگا اور جو کام ویسے ہی ناجائز ہیں تو ان کا ان میں بھرنا بھی ناجائز ہوگا جیسا کہ ناچ گانے کی یا اس طرح کی کوئی تقریب یا بے حجابی والی تقریب جس میں حجاب کا لحاظ نہیں ہے بلکہ عریانی اور فحاشی ہے تو اس طرح کی چیزوں کو ویسے دیکھنا ناجائز تو اس میں دیکھنا بھی ناجائز اور جیسے کرنا ناجائز ویسے ان میں بھرنا بھی ناجائز ہوگا۔

اپنی ذات کے اعتبار سے تو یہ مباح ہے لیکن کبھی ایسے ہوتا ہے کہ ایک کام فی نفسہ تو مباح ہوتا ہے لیکن وہ بعض مفاسد پر مشتمل یا بعض مفاسد کو مستلزم ہوتا ہے یعنی وہ جائز کام کرنے کے بعد یہ ظن غالب ہوتا ہے کہ اس پر کوئی مفسدۃ مرتب ہو جائے گا یا عام طور پر اس جائز کام کے کرنے سے ناجائز کام میں ابتلاء ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں وہ فی نفسہ مباح کام بھی ناجائز ہو جاتا ہے اس کو فقہاء کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ **سَدًّا للذریعہ** ناجائز ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں با جماعت نماز پڑھنے کے لئے آیا کرتی تھیں اور آخر وقت تک آتی رہی ہیں تو پتہ چلا کہ یہ کام فی نفسہ مباح ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر تک منع نہیں کیا اور ظاہر ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد کسی حکم کا نسخ ممکن ہی نہیں ہے اس لئے فی نفسہ تو یہ مباح ہے لیکن خود وہ صحابہ کرام جنہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں نمازیں پڑھنے کے لئے مسجد میں آیا کرتی تھیں انہیں میں سے متعدد حضرات نے بعد میں عورتوں کو مسجد میں آنے سے منع کر دیا مثلاً صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ **لو أدرك النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماأحدث النساء بعده لمنعن المساجد**

كما منعت فساء بني أسرائيل ۔ کہ عورتوں کے جو حالات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد میں پیدا ہوئے ہیں اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بھی وہ حالات ہوتے تو عورتوں کو مسجدوں میں آنے سے منع کر دیا جاتا جیسے کہ بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کیا گیا تھا تو دیکھئے کہ حضرت عائشہؓ جانتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں مسجدوں میں جایا کرتی تھیں لیکن اس کے باوجود منع بھی کر رہی ہیں، منع اس لئے کر رہی ہیں کہ اب عورتوں کا مسجدوں میں جانا بعض مفاسد کا باعث بن سکتا ہے اور یہ مفاسد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیدا نہیں ہوئے تھے۔ تو اس سے پتہ چلا کہ بعض کام فی نفسہٖ مباح اور جائز ہوتے ہیں لیکن سد أللذ ریعہ ان سے منع کر دیا جاتا ہے تو سد ذریعہ بھی شریعت کا ایک اصول ہے، ہمارے اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ جو چیزیں ہیں ٹی وی اور وی سی آر وغیرہ تو ان کا گھر میں رکھنا سد أللذ ریعہ ممنوع ہے فی نفسہٖ اگرچہ یہ تصویر میں داخل نہیں اور مباح ہیں ان کو دیکھنا بھی جائز ہے لیکن اگر ان چیزوں کو اپنے گھر میں لائیں گے تو بہت سارے مفاسد مرتب ہو سکتے ہیں مثلاً ایک تو یہ ہے کہ ٹی وی میں بہت سارے پروگرام ایسے ہوتے ہیں جو خلاف شریعت ہوتے ہیں اور ان کو ویسے دیکھنا بھی جائز نہیں ہوتا تو ٹی وی پر دیکھنا بھی ناجائز ہوگا اور ایسے پروگرام کافی ہوتے ہیں اب اگر سربراہ خاندان جو گھر میں ٹی وی لایا ہے ہو سکتا ہے کہ اس کی نیت یہ ہو کہ میں صرف جائز پروگرام ہی دیکھوں گا مثلاً خبرنامہ دیکھ لیا یا بعض معلوماتی پروگرام اور ہوتے ہیں وہ دیکھ لئے اس طرح کی دوسری چیزیں دیکھ لوں گا، فحش قسم کے پروگرام نہیں دیکھوں گا لیکن ظاہر ہے کہ وہ سارے اہل خانہ پر تو کنٹرول نہیں کر سکتا گھر کے باقی افراد خاص طور پر نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کو ظاہر ہے جو دلچسپی غلط پروگراموں میں ہو سکتی ہے وہ سنجیدہ پروگراموں میں شاید نہیں ہو گی تو ان کے غلط چیزوں میں مبتلاء ہونے کا خطرہ موجود ہے اس لئے گھر میں اس کا یہ ٹی وی لانا اس مفسدہ کا باعث بن سکتا ہے۔ یہی حال ویڈیو کا ہے کہ اگرچہ تصویر نہیں لیکن اس کے استعمال کے لئے عام حالات کے اندر ٹی وی کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ اسی کی سکرین پر اسے دیکھا جا سکتا ہے لہٰذا جب وہ گھر میں آئے گا تو لازمی طور پر ٹی وی بھی گھر میں آئے گا اور پھر جب وہ گھر میں آگیا تو بازار سے ہر قسم کی ویڈیو کیسٹ دستیاب ہیں اچھی بھی مل جاتی ہیں بری بھی مل جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ بری زیادہ ملتی ہیں اور انسان کا رجحان بھی ان کی طرف زیادہ ہوتا ہے تو جب یہ چیز گھر میں آئے گی تو یہ دنیا بھر کی غلاظت اور گندگی اس کے ساتھ گھر میں آجائے گی، یہ ایک ایسا نالہ ہے جس کے ذریعہ گندہ پانی اس کے گھر کے اندر بھر جائے گا۔ اس لئے ان مفاسد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہمارے اکثر بلکہ تقریباً سب علماء کرام کم از کم سد أللذ ریعہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں، بعض حضرات تو ویسے ہی اسے تصویر میں داخل کرتے ہیں ان کے نزدیک اس کا ممنوع ہونا واضح ہی ہے اور جو

تصویر میں داخل نہیں کرتے وہ بھی سد اللذ ریعہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اس لئے ان چیزوں کو اپنے گھر میں نہیں لانا چاہئے۔ یہاں سد ذریعہ کی بات آئی سد اللذ ریعہ کے بارے میں چند اور موٹی باتیں ذہن میں رکھ لیں اس سے ان آلات کے حکم کے سمجھنے میں مزید کچھ آسانی ہو جائے گی۔

سد ذریعہ کا مطلب:۔

ایک بات تو یہ ذہن میں رکھیں کہ سد ذریعہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو کام کسی گناہ کا ذریعہ بن رہا ہے اس سے بھی منع کر دیا جائے لیکن یہ اصول ہر جگہ پر لاگو نہیں ہوتا کہ جو کام بھی کسی ناجائز کام کا ذریعہ بنے اس سے روک دیا جائے اور یہ بات بھی ایک حدیث سے سمجھ میں آتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں عورتیں مسجد میں آیا کرتی تھیں ایک دن ایک عورت فجر کی نماز پڑھنے کے لئے آرہی تھی تو راستے میں کسی آدمی نے اس کو پکڑ لیا اور اس سے زبردستی اپنا برا ارادہ پورا کیا اتنے میں کچھ اور لوگ بھی پہنچ گئے تو اس عورت کے چیخنے چلانے پر لوگوں نے اس شخص کو پکڑ لیا اور اس نے اپنی غلطی کا اقرار بھی کر لیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس پر حد جاری فرمائی اس عورت پر اس لئے حد جاری نہیں فرمائی کہ یہ مستکرہہ تھی یعنی اس پر جبر کیا گیا تھا لیکن اس مرد پر حدِ جاری فرمائی تو دیکھئے کہ مسجد میں آنے پر ایک مفسدۃ حضور اقدس صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے زمانے میں مرتب ہوا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہ اعلان نہیں فرمایا کہ اب عورتیں مسجد میں نہ آیا کریں اور یہ بھی نہیں فرمایا کہ عشاء اور فجر میں نہ آیا کریں جس نماز میں واقعہ پیش آیا اس کے بارے میں بھی نہیں فرمایا کہ عورتیں نہ آیا کریں اس سے پتہ چلا کہ سد ذریعہ کا اصول اتنا عام نہیں ہے کہ جہاں کہیں کسی جائز کام پر کوئی مفسدۃ مرتب ہوا تو فوراً اس جائز کام کو بھی ناجائز قرار دے دیا جائے بلکہ اس کے لئے بہت ساری چیزوں کو دیکھنا پڑتا ہے مثلاً ایک تو یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ اس جائز کام پر اس گناہ کام کے ترتب کا وقوع کتنا ہے اس اور اس کے کتنے امکانات ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس جائز کام پر گناہ کے مرتب ہونے کا امکان تو ہوتا ہے لیکن اس بات کا بھی کافی امکان ہوتا ہے کہ اس جائز کام کے کرتے ہوئے آدمی اس پر مرتب ہونے والی برائی سے بچ جائے تو ایسی صورت میں اس جائز کام سے سداً للذریعہ منع نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ کہیں گے کہ یہ جائز کام تو کر لو لیکن اپنے آپ کو اس مفسدے سے بچانے کی کوشش کرتے ہوئے تو اس مفسدے سے منع کیا جائے گا اس جائز کام سے منع نہیں کیا جائے گا اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس جائز کام پر مفسدے کا ترتب اتنا عام اور اتنا یقینی ہوتا ہے کہ بظاہر یہ بات انتہائی بعید ہوتی ہے کہ ان حالات میں وہ جائز کام کیا جاوے اور اس مفسدہ سے بچا جائے تو ایسی صورت میں اس مفسدے سے روکنے

کی بجائے اس کا ذریعہ بننے والے جائز کام سے ہی منع کر دیا جاتا ہے۔ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں عورتوں کے مسجدوں میں آنے پر مفسدہ تو مرتب ہوا لیکن یہ ترتب عام نہیں تھا بلکہ اکا دکا واقعہ تھا اس لئے حضور اقدس ﷺ نے اس کی وجہ سے عورتوں کے مسجدوں میں آنے سے منع نہیں کیا۔

پھر جس پر مفسدے کا ترتب عام ہو اس میں سد ذریعہ کا اصول جاری کرتے ہوئے یہ بھی دیکھا جائے گا کہ یہ جائز کام کتنی ضرورت کا ہے اگر اس کی معتدبہ ضرورت ہو تو بھی یہی کہیں گے کہ یہ جائز کام تو کر لو لیکن اس پر مرتب ہونے والے فلاں مفاسد سے بچتے ہوئے اور اگر وہ کام ضرورت کا نہ ہو تو اس سے منع کر دیا جائے گا مثال کے طور پر یہی ٹی وی اور وی سی آر میں ان مفاسد کا ترتب ہوتا ہے اور یہ کوئی ضرورت کی چیزیں نہیں ہیں ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اس کے نہ ہونے سے کوئی ضرر ہو نقصان ہو اب ظاہر ہے کہ کسی کے گھر میں اگر ٹی وی وغیرہ نہیں ہے تو اس میں کوئی نقصان نہیں بلکہ کچھ فائدہ ہی ہوگا کہ وقت بچ جائے گا اور بہت ساری خرافات سے انسان بچ جائے گا، ضرر کوئی نہیں ہے۔ تو یہاں پر کہیں گے کہ صرف مفاسد سے بچنے کی بجائے اس کے ذریعے سے بھی بچو اور ایک ہے ضرورت کا کام جیسے کاروبار ہے آج کوئی آدمی اگر کاروبار کرتا ہے تو اس میں بھی بکثرت جھوٹ، فراڈ، ملاوٹ، جھوٹی قسم نماز میں سستی اور اس طرح کی بہت ساری ناجائز باتوں میں ابتلاء عام ہے اور کاروبار کرتے ہوئے آدمی ان چیزوں سے بچے یہ بھی انتہائی مشکل ہے تو کاروبار پر بھی مفاسد مرتب ہوتے ہیں لیکن یہ کام چونکہ ضرورت کا ہے اس لئے یہاں یہ نہیں کہیں گے کہ چونکہ اس چیز پر مفاسد مرتب ہو رہے ہیں اس لئے یہ کام ہی نہ کرو بلکہ یہ کہیں گے کہ کاروبار بے شک کرو لیکن اپنی پوری کوشش کرو اس بات کی کہ ان گناہوں سے بچو۔

سد ذریعہ کا جو اصول ہے یہ جاری کرنے کے کچھ قواعد ہیں ان کے تحت اس اصول کو جاری کیا جاتا ہے اب کہاں سد ذریعہ کا اصول لگے گا اور کہاں نہیں لگے گا اس کا دارومدار گویا حالات کے فہم اور ادراک پر ہے کہ ایک تو یہ سمجھنا کہ اس پر مفاسد کتنے مرتب ہوتے ہیں مفاسد کا ترتب کم ہے یا زیادہ ہے اور دوسرا یہ کہ یہ کام ضرورت کا ہے یا نہیں یہ دونوں باتیں حالات کے فہم کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں اور حالات کے فہم میں اہل علم کی انظار اور آراء مختلف ہو سکتی ہیں اور اس کی وجہ سے مسئلہ میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے لیکن یہ اختلاف درحقیقت مسئلہ کا نہیں بلکہ حالات کے فہم کا ہے ایک آدمی حالات سے کچھ اور نتیجہ اخذ کرتا ہے، دوسرا آدمی انہیں حالات سے کوئی اور نتیجہ اخذ کرتا ہے اور اس میں اپنے اپنے تجربات کا بھی فرق پڑ جاتا ہے ایک جگہ میں رہتے ہوئے آدمی کے سامنے اور قسم کے حالات آ رہے ہیں دوسرے ماحول میں رہتے ہوئے دوسرے آدمی کے سامنے اور قسم کے حالات آ رہے ہیں۔

بات یہاں سے چلی تھی کہ سد ذریعہ کے اصول کو لاگو کرنے کے کچھ قواعد ہیں ان کے تحت یہ اصول لاگو ہوتا ہے ہر جگہ پر یہ اصول لاگو نہیں ہوتا اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ آج کل فحاشی اور بے حیائی کے آلات صرف یہی دو نہیں ہیں ویڈیو اور ٹی وی بلکہ اور بھی بے شمار ہیں مثلاً اخبارات کے اندر اس طرح کی تصویریں آتی ہیں، بہت سارے رسائل بڑے اہتمام سے اس طرح کی تصویریں چھاپتے ہیں بہت سارے تجارتی مراکز اور چوراہے وغیرہ ایسے ہوتے ہیں جہاں سائن بورڈ ایسے لگے ہوتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی بدذوقی کی تسکین کرنا چاہے تو کر سکتا ہے، بڑے بڑے ایئر پورٹس پر بہت سے اشتہارات ایسے ہوتے ہیں جو خوبصورت سائن بورڈ وغیرہ کی شکل میں ایئر پورٹس کے لاؤنج میں لگے ہوتے ہیں ان میں بعض اوقات بڑی عریاں تصویریں ہوتی ہیں کہ کچھ لوگوں کے لئے تو دیکھنا ہی مشکل ہوتا ہے اور کچھ لوگ ایسی جگہوں پر جاتے ہی دیکھنے کے لئے ہوں تو بے حیائی کے آلات یہی دو نہیں ہیں بلکہ ان آلات کی بھرمار ہے اور خاص طور سے آج کل یہ کام کمپیوٹر نے تو بہت ہی آسان کر دیا، اس لئے گھر میں اگر آپ کے پاس کمپیوٹر موجود ہے تو بازار سے آپ کو ہر قسم کی (C D) سی ڈی مل جائے گی جس میں اچھی چیزیں بھی مل سکتی ہیں اور بڑی خرافات بھی مل سکتی ہیں اور اگر آپ کے پاس انٹرنیٹ کی سہولت موجود ہے تو اس کا مطلب تو یہ ہے کہ فی گھنٹہ معمولی سے پیسے خرچ کر کے آپ کی رسائی دنیا بھر کی بدترین سے بدترین بے حیائی تک ہو گئی ہے جس کا شاید ٹی وی میں تصور بھی نہیں تھا تو یہ چیزیں بھی آج کل بے حیائی کا ذریعہ بن سکتی ہیں۔

ایک اور نقطۂ نظر:-

اب جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا کہ جس کام سے سد الذریعہ منع کیا جاتا ہے وہاں کسی چیز کے حکم کے بارے میں رائے قائم کرنے کا انحصار حالات کے فہم پر ہے ہمارے ہاں علماء کی ایک واضح اکثریت بہر حال ٹی وی اور وی سی آر کو سد الذریعہ ناجائز ہی قرار دیتی ہے لیکن اس کے برعکس بھی کسی کی رائے ہو سکتی ہے مثلاً کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمارا تجربہ یہ ہے کہ بہت سارے گھرانے ایسے ہیں جن میں ٹی وی موجود ہے لیکن اس کے باوجود ان گھرانوں میں تدین اور شریعت کا جو عام معیار ہوتا ہے وہ برقرار ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ گھرانہ دین سے بالکل بے زار ہو گیا ہے یا اس میں عفت حیاء اور پاک دامنی نام کی کوئی چیز ہی نہیں رہی اور اگر آپ مدرسے کی اس چار دیواری سے باہر نکل کر دنیا کا جائزہ لیں گے تو آپ کو ایسی بے شمار مثالیں مل جائیں گی آپ کو اپنے محلے میں مل جائیں گی بہت سارے لوگ ہیں ڈاڑھی بھی ہے، نماز کے بھی پابند ہیں جائز و ناجائز کی بھی فکر ہے اور یہ کہہ دیں کہ ان کی عورتیں بے حیاء ہو گئیں ہیں یہ بھی مشکل ہے اور ان کی اگلی نسل بگڑ گئی۔

یہ کہنا بھی مشکل ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ان کے گھر میں ٹی وی موجود ہوتا ہے، خود ہم سے بعض لوگ مسئلہ پوچھتے ہیں ہم ان کو بڑا پکا دین دار سمجھ رہے ہوتے ہیں اور واقعتاً ہوتے بھی ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے عجیب وغریب حالات ہوتے ہیں جو کہ بعض اوقات علماء اور مشائخ کے نہیں ہوتے۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے ایک جاننے والے صاحب ہیں ان کا انتقال ہوا تو ان کے انتقال کے حالات بتاتے ہوئے ان کے گھر والوں نے بتایا کہ ان کا معمول یہ تھا کہ صبح کو سب سے پہلے یہ کام کرتے تھے کہ کم از کم ایک گھنٹہ قرآن شریف کی تلاوت کیا کرتے تھے اور اس میں ناغہ نہیں ہوتا تھا اس کے بعد ناشتہ کرتے تھے اور اس کے بعد پھر اپنے کام پر جاتے تھے، کاروبار بھی تھا اور بہت ساری تنظیموں کے رکن بھی تھے، اس دن انہوں نے کسی میٹنگ میں جانا تھا لیکن حسب معمول انہوں نے قرآن شریف کی تلاوت پوری کی اس کے بعد انتقال ہو گیا تو اس طرح کے بہت سارے لوگ ہیں وہ بعض اوقات مسئلہ پوچھتے ہیں کہ ٹی وی میں ایک پروگرام آیا تھا اس میں کسی نے یہ مسئلہ بتایا تھا تو کیا واقعتاً مسئلہ ایسے ہی ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے گھر میں بھی ٹی وی ہے تو کسی کی یہ رائے ہو سکتی ہے کہ ٹی وی گھر میں ہو اور وہ لوگ بددین اور بے حیا ہو جائیں یہ دو چیزیں کوئی لازم وملزوم نہیں ہیں۔

اسی طریقے سے کسی کی یہ رائے بھی ہو سکتی ہے کہ ہم ٹی وی وغیرہ سے منع کرتے ہیں بے حیائی سے بچنے کے لئے اور بے حیائی کا ذریعہ صرف ٹی وی رہا نہیں ہے بلکہ وہ تو کمپیوٹر بھی ہے انٹرنیٹ بھی ہے اور صرف یہی نہیں کہ یہ بے حیائی کا ذریعہ ہیں بلکہ اس کا بکثرت استعمال اس مقصد کے لئے ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کوئی یہ نہیں کہتا کہ کمپیوٹر اپنے گھر میں رکھنا ناجائز ہے ہاں یہ فرق تو ہے کہ وہ کسی درجے میں ضرورت کی چیز ہے لیکن یہ ضرورت کی چیز نہیں ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جب بے حیائی کا ذریعہ ایک نہیں رہا بلکہ قدم قدم پر اس کے سامان موجود ہیں تو اب ذرائع سے روکنا بے کار ہے ایک ذریعہ سے روکیں گے تو دوسرا موجود ہے دوسرے سے روکیں گے تیسرا موجود ہے، تو جس کو بے حیائی سے نفرت نہیں ہے غلط پروگراموں سے نفرت نہیں ہے اس کو ٹی وی اور وی سی آر سے آپ روک بھی دیں گے تو وہ اپنے اس برے ذوق کی تسکین کسی نا کسی ذریعہ سے کر ہی لے گا سد الذریعہ تو منع کیا جاتا ہے تا کہ رکاوٹ پیدا ہو لیکن جب حالات نے بتادیا کہ اس بند باندھنے سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہی نہیں ہے تو سد ذریعہ کا مقصد ہی فوت ہو گیا، اب مسئلے کا حل یہ نہیں کہ ایک دو ذریعوں کی نفرت بٹھانے پر سارا زور صرف کر دیں بلکہ اس سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ اصل جو برائی ہے اس کی نفرت ذہنوں میں بٹھائیں کہ اس سے بچو اگر اس کی نفرت ذہن میں بیٹھ گئی تو گھر میں کمپیوٹر ہے یا ٹی وی ہے یا اس طرح کی اور کوئی چیز ہے وہ برائی سے بچے گا اور اگر اس کی نفرت ذہن میں نہیں بیٹھی ہوئی بلکہ اس کا ذوق موجود ہے تو آپ نے گھر سے ٹی وی اٹھا کر جلا بھی دیا تو جس نے اس طرح کی

خرافات دیکھنی ہے وہ کسی اور طریقے سے دیکھ لے گا کہاں کہاں تک آپ رکاوٹ پیدا کریں گے مواصلات اور اس طرح کی چیزیں اتنی ترقی کر گئیں ہیں کہ ان میں رکاوٹیں کھڑی کرنا بہت ہی مشکل ہو گیا ہے تو ہو سکتا ہے کہ کسی عالم کا یہ نقطۂ نظر ہو اور اس کی وجہ سے یہ سمجھتا ہو کہ اب ان چیزوں سے سد الذریعہ منع کرنے پر اتنا زور لگانا اتنا سود مند نہیں ہے تو اگر کسی کی یہ رائے ہو تو اس رائے سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس پر طعن و تشنیع نہیں کی جا سکتی کیوں کہ ایک تو یہ کہ ان چیزوں کا تصویر ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ یہ خالصتاً اجتہادی مسئلہ ہے جس میں ایک سے زیادہ آراء کی گنجائش ہے اور دوسرا سد ذریعہ کا معاملہ ہو تا ہی حالات کے فہم پر ہے تو ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی حالات اور طریقے سے سمجھ رہا ہو اور دوسرا اور طریقے سے سمجھتا ہو اس لئے کسی کی جو واقعتاً صاحب علم ہے اس کی رائے پر طعن و تشنیع کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔

ایک غلو کی اصلاح:-

یہ میں اس لئے عرض کر رہا ہوں کہ بعض اوقات اس معاملے میں غلو ہو جاتا ہے مثال کے طور پر کچھ عرصہ پہلے کی بات ہے کہ ایک دینی رسالے میں ایک استفتاء اور اس کا جواب چھپا اور وہ رسالہ بھی معتبر سمجھا جاتا ہے سوال یہ تھا کہ ایک جگہ پر کوئی دینی جلسہ تھا اس کی باقاعدہ ویڈیو ریکارڈنگ بھی ہو رہی تھی کیمرے موجود تھے تو جو مولانا صاحب خطاب کر رہے تھے ان سے کسی آدمی نے کہا کہ آپ ایک دینی جلسہ کر رہے ہیں اور اس میں اس طرح کی ناجائز چیزیں ہیں اس پر مولانا صاحب نے کہا کہ یہ اس تصویر میں داخل نہیں جو ناجائز ہے۔ سوال یہ تھا کہ اس کا حکم کیا ہے تو اس کے جواب میں ایک بات تو یہ تھی کہ ویڈیو ریکارڈنگ وغیرہ کرنا یہ ناجائز ہے اور خاص طور پر دینی تقریبات میں یہ چیز نہیں ہونی چاہئے اس حد تک تو بات درست ہے خاص طور پر اس وجہ سے کہ ان مفتی صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہو گا کہ یہ تصویر میں داخل ہے اور تصویر نہ بھی ہو تو بھی اس میں اور قباحتیں ضرور ہیں لیکن اس کے بعد یہ لکھا تھا کہ جن مولانا صاحب نے یہ بات کہی ہے اور اس کو جائز قرار دیا ہے وہ فاسق ہو گئے ہیں اور ان پر واجب ہے کہ وہ علی الاعلان اپنی اس بات سے توبہ کریں اور جب تک وہ ایسا نہیں کرتے اس وقت تک ان کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اس حد تک تو بات ٹھیک ہے کہ تقریبات میں خاص طور پر دینی تقریبات میں اس طرح کی چیزیں نہ ہوں اور اپنی رائے کی مطابق نفس مسئلہ میں جو فتویٰ دیا وہ بھی صحیح ہے لیکن یہ رائے کوئی منصوص تو ہے نہیں حتی کہ فقہاء کی کلام میں بھی اس کی کوئی نص نہیں ہے اس لئے اگر واقعتاً کسی عالم کا شرح صدر کسی دوسری رائے پر ہو جاتا ہے تو اس سے اختلاف بھی اس طرح کے موقعوں پر کرنا چاہئے دوسری رائے کا اظہار کرنا چاہئے اس پر دلائل بھی قائم کرنے چاہئیں لیکن اس حد تک چلے جانا کہ یہ

رائے جس نے اختیار کی ہے وہ فاسق بن گیا ہے اور اس پر علی الاعلان توبہ کرنا واجب ہے یہ بہر حال تجاوز عن الحدود ہے یہ مناسب طرز عمل نہیں ہے کیوں کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ جو رائے ہم نے اختیار کی ہے وہ قطعی ہے کیوں کہ قطعی چیز کے انکار سے ہی آدمی اس حد تک پہنچتا ہے جس میں اختلاف رائے کی گنجائش ہو اس میں واقعتاً کوئی صاحب علم دوسری رائے اختیار کرے تو وہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہوتی۔

سد ذریعہ کے متعلق ایک اور مسئلہ :-

اسی سلسلہ میں ایک مسئلہ اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ جن چیزوں سے سد اًللذریعہ منع کیا جاتا ہے ان کا اگر کوئی ارتکاب کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اس مباح کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے وہ اس گناہ اور مفسدے میں بھی مبتلا ہو گیا جس سے بچنے کی خاطر اس مباح کام سے منع کیا گیا تھا تو اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ جس گناہ میں ابتلاء ہوا ہے اس کے مطابق اس پر حکم لگایا جائے گا اور وہ گناہ کبیرہ ہے اور موجب فسق ہے تو اس پر فاسق ہونے کا حکم بھی لگایا جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جس کام کو سداً للذریعہ ممنوع قرار دیا گیا تھا اس نے وہ کام کیا لیکن جس مفسدے سے بچنے کے لئے اس سے روکا گیا تھا اس مفسدے میں ابھی تک وقوع نہیں ہوا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس صورت میں بھی اسے فاسق قرار دیا جائے گا تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم۔ کہ یہ بات تو کہیں گے کہ اس نے اس کام کا ارتکاب کر کے بڑی غلطی کی ہے اور دین کے بارے میں تساہل کا ثبوت دیا ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ اگلے گناہ میں مبتلا نہیں ہوا لیکن اس مباح کے ارتکاب کی وجہ سے اس میں واضح ابتلاء کا خطرہ تھا تو گناہ کے قریب ضرور پہنچا گناہ کے راستے پر اس نے اپنے آپ کو ضرور ڈال دیا یہ اس کی غلطی تو ضرور ہے لیکن فاسق قرار دینا مشکل ہے کیوں کہ فاسق ہوتا ہے گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے اور کبیرہ کسے کہتے ہیں اور صغیرہ کسے کہتے ہیں یہ ایک الگ بحث ہے لیکن کبیرہ بننے کے لئے کم از کم اتنا تو ضروری ہونا چاہئے کہ وہ کام فی نفسہٖ گناہ ہو اپنی ذات کے اعتبار سے مباح نہ ہو جو کام اپنی ذات کے اعتبار سے مباح تھا محض مصلحتاً اس سے منع کیا گیا تھا تو اس کے ارتکاب کو کبیرہ کا ارتکاب بہر حال قرار نہیں دیا جا سکتا اس لئے اس پر فسق کا حکم لگانا انتہائی مشکل ہے۔

جس کے گھر میں ٹی وی وغیرہ ہو اس کا حکم :-

اس سے ان لوگوں کا حکم معلوم ہو گیا جن کے گھروں میں ٹی وی یا وی سی آر ہے اور اس طرح کی دوسری چیزیں ہیں کہ اگر تو یہ یقین ہے کہ وہ ان آلات کو ان کاموں کے لئے استعمال کرتے ہیں جو بالکل حرام

ہیں اور یہ استعمال اس حد تک پہنچ جاتا ہے جس کی وجہ سے آدمی فاسق ہو جاتا ہے پھر تو فسق کا حکم لگایا جائے گا لیکن اگر یہ معلوم ہے کہ انہوں نے یہ آلات اپنے گھر میں رکھے ہوئے ہیں لیکن جائز حد تک اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں یا کوئی غلط پروگرام کو دیکھتے بھی ہیں تو وہ پروگرام ایسے نہیں ہیں جو فسق کی حد تک پہنچتے ہوں یا پتہ نہیں کہ اس کے ذریعہ سے کیا دیکھتے ہیں تو ایسی صورت میں ہمارے علماء کے معروف قول کے مطابق یہ کہنا تو درست ہے کہ ان کا گھر میں اس چیز کو رکھنا اچھا نہیں ہے اور انہیں نہیں رکھنا چاہئے لیکن محض گھر میں ہونے کی وجہ سے فاسق ہونے کا حکم لگادیا جائے یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔

دینی پیشوا کو زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے:-

1

البتہ یہاں مسئلے عام طور پر دو ہوتے ہیں جو بکثرت پوچھے جاتے ہیں ایک ویسے جس کے گھر میں ہو وہ فاسق ہے یا نہیں اور دوسرے عموماً مسئلہ پوچھا جاتا ہے مسجد کے امام کا تو مسئلہ تو ایک ہی ہے فاسق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں البتہ امام کے بارے میں ایک اور بات یہ ہے کہ امام کو اس انداز سے رہنا چاہئے کہ وہ اپنے مقتدیوں میں متنازعہ نہ بنے ایسا کام نہ کرے جس کی وجہ سے اس پر انگلی اٹھے اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وعید بیان فرمائی ہے اس آدمی پر جو کسی قوم کا امام بنے اور وہ اس کو ناپسند کرتے ہوں تو ہمارے ہاں لوگ اگرچہ گھروں میں یہ سب کچھ رکھتے ہیں لیکن بہر حال اپنے اماموں کے بارے میں یہ چاہتے ہیں کہ اور ان کا یہ چاہنا درست ہے کہ ان کے گھروں میں نہ ہو اگر وہ رکھیں گے تو **من اُم قوماً وھُم لہٗ کارھون** میں کم از کم ضرور داخل ہو جائے گا اس لئے امام کا اور اسی طرح جو آدمی مقتداء اور عالم بنے اس کا حکم عام لوگوں سے بہر حال مختلف ہے لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ محض کسی کے گھر میں موجود ہے اس کی وجہ سے یہ کہہ دیں کہ یہ فاسق ہے یہ بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا۔

ٹی وی (T V) پر نامحرم کی تصویر دیکھنا:-

یہاں ایک مسئلہ اور ہے ایک تو ہے گھر میں ٹی وی وغیرہ رکھنا وہ تو میں نے بتادیا کہ اسے عموماً متعدد مفاسد کی وجہ سے ممنوع کہا جاتا ہے لیکن دیکھنے کی حد تک اگر گھر میں رکھا نہیں کہیں دیکھنے کا اتفاق ہو گیا تو اس کی گنجائش ہے اسی طرح بعض اوقات تصویر بھی دیکھنی پڑ جاتی ہے یا اس پر نظر پڑ جاتی ہے یا اخبارات میں تصویر عموماً دیکھی جاتی ہے تو اس میں غیر محرم کی تصویر دیکھنے کا کیا حکم ہے چاہے وہ اخبار وغیرہ پر ہو چاہے وہ ٹی وی وغیرہ پر ہو کیوں کہ اخبار وغیرہ میں وہ تصویر ہے اور ٹی وی وغیرہ میں وہ عکس ہے اس کا کیا حکم ہے یعنی باقی

مفاسد کی بات تو الگ ہے لیکن نظر الی الاجنبیہ میں وہ داخل ہو گا یا نہیں ہو گا تو ان چیزوں کا صراحتاً حکم تو ظاہر ہے کہ فقہاء کی کلام میں نہیں مل سکتا البتہ اس کی بعض نظریں ملتی ہیں اور وہ نظیر ہے کسی اجنبیہ کو آئینے کے ذریعے سے دیکھنا یا پانی کے اندر اس کا عکس دیکھنا علامہ شامیؒ نے کتاب الحظر والاباحۃ میں اس مسئلے پر بحث فرمائی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ فقہاء نے یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی عورت کو شیشے کے اندر دیکھا یعنی شفاف شیشہ تھا، مثلاً کوئی شیشے کا کمرہ بنا ہوا ہے اس کے اندر ایک عورت بیٹھی ہوئی ہے اس کی فرج داخل کو دیکھا یا ایک عورت پانی کے اندر ہے پانی کے اندر سے اس کی فرج داخل کو دیکھا شہوت کے ساتھ تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی لیکن اگر اس عورت کے عکس کو آئینے میں دیکھا یا اس کے عکس کو پانی کے اندر دیکھا تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہو گی اور وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں بعینہٖ اس عورت کو دیکھا ہے عین کو دیکھا ہے راستے میں شیشہ یا پانی ہے لیکن یہ دو چیزیں ایسی ہیں جو نفوذ بصر سے مانع نہیں ہیں لیکن دوسری صورت میں اس کے عین کو نہیں دیکھا بلکہ اس کی مثل کو دیکھا ہے اس لئے اس صورت میں حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہو گی تو علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجنبیہ کو دیکھنا نظر الی الفرج کی بات نہیں ہو رہی ویسے اجنبیہ کو دیکھنے کی بات ہو رہی ہے اجنبیہ کو ویسے دیکھنا یا پانی وغیرہ کے اندر سے دیکھنا جب کہ اس کا عکس نہ ہو بلکہ براہ راست وہ سامنے ہو تو یہ ناجائز ہے لیکن آئینے کے اندر یا پانی کے اندر اس کا عکس دیکھنا جائز ہے کیوں کہ بعینہٖ یہ وہ نہیں بلکہ اس کی مثل ہے بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے لیکن علامہ شامیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ استنباط اتنا واضح نہیں ہے اس لئے کہ حرمت مصاہرت کے مسئلے میں اور نظر کے جواز کے مسئلے میں فرق ہے وہ یہ کہ حرمت مصاہرت کے اثبات میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے احتیاط سے مراد یہ ہے کہ کہ اس کی شرطوں میں ذرا سختی کی گئی ہے کیوں کہ اصل وہاں حلت ہے احتیاط کی وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت کی جاتی ہے اس لئے وہاں پر معمولی باتوں کی وجہ سے ثابت نہیں کریں گے لہٰذا فرج داخل کے عین کو دیکھا تو حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی اور اس کے عکس کو دیکھا تو ثابت نہیں ہو گی لیکن یہاں معاملہ ہے فتنہ اور شہوت کا کہ نظر الی الاجنبیہ موجب فتنہ اور مظنہ شہوت ہے اور یہ بات جس طرح عین کو دیکھنے میں ہے اسی طرح عکس کو دیکھنے میں بھی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اجنبیہ کو دیکھنا جس طرح ناجائز ہے اسی طرح اس کے عکس کو دیکھنا بھی ناجائز ہے اور اس کے بعد علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ شافعیہ میں سے ابن حجر مکیؒ نے بھی تقریباً یہی بات لکھی ہے اور اس کی وجہ بھی یہی بیان کی ہے تو اس سے دو باتیں سمجھ میں آئیں ایک تو یہ پتہ چلا کہ نظر کے جائز ہونے یا نہ ہونے کو حرمت مصاہرت کے مسئلے پر قیاس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس مسئلے میں عین کو دیکھنا یا اس کے عکس کو دیکھنا برابر ہے دونوں ہی ناجائز ہیں دوسرا مسئلہ یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ یہ ناجائز ہونا لذاتہ

نہیں ہے کیوں کہ ذات کے اعتبار سے تو فرق کر لیا کہ نظر الی العین اور ہے اور نظر الی المثل اور ہے دونوں کا حکم ایک جیسا نہیں ہے بلکہ یہ ممانعت ہے ایک علت کی وجہ سے اور وہ علت خوف فتنہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جہاں فتنے سے واضح امن موجود ہو وہاں شاید اس کی گنجائش ہو بالخصوص اگر ابتلائے عام ہو اب اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ جتنے بھی عکس اور تصویریں ہیں ان کی کئی صورتیں بنتی ہیں۔

(۱)............ایک تو یہ کہ وہ منظر ایسا ہی ہو جس کا مقصد ہی عورت کے محاسن کی طرف متوجہ کرنا ہوتا ہے اور کوئی مقصد اس کا ہوتا ہی نہیں ہے وہ تو ظاہر ہے کہ ناجائز ہوگا اس لئے کہ ایک تو اس میں خوف فتنہ واضح ہے اور دوسرے شریعت کا اصول ہے کہ "الامور بمقاصدہا" کہ امور کا دارومدار ان کے مقاصد پر ہوتا ہے۔

(۲)............دوسری صورت ہے کہ ایسا پروگرام ہے یا ایسا منظر ہے جو اس طرح کا بے حیائی والا تو نہیں ہے لیکن بے حجابی ہے یعنی اس میں عورت ہے اور جتنے حجاب کے اندر اس کو ہونا چاہئے اتنے حجاب کے اندر وہ نہیں ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اس میں مظنہ شہوت یا خوف فتنہ ہے پھر تو ظاہر ہے کہ دیکھنا ناجائز ہے دوسری صورت یہ ہے کہ خوف فتنہ نہیں ہے تو دیکھنا جائز ہوگا اور بچنا اولیٰ ہوگا اگرچہ دونوں امر برابر ہیں پھر بھی ترجیح عدم جواز کو ہونی چاہئے اس کی مثال کہ ٹی وی پر فرض کیجئے خبریں آرہی ہیں اور نیوز کاسٹر کوئی عورت ہے تو اکثر و بیشتر وہ بے حجاب بھی ہوتی ہے اور بناؤ سنگھار کے ساتھ بھی ہوتی ہے لیکن بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ چونکہ مقصد صرف خبریں سننا ہے اس لئے اس طرف دھیان نہیں جاتا کہ یہ میرے سامنے کس طرح کی عورت ہے اس کے محاسن کی طرف ذہن متوجہ نہیں ہوتا یا فرض کیجئے کہ ایک عورت بڑی سیاستدان ہے یا کسی بڑے منصب پر فائز ہے اس کی اخبار میں تصویر آتی ہے کہ وہ کہیں خطاب کر رہی ہیں یا کسی ریلی کی قیادت کر رہی ہیں وغیرہ وغیرہ یا یہی ٹی وی وغیرہ پر ان کی جھلک دکھائی جاتی ہے تو عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ عام آدمی کا ذہن اس کے محاسن کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو اس سے بھی کوئی آدمی بچ لے اور نہ دیکھے بہت اچھی بات ہے لیکن اگر نظر پڑ جائے تو بہر حال عام جو حکم ہوتا ہے نظر الی الاجنبیہ خاص طور پر جب کہ اس کے وہ اعضاء ظاہر ہوں جن کا چھپانا لذاتہ واجب ہے جیسے کہ سر وغیرہ تو اس کی طرف دیکھنا حرام ہے خوف فتنہ ہو یا نہ ہو لیکن یہاں چونکہ عین کی طرف دیکھنا نہیں بلکہ اس کی مثل کی طرف دیکھنا ہے اس لئے حکم میں تخفیف ضرور ہو جائے گی۔

خوف فتنہ کا مطلب:۔

لیکن یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے کہ وہ یہ کہ خوف فتنہ کا مطلب سمجھنے میں غلطی ہو جاتی ہے بعض لوگ خوف فتنہ کا یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس عورت کو دیکھ کر دل میں میلان پیدا ہوگا اور اس سے

رابطہ پیدا کرنے کا دل میں خیال پیدا ہو گا یہ بھی خوف فتنہ ہے اس فتنے کا وقوع ذرا کم ہوتا ہے اس طرح کا خیال دل میں ذرا کم آتا ہے لیکن خوف فتنہ اس میں منحصر نہیں ہے بلکہ فتنہ اور مظنہ شہوت ہونے کی ایک صورت اور ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کے ساتھ رابطہ کرنے کا ذہن میں وہم و گمان بھی نہیں آیا لیکن جس وقت اس کا وہ عکس اور اس کی تصویر سامنے ہے اس وقت اس کو دیکھ کر لذت حاصل کرتا ہے التذاذ بالنظر بھی فتنہ ہے یہ بھی ناجائز ہے لہٰذا اگر یہ بات پائی جاتی ہے یا اس کے پائے جانے کا بہت واضح خطرہ موجود ہے تو بھی دیکھنا ناجائز ہو گا پہلی قسم کا فتنہ تو نادر ہوتا ہے لیکن دوسری قسم کا فتنہ نادر نہیں ہے اس لئے احوط یہی ہے کہ علی الاطلاق اس طرح کی چیزوں سے بچا جائے الا یہ کہ بغیر قصد اور ارادے کے نظر پڑ جائے احوط یہی ہے الا یہ کہ یقین ہو کہ اس طرح کی بات نہیں ہو گی۔

تصویر کشی والی تقریبات میں شرکت کا حکم:-

ایک مسئلہ اور ہے اس کا حکم جاننے کی بھی بکثرت ضرورت پیش آتی ہے وہ یہ کہ ایسی تقریبات جس میں کیمرے سے تصویر کشی ہو رہی ہو یا ویڈیو کیمرہ وغیرہ سے ان میں شرکت کا کیا حکم ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ کسی نے از خود ان چیزوں کا اہتمام کیا ہے مثلاً کیمرے والوں کو بلوایا ہے یا ٹی وی والوں کو بلوایا ہے، ویڈیو کیمرے والوں کو بلوایا ہے کہ آ کر مووی بنائیں تو اس کا حکم گزشتہ تقریر سے سمجھ میں آ گیا اسی طرح وہاں جاتا ہی اس مقصد کے لئے ہے کہ میری تصویر کھینچی جائے یا ویڈیو کے اندر میری تصویر آ جائے شاید ٹی وی پر میری ایک جھلک نظر آ جائے یا اخبار میں میری تصویر چھپ جائے یا ویسے ہی تصویر کے نقطۂ نظر سے شریک ہوتا ہے یا بالقصد کیمرے کے سامنے ہوتا ہے ان صورتوں کا حکم تو بیان ہو چکا اس لئے کہ اس میں یا تو آدمی کا اپنا فعل ہے یا فعل کا امر ہے اس فعل میں شرکت ہے لہٰذا جو حکم اصل تصویر کا ہے وہی حکم اس کا ہو گا لیکن ایک صورت یہ ہے کہ اپنے اختیار سے اس نے اس طرح کا انتظام نہیں کیا اور اس کا حکم بھی نہیں دیا اور محض اس مقصد کے لئے جاتا بھی نہیں ہے اور خود قصد کر کے کیمرے کے سامنے بھی نہیں ہوتا تو ایسی تقریب میں شرکت کا حکم کیا ہے تو اس سے پہلے ایک دو اصولی باتیں ذہن میں رکھ لینی چاہئیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اس صورت میں یہ تصویر کھینچنا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ دوسرے کا فعل ہے تصویر اُس نے کھینچی ہے اس نے نہیں کھینچی البتہ کسی نہ کسی درجے میں اس کا سبب بنا ہے کہ یہ اگر وہاں پر موجود نہ ہوتا تو اس کی تصویر نہ کھینچی جاتی وہاں پر موجود ہے اس وجہ سے اس کی تصویر کھینچی گئی ہے اور جس طرح معصیت کا ارتکاب ناجائز ہے اسی طرح اس کا سبب بننا بھی ناجائز ہے لیکن سبب بننا مطلقاً ناجائز نہیں ہے اس

میں تفصیل ہے۔ مفتی اعظم پاکستان مفتی شفیع صاحبؒ کے ایک رسالے میں دیکھی جاسکتی ہے جو جواہر الفقہ کا جز ہے جس میں اعانت علی الحرام اور حرام کام میں سبب بننے کا مسئلہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے یہاں جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ سبب قریب اگر بن رہا ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہے اور اگر سبب بعید بن رہا ہے تو یہ مکروہ تحریمی نہیں بلکہ مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے اب سبب قریب کس کو کہیں گے سبب بعید کس کو کہیں گے اس میں بھی تفصیل ہے لیکن اس میں بنیادی بات یہ ہے کہ جہاں ایسا سبب بن رہا ہو کہ فعل میں کسی اور فاعل مختار کے ارادے اور قدرت کا دخل ہو محض اس کے سبب بننے کی وجہ سے وہ کام نہیں ہو رہا تو وہ سبب بعید ہے اور اس صورت میں یہ سبب بننا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے اور یہاں پر بھی یہی صورت پائی جارہی ہے اس لئے کہ اس کے جانے کی وجہ سے وہ کسی بھی درجے میں اس کی تصویر کھینچنے پر مجبور نہیں ہوا بلکہ یہ کام وہ شخص مکمل طور پر اپنے ارادے اپنی قدرت اور اپنی خواہش کے مطابق کر رہا ہے لہٰذا سبب تو بن رہا ہے لیکن سبب بعید بن رہا ہے۔

نہی عن المنکر کب واجب ہوتا ہے:-

دوسرا یہاں پر یہ اصول ذہن میں رکھنے کے قابل ہے کہ منکر سے جس طرح خود بچنا ضروری ہے اسی طرح جہاں منکر ہو رہا ہو وہاں دوسروں کو اس سے روکنا بھی ضروری ہے نہی عن المنکر بھی واجب ہے لیکن نہی عن المنکر کے وجوب میں بھی فقہاء نے تفصیل لکھی ہے، پوری تفصیل بیان کرنے کا تو یہاں پر موقع نہیں ہے لیکن یہاں کے متعلق جو باتیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ نہی عن المنکر اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ دوسرے کو پہلے مسئلے کا علم نہ ہو اگر اس مسئلے کا علم ہے تو پھر اس مسئلے کا بتادینا اور واجب کام کی طرف اس کو متوجہ کر دینا یا منکر سے روک دینا مستحب اور بہتر تو ہے لیکن واجب نہیں ہے، دوسرا یہ کہ نہی عن المنکر جو واجب ہے اس سے مراد وہ منکر ہے جو حرام قطعی ہو اور مجتہد فیہ نہ ہو اور اگر وہ مجتہد فیہ ہو اور خاص طور پر یہ امکان ہو کہ دوسرے شخص کی رائے ہی دوسری ہے یا وہ کسی ایسے عالم پر اعتماد کرتا ہے کہ جس کی دوسری رائے ہے تو وہاں نہی عن المنکر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے شرح مسلم حدیث عنّ رأی منکم منکرا افلیغیره بیده کی تشریح میں اس کی صراحت کی ہے تو ان دو اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ ایسی تقریب میں شرکت جس میں تصویر کشی ہو رہی ہو یا وڈیو کیسٹ بن رہی ہو اور وہ کام اس کے اختیار اور مرضی کے بغیر ہو رہا ہے تو اس میں شرکت جائز تو ہے لیکن اس وجہ سے مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے یہ اس ناجائز کام کا سبب بعید ضرور بن رہا ہے اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایسی تقریب میں نہ جائے البتہ جو کام کسی ناجائز کا سبب بعید ہوتا ہے بعض بڑے مصالح کی وجہ سے اس کی گنجائش ہو جاتی ہے مکروہ تحریمی

کی اجازت کے لئے تو باقاعدہ ضرورت موجود ہو تو پھر ہی دی جاتی ہے لیکن مکروہ تنزیہی کی اجازت مصالح کی وجہ سے بھی دی جاسکتی ہے، مصالح کئی قسم کی ہو سکتی ہیں مثلاً مسئلہ صلہ رحمی کا ہوتا ہے کہ اگر نہیں جائے گا تو قطع رحمی ہوگی یا رشتہ داروں کے حالات آپس میں خراب ہوں گے یا ایک بات آج بکثرت پیش آ رہی ہے کہ وہ یہ کہ دیندار لوگ جو باقاعدہ کسی پیشے سے وابستہ ہوتے ہیں مثلاً ڈاکٹر ہیں، انجینئر ہیں، وکیل ہیں وغیرہ وغیرہ ان کے بہت سارے پیشہ وارانہ قسم کے اجتماعات ہوتے ہیں ڈاکٹروں کے ہو رہے، وکلاء کے ہو رہے مثلاً بار کونسل کا اجلاس ہے اس طرح کی دوسری چیزیں ہیں اور ان میں ظاہر ہے کہ یہ تصویر کشی تو ہوتی ہے اب باقی لوگوں کو تو اس کی فکر ہی نہیں ہے لیکن چند ایک لوگ ہیں جن کو دین کی فکر ہے دیندار ہیں اگر دینداروں کو یہ کہہ دیں کہ آپ ایسی تقریبات میں نہ جائیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ زندگی کے جتنے بھی شعبے ہیں ان سب شعبوں کے اندر ڈاڑھیوں والے دیندار لوگ بالکل پیچھے رہ جائیں گے وہ آگے نہیں آسکیں گے اور جن کو دین کی کوئی فکر نہیں کوئی پرواہ نہیں وہ آگے آجائیں گے تو یہ تقویٰ بحیثیت مجموعی دین سے کم تعلق رکھنے والے یا دین سے نہ تعلق رکھنے والے لوگوں کے اوپر آنے کا ذریعہ بن سکتا ہے تو ایک مصلحت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت اس طرح کے اجماعات میں جہاں واقعتاً ایسی ضرورت موجود ہو وہاں شرکت کرلی جائے لیکن وہاں شرکت کرنے کے بعد اگرچہ منع کرنا واجب نہیں ہے اس لئے کہ یہ ایسا موقع نہیں جس میں نہی عن المنکر واجب ہو لیکن اگر مناسب طریقے سے منع کرنے کا موقع ہو تو ایسا کر لینا چاہئے لیکن اگر پتہ ہے کہ میرے کہنے کا کوئی فرق نہیں پڑے گا تو نہی عن المنکر واجب نہیں البتہ کہہ لینا اچھا ہے لیکن اگر نہیں روکتا تو اس کی بھی گنجائش ہے پھر روکنے میں یہ بات مدنظر رکھنی چاہئے کہ یہ چونکہ منکرات قطعیہ میں سے ہے نہیں اور فی الجملہ لوگوں کو مسئلے کا پتہ ہوتا ہے کہ بہت سارے علماء اس کو ناجائز کہتے ہیں اس لئے روکنے کے لئے ایسی جگہ پر ہنگامہ آرائی کرنا اور سخت الفاظ استعمال کرنا اور کوئی طوفان کھڑا کر دینا یہ بہت سارے بزرگوں سے سنا ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے کسی زمانے میں ہم بھی ایسا کر لیا کرتے تھے لیکن بعد میں اپنے بڑوں سے پوچھا بھی اور کئی بزرگوں کے حوالے سے سننے میں بھی آیا کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے اور پھر یہ بات بھی دیکھنے کا اتفاق ہوا کہ ایسے موقعوں پر بعض اوقات اس سے فائدے کی بجائے نقصان ہوتا ہے کہ اس کو لوگ عجیب وغریب مخلوق سمجھنے لگ جاتے ہیں کہ اس کی کوئی بھی بات دین کے بارے میں سننے کے لئے تیار نہیں ہوتے حتی کہ بڑے بڑے منکرات کا بھی ارتکاب ہوگا اور یہ منع کرے گا تو لوگ نہیں سنیں گے۔ تو اس لئے بحیثیت مجموعی دعوتی نقطہ نظر سے بھی نقصان ہو جاتا ہے یہ ذہن میں رکھیں کہ دعوتی نقطہ نظر سے مصلحت کی خاطر کسی ناجائز کام کا ارتکاب جائز نہیں ہو جائے گا یہ مداہنت بن جاتی ہے میں بات کر رہا ہوں اس موقع کی جہاں

شریعت گنجائش دے رہی ہے تو وہاں دعوتی مصلحت کے لئے اس گنجائش کو استعمال کر لیا جائے تو اچھی بات ہے کیوں کہ شریعت یہاں نہی عن المنکر کو واجب قرار نہیں دے رہی۔

پہلی بات تو یہ کہ ایسی تقریبات میں شرکت سے بچا جائے لیکن جہاں کسی مصلحت سے شریک ہونا پڑے اور مصالح متعدد ہو سکتی ہیں تو وہاں اگر روکنا ممکن ہو شائستگی اور تہذیب کے ساتھ تو روک دینا اچھا ہے لیکن کوئی طوفان نہیں کھڑا کرنا چاہئے اور اگر روکنا ممکن نہ ہو یا کسی وجہ سے نہ روکے تو پھر تیسرا درجہ یہ ہے کہ اگر ممکن ہو کہ خود کیمرے وغیرہ کے سامنے نہ آئے تو ایسا کر لینا چاہئے لیکن اگر یہ بھی ممکن نہیں ہے مثلاً خاندان کا ایسا بڑا آدمی ہے کہ نیچے بیٹھ ہی نہیں سکتا اس کو زبردستی اٹھا کر لوگ دلہا میاں کے پاس لا کر بیٹھا دیں گے یا پروفیشنل آدمی ہے اور اس طرح کی میٹنگ میں اپنی کوئی تحقیق پیش کرنی ہے یا کچھ پیپر پڑھنا ہے یا کوئی بات کرنی ہے تو ظاہر ہے اسٹیج پر تو پہنچ کر اس سے بچا نہیں جا سکتا تو چونکہ تصویر اس کا فعل نہیں دوسرے کا فعل ہے اور یہ سبب بن رہا ہے اس لئے یہ بالکل حرام نہیں ہو گا۔

یہ ہے تصویر کی مختلف اقسام کے بارے میں کچھ موٹے موٹے احکام ان میں زیادہ تر احکام میں میں نے یہ کوشش کی ہے کہ جو مختلف فیہ مسائل ہیں ان میں علماء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ان کے دلائل کے ساتھ آپ کے سامنے رکھ دوں اس سلسلے میں جو باتیں میں نے کہی ہیں ان سب کا حرف آخر ہونا یا ہمارا فتویٰ ہونا یہ کوئی ضروری نہیں زیادہ تر باتیں ناقل محض ہونے کی حیثیت سے کی ہیں تاکہ آپ حضرات کے سامنے مسئلے کے سارے پہلو آجائیں آپ نے آگے چل کر علمی و تحقیقی کام کرنے ہیں تو اس میں ان ساری باتوں کو آپ اپنے مد نظر رکھ سکیں اور اس لئے بھی کہ آپ کے سامنے واضح ہو کہ کس مسئلے کی حیثیت کیا ہے کون سا قطعی ہے کون سا قطعی نہیں ہے اور کس میں دوسرے نقطۂ نظر کی گنجائش ہے اور کس میں دوسرے نقطۂ نظر کی گنجائش نہیں ہے یہ ضروری نہیں ہر جگہ دوسرا نقطۂ نظر جو میں نے پیش کیا وہ صحیح بھی ہو لیکن بہر حال اس لئے پیش کیا ہے کہ وہ بھی ایک نقطۂ نظر ہے۔

علم ایک امانت ہے اس لئے جو بات سامنے آئی یا جو سمجھ میں آئی وہ غلط ضرور ہو سکتی ہے اور آپ اس پر دلیل کے اعتبار سے تنقید کر سکتے ہیں اور رد کر سکتے ہیں لیکن کہنے والے کو بہر حال وہی بات کہنی چاہئے جس پر اس کا شرح صدر ہو اور جس پر اسے علمی اعتبار سے اطمینان ہو ہاں البتہ آخر میں یہ کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ اگرچہ ہم نے بھی وہی بات کہی جس پر ہمیں شرح صدر تھا لیکن ہمارے جیسے طالب علموں کے شرح صدر کی حیثیت آخر کیا ہے اس لئے ان باتوں پر غور کر لیا جائے اور اگر سمجھ میں آئیں تو قبول کر لیا جائے اور اگر سمجھ میں نہ آئیں تو ان کو قبول کرنا اور اس کو ماننا کوئی ضروری نہیں ہے۔

(۵۰۰)----- وعن بُريدة، أن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من لعب بالنردشیر فکأنما صبَغ یده فی لحم خنزیر و دمه۔ (رواه مسلم)

ترجمہ...... حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص نردشیر کے ساتھ کھیلا گویا کہ اس نے اپنا ہاتھ خنزیر کے گوشت اور خون کے ساتھ رنگا۔

نردشیر شطرنج سے ملتا جلتا ایک کھیل ہے اس کا حکم اور دوسرے کھیلوں کا حکم باب کے آخر میں بیان کریں گے، ان شاءاللہ تعالیٰ۔

الفصل الثانی

(۵۰۱)-----عن أبی هريرة، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: أتانی جبريل علیه السلام قال: أتيتك البارحة، فلم يمنعنی أن أكون دخلت إلا أنه كان على الباب تماثيل، وكان فی البيت قِرام سترٍ، فيه تماثيل، وكان فی البيت كلب، فُمر برأس التمثال الذی على باب البيت فيقطع، فيصير كهيئة الشجرة، ومُر بالستر فليقطع، فليُجعل وسادتين منبوذتين توطآن ومُر بالكلب فليخرُج ففعل رسول الله صلی الله علیه وسلم -(رواه الترمذی وأبو داؤد)

ترجمہ...... حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ میرے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اور کہا کہ میں کل رات آپ کے پاس آیا تھا لیکن مجھے داخل ہونے سے منع نہیں کیا مگر اس بات نے کہ دروازے پر تصویریں تھیں اور گھر میں پردہ کے طور پر ایک کپڑا تھا جس پر تصویریں تھیں اور گھر کے اندر ایک کتا تھا لہٰذا آپ اس تصویر کے سر کے بارے میں حکم دیجئے جو کہ گھر کے دروازے پر ہے کہ اسے کاٹ دیا جائے اور وہ درخت کی ہیئت کی طرح ہو جائے اور پردے کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے کاٹ دیا جائے اور اس کے دو تکیے یا دو گدے بنالئے جائیں جنہیں زمین پر رکھا جائے اور انہیں پامال کیا جائے اور کتے کے بارے میں حکم دیا جائے کہ اسے بھی گھر سے نکال دیا جائے تو رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا۔

(۵۰۲)----- وعن، قال: قال رسول الله ﷺ: يخرج عُنق من النار يوم القيامة لها عينان تبصران، وأذنان تسمعان، ولسان ينطق يقول: إنی وكلت بثلاثة: بكل جبَّارٍ عنيد، وكل من دعا مع اللهِ إلهاً آخر، وبالمصوَّرين۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ ...... حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن آگ کی ایک گردن ظاہر ہو گی جس کی دو آنکھیں ہوں گی جو دیکھتی ہوں گی اور دو کان ہوں گے جو سنتے ہوں گے اور ایک زبان ہو گی جو بولتی ہو گی اور وہ یہ کہے گی کہ مجھے مقرر کیا گیا ہے تین قسم کے لوگوں پر ایک تو ہر متکبر ظالم پر اور دوسرے ہر ایسے شخص پر جو اللہ کے علاوہ کسی اور خدا کو پکارے اور تیسرے تصویر بنانے والوں پر۔

(۵۰۳)----- وعن ابن عبَّاس، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنَّ اللهَ تعالى حرَّم الخمرَ، والميسر، والكوبة، وقال: كل مسكر حرام قيل: الكوبة الطبل۔ (رواه البيهقي في شعب الايمان)

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے اور کوبہ کو حرام قرار دیا ہے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے کہا گیا ہے کہ کوبہ کا معنی ہے طبل۔ کوبہ اصل میں چھوٹے طبلے کو کہتے ہیں چھوٹا طبلہ یا چھوٹا ڈھول۔

(۵۰٤)----- وعن ابن عمر: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخمر، والميسر، والكوبة، والغبيراء والغبيراء: شراب يعمله الحبشة من الذرة، يقال له: السكركة۔ (رواه أبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا شراب، جوئے، کوبہ اور غبیراء سے اور غبیراء ایک قسم کی شراب ہے جس کو حبشی بناتے تھے اس کو سکرکہ بھی کہتے ہیں۔

(۵۰۵)----- وعن أبي موسى الأشعري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله۔ (رواه أحمد وأبو داؤد)

ترجمہ ...... حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو آدمی نرد کے ساتھ کھیلے اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کی۔

(۵۰٦)----- وعن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يتبع حمامةً فقال: شيطانٌ يتبع شيطانةً۔ (رواه أحمد وأبو داؤد وابن ماجه والبيهقي في شعب الايمان)

ترجمہ ...... حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو دیکھا کہ وہ ایک کبوتری کے پیچھے بھاگ رہا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شیطان ہے جو شیطانہ کے پیچھے بھاگ رہا ہے۔

کبوتر بازی اور پرندے رکھنے کا حکم:-

بظاہر یہ لگتا ہے کہ یہ آدمی کبوتر باز ہوگا، ایک ہوتا ہے کبوتر یا پرندے گھر میں رکھنا وہ تو جائز ہے اور اس کی واضح دلیل حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ ان کے بھائی کے پاس ایک نُغیر ہوتی تھی جو مر گئی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ !**یا ابا عمیر ما فعل النغیر** اس سے معلوم ہوا کہ گھر میں شوقیہ پرندے رکھنا جیسا کہ لوگ طوطے وغیرہ رکھ لیتے ہیں، مور رکھ لیتے ہیں یا اور پرندے رکھ لیتے ہیں وہ تو جائز ہے لیکن ایک ہے اس کو باقاعدہ کھیل بنالینا جیسا کہ عام طور پر کبوتر باز قسم کے لوگ کیا کرتے ہیں اگر تو اس میں قمار اور جوا شامل ہو تو پھر تو حرام ہے ہی لیکن اگر اس میں قمار اور جوا نہیں ہے تو بھی عام طور پر اس میں اشتغال کی وجہ سے آدمی مقاصد اور فرائض سے غافل ہو جاتا ہے نہ نماز کی فکر نہ اور ضروری کاموں کی فکر اور نہ ہی ذکر اللہ کی طرف توجہ اور مکمل غفلت آدمی کے اندر پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک شیطانی فعل قرار دیا ہے کیوں کہ شیطان کا بڑا مقصد انسان کو اللہ تعالیٰ سے غافل کرنا ہے سب سے زیادہ زور اس کا اسی بات پر ہوتا ہے اور یہ کام بھی ایسا ہے کہ آدمی اس سے فرائض اور ذکر اللہ سے غافل ہو جاتا ہے اس لئے اس میں جوا نہیں تب بھی یہ شیطانی کام ہے اور اگر جوا ہے تو دوہرا شیطانی کام ہو گیا کیوں کہ جوئے کو بھی قرآن کریم نے شیطانی کام قرار دیا ہے کہ **انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ** ۔ الآیۃ کہ شیطان جوئے وغیرہ کے ذریعے سے تم میں عداوت و بغض پیدا کرنا چاہتا ہے اور تمہیں نماز اور ذکر اللہ وغیرہ سے روکنا چاہتا ہے تو یہ کبوتر بازی اور اس طرح کے کام ایسے ہیں کہ اگرچہ جوا نہ بھی ہو **ویصد کم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ** والی بات اس میں ضرور پائی جاتی ہے۔

الفصل الثالث

(۵۰۷)----عن سعید بن أبی الحسن، قال: کنت عند ابن عبّاس، إذ جاء رجل، فقال: یا ابن عبّاس إنی رجل، إنما معیشتی من صنعة یدی، وإنی اصنع

هذه التصاوير فقال ابن عبّاس: لا أحدثك إلا ماسمعتُ من رسول الله ﷺ، سمعته يقول: من صور صورة، فإن الله مُعذِبَه حتى ينفخ فيه الروح، وليس بنافخ فيها أبداً فربا الرجل ربوة شديدة، واصفرَّ وجهه، فقال: ويحك إن أبيت إلا أن تصنع، فعليك بهذا الشجر وكل شی ليس فيه روح۔ (رواه البخاری)

ترجمہ ...... حضرت سعید بن ابی الحسن کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس موجود تھا آپ کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا! اے ابن عباس کہ میں ایسا آدمی ہوں کہ میرا ذریعہ معاش صرف میرے ہاتھ کی کاری گری ہے اور میں یہ تصویریں بناتا ہوں تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں تمہیں نہیں بتاتا مگر وہی بات جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جو آدمی تصویر بنائے گا تو اللہ تعالیٰ اسے عذاب دیں گے یہاں تک کہ وہ اس میں روح پھونکے حالانکہ وہ اس کے اندر کبھی بھی روح نہیں پھونک سکے گا۔ تو اس آدمی نے ایک لمبا سانس لیا اور اس کا چہرہ زرد پڑ گیا (یعنی وہ پریشان ہو گیا) تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم انکار کرو مگر اس بات سے کہ تم تصویریں بناؤ (یعنی تصویریں بنانا ضروری ہی سمجھو) تو تم ان درختوں کی تصویریں بنالیا کرو اور ہر ایسی چیز کی تصویریں بنالیا کرو جس کے اندر روح نہ ہو۔

تصویر سازی کا پیشہ:۔

وہ پریشان اس لئے ہوا کہ میرا ذریعہ معاش میرے ہاتھ سے نکل رہا ہے میری تو روزی ہی تصویر سازی سے چل رہی ہے اور اب پتہ چلا کہ یہ کام ناجائز ہے اب کماؤں گا کہاں سے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کو بتایا کہ جاندار کی تصویر ناجائز ہے بے جان کی ناجائز نہیں ہے لہٰذا تم بے جان چیزوں کی تصویریں بنا کر اس کے ذریعے روزی کما لیا کرو۔

اس سے پتہ چلا کہ جیسے تصویر ناجائز ہے اسی طرح تصویر سازی کا پیشہ اختیار کرنا بھی ناجائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی کمائی بھی درست نہیں ہے اس لئے آدمی کو ایسے پیشے سے بچنا چاہئے۔

یہاں دو صورتیں ممکن ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ابھی اس نے یہ پیشہ اختیار نہیں کیا بلکہ سوچ رہا ہے کہ یہ کام سیکھ لوں اور یہ کیا کروں تو اس صورت میں اس کو حتمی طور پر اس سے رک جانا چاہئے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی جہالت اور لاپرواہی کی وجہ سے ایک ذریعہ معاش کو اختیار کر چکا ہے مثلاً فوٹو گرافر ہے اس کام کی دکان کھول چکا ہے یا کسی اخبار وغیرہ میں یہ ملازمت شروع کر چکا ہے تو یہ کام ہے تو اس کے لئے بھی ناجائز لیکن ہمارے بہت سارے بزرگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ ذریعہ معاش اس کو فوراً نہیں چھوڑنا چاہئے اور یہ حکم صرف اس ذریعہ معاش کا نہیں ہے بلکہ ہر ناجائز ذریعہ معاش کا ہے مثلاً کوئی آدمی سودی ملازمت کر رہا ہے یا اس طرح کا اور کوئی ذریعہ معاش کر رہا ہے بلکہ اس کو چاہئے کہ وہ متبادل ذریعہ معاش پورے اہتمام کے ساتھ تلاش کرنا شروع کر دے اور جب متبادل مل جائے تو اس کو چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لے اور جب تک متبادل نہیں ملتا تو پورے اہتمام سے تلاش بھی جاری رکھے اور اپنے اس فعل پر استغفار بھی کرتا رہے، ایک دم چھوڑنے کا اس لئے نہیں کہا جاتا کہ فی الحال تو یہ ایک گناہ میں مبتلا ہے لیکن اس نے یہ ذریعہ معاش یک دم چھوڑا اور یہ فقر و فاقہ میں مبتلا ہوا تو پتہ نہیں کتنے ناجائز کاموں میں مبتلا ہو گا اس لئے کہ فقر ایک ایسی چیز ہے بسا اوقات آدمی کو کفر تک پہنچا دیتی ہے اور کفر تک نہ بھی پہنچائے تب بھی فقر کی وجہ سے آدمی بہت سارے ناجائز کام کر جاتا ہے اب تو ایک ناجائز کام میں مبتلا ہے لیکن اگر یہ ذریعہ معاش یک دم چھوڑ دیا تو بیسوں ناجائز کاموں میں مبتلا ہو جائے گا تو اتنے زیادہ حرام کاموں میں مبتلا ہونے سے بہتر ہے کہ ایک ہی میں رہے بظاہر یہ لگتا ہے کہ اس کو ناجائز کام کی اجازت دی ہے اگرچہ عارضی طور پر ہی سہی تو حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ علماء نے اس کو حرام کی اجازت نہیں دی بلکہ بہت سارے حراموں سے اس کو بچایا ہے گویا حرام میں تقلیل کی ہے۔

(۵۰۸)----- وعن عائشة، قالت: لما اشتكى النبی صلی الله علیه وسلم، ذكر بعض نسائه كنيسةً يقال لها: مارية، وكانت أم سلمة وأم حبيبة أتتا أرض الحبشةِ، فذكرتا من حسنها وتصاوير فيها، فرفع رأسه فقال: اولئكَ إذا مات فيهم الرجل الصَّالح بنَوا على قبره مسجداً، ثم صَوَّروا فيه تلك الصُّوَرَ، اولئك شرار خلق الله۔(متفق عليه)

ترجمہ...... حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو آپ کی بعض ازواج مطہرات نے ایک کینسة کا ذکر کیا جسے ماریہ کہا جاتا ہے اور حضرت ام سلمہ اور ام حبیبہ حبشہ کے علاقہ میں گئیں تھیں تو ان دونوں نے اس کنیسے کے حسن کا ذکر کیا اور ان تصاویر کا بھی ذکر کیا جو اس کنیسہ کے اندر تھی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر اوپر اٹھایا اور فرمایا کہ یہ ایسے لوگ ہیں کہ ان میں سے

اگر کوئی نیک آدمی مر جاتا تھا تو اس کی قبر کے نزدیک مسجد بنا لیتے تھے پھر اس میں یہ تصویر بناتے تھے یہ لوگ اللہ کی مخلوق میں سے سب سے برے ہیں۔

اس لئے کہ شرک کا راستہ یہیں سے کھلا ہے کہ جب نیک لوگوں کا انتقال ہوا تو شیطان نے آکر ان سے یہ کہا کہ فلاں فلاں لوگ کیسے تھے تو انہوں نے کہا کہ بڑے اچھے لوگ تھے شیطان نے کہا کہ ان کا انتقال ہو گیا اب تم انہیں دیکھ نہیں سکتے تو ایسا انتظام ہو جائے کہ تم انہیں دیکھ لیا کرو تا کہ ان کی یاد تازہ ہو جایا کرے انہوں نے کہا کہ وہ تو قبروں میں دفن ہو گئے تو ان کو کیسے دیکھا جا سکتا ہے شیطان نے کہا کہ اس کا طریقہ میں تمہیں بتلاتا ہوں اور طریقہ بتایا کہ یوں یوں ان کی تصویریں بنالو، تصویریں بنانے کا طریقہ سکھا دیا تصویریں بن گئیں نیک لوگ تھے تو شیطان نے کہا کہ عبادت کرتے وقت ان کی یہ تصویریں اپنے سامنے رکھ لیا کرو فائدہ یہ ہو گا کہ یہ نیک لوگ تھے ان کے تصور سے عبادت میں زیادہ خشوع و خضوع ہو گا اور دوسرے خیالات ذہن میں نہیں آئیں گے چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کر لیا تو پھر ایک آدھ نسل گزرنے کے بعد شیطان نے انہیں پٹی پڑھائی کہ انہیں کی عبادت کر لیا کرو اس لئے کہ اللہ میاں تو نظر نہیں آتے ان کی عبادت کا اتنا فائدہ نہیں ہے وہ تو بہت اونچے ہیں ان کی عبادت کرو یہ تمہیں اللہ میاں سے کام کروا دیا کریں گے اس لئے عبادت ان کی کرو کیوں کہ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى تو یوں تصویر سازی سے شیطان نے شرک کا راستہ کھولا اور اسی وجہ سے عبادت گاہوں میں بھی تصویریں بننے لگ گئیں چنانچہ عیسائیوں کے گرجوں میں آج بھی رواج ہے اور اس زمانے میں بھی رواج تھا کہ تصویریں ہوتی تھی اور عموماً یہ تصویریں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت مریم علیہ السلام اس طرح کے مقدس حضرات کی ہوتی تھیں اس میں ایک قباحت تو تصویر سازی کی ہے اور دوسری قباحت ان برگزیدہ بندوں کی تصویر بنانا اور یہ کہنا کہ وہ ایسے تھے حالانکہ ان کی شکل اور طرح کی تھی خوامخواہ اپنے پاس سے ایک تصویر بنا کر کہہ دیا کہ یہ اللہ کے نیک بندے ایسے تھے ہو سکتا ہے کہ وہ اس سے کہیں زیادہ خوبصورت ہوں، یہ کہنا کہ ان کی شکل ایسی تھی یہ ان برگزیدہ بندوں کی توہین بھی ہے تو تصویر بنانے کا گناہ ایک ہے اور اللہ کے برگزیدہ بندوں کی توہین کا گناہ دوسرا۔

یہاں پر حضرت ام سلمہ اور حضرت حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیماری میں آپ کے پاس بیٹھ کر اس کنیسے کا ذکر کیا جب تک تو اس کنیسہ کے عمارتی حسن کا تذکرہ چلتا رہا ہے اس وقت تک تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار ناپسندیدگی نہیں فرمایا اور جب تصویر کی بات آئی تو اس موقع پر آپ نے یہ وضاحت کر دی کہ اس طریقہ سے یہ کام شروع کیا اور یہ لوگ شرار خلق اللہ ہیں یعنی اللہ کی مخلوق میں بدترین لوگ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں اور آپ کی موجودگی

میں صرف آخرت کی ہی باتیں نہیں ہوتی تھیں بلکہ تفریح طبع کے لئے دنیا کی چیزوں پر بھی تبصرے ہوا کرتے تھے جیسا کہ یہاں کنیسہ کی عملارت کی خوبصورتی پر بات ہو رہی تھی البتہ یہ ہے کہ جہاں پر خلاف شریعت بات آئی وہاں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹوک دیا۔

(۵۰۹)----- وعن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة، من قتل نبيّاً، أو قتله نبيٌّ، أو قتلَ أحدَ والديه، والمصورونُ، وعالم لمْ ينتفع بعلمه۔

ترجمہ ...... حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ قیامت کے دن سب سے سخت عذاب والے لوگ وہ ہوں گے جنہوں نے کسی نبی کو قتل کیا یا جن کو کسی نبی نے قتل کیا یا جس نے اپنے والدین میں سے کسی ایک کو قتل کیا اور تصویریں بنانے والے اور ایسا عالم جو اپنے علم سے فائدہ نہ اٹھائے۔

(۵۱۰)-----وعن على رضى الله تعالىٰ عنه أنه كان يقول: الشطرنج هو ميسر الأعاجم۔

ترجمہ ...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ شطرنج عجمیوں کا جوا ہے۔

(۵۱۱)----- وعن ابن شهاب، أن أبا موسى الأشعرى قال: لا يلعب بالشطرنج إلا خاطى۔

ترجمہ ......ابن شہاب زہری حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ شطرنج نہیں کھیلتا مگر خطاکار آدمی۔

(۵۱۲)----- وعن، أنه سئل عن لعب الشطرنج، فقال: هى من الباطل، ولا يحب الله الباطل روى البيهقى الأحاديث الأربعة فى شئب الايمان۔

ترجمہ ...... حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شطرنج کھیلنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ باطل میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ باطل یعنی فضول کام کو پسند نہیں کرتے۔

(۵۱۳)-----وعن أبى هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ يأتى دار قوم من الأنصار، ودونهم دارٌ، فشقَّ ذلك عليهم، فقالوا: يا رسول الله! تأتى دار فلان، ولا تأتى دارنا فقال النبى ﷺ لأن فى دار كم كلباً قالوا: أنَّ فى دارهم سنوَّراً

فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: السِنور سَبُعٌ۔ (رواہ الدار قطنی)

ترجمہ...... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ انصار میں سے ایک قوم کے گھریاان کی حویلی میں آیا کرتے تھے ان کے قریب ہی کسی اور کا گھر تھاان پر یہ بات گراں گزری (کہ نبی کریم ﷺ ان کے گھر میں آتے ہیں ہمارے گھر میں نہیں آتے) انہوں نے عرض کیا کہ آپ فلاں کے گھر آتے ہیں ہمارے گھر میں نہیں آتے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اس لئے کہ تمہارے گھر میں کتا ہے تو انہوں نے کہا کہ ان کے گھر میں بھی تو بلی ہے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ بلی (عام قسم کا) ایک درندہ ہے۔

یعنی کتے کے اندر شیطانی اثرات ہوتے ہیں اور یہ فرشتوں کو پسند نہیں ہے جہاں پر کتا ہو وہاں پر وہ آتے بھی نہیں ہیں اس لئے میں بھی جہاں کتا ہو وہاں نہیں جاتا لیکن بلی کا یہ معاملہ نہیں ہے اور نہ ہی جہاں بلی ہو وہاں فرشتے آنے سے گریز کرتے ہیں اس لئے بلی والے گھر میں جانے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا یہاں ان کے گھر میں کتا تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو فرمایا کہ تمہارے گھر میں چونکہ کتا ہے اس لئے میں نہیں آتا لیکن کتا نکالنے کا حکم نہیں دیا تو اس کی وجہ بعض شارحین نے یہ بیان فرمائی ہے کہ ہو سکتا ہے یہ کتا ایسا ہو جس کا رکھنا جائز ہو مثلاً حفاظت کے لئے رکھا گیا ہو اور واقعتاً حفاظت کی ضرورت بھی ہو۔

تفریح اور کھیلوں کے بارے میں اسلامی اصول:۔

اس باب میں صاحب مشکوٰۃ نے کچھ کھیلوں اور العاب کے بارے میں بھی حدیثیں پیش کی ہیں باب اگرچہ تصاویر کے بارے میں ہے لیکن لہو اور کھیلوں کی احادیث کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ تصویر بھی بنیادی طور پر لہو ہی کے قبیل سے ہے۔ کچھ کھیلوں کا اس باب کی احادیث میں صراحتاً ذکر آیا ہے ان کھیلوں کے حکم کو جاننے سے پہلے کھیلوں کے بارے میں شریعت کا عمومی مزاج سمجھ لینا چاہئے۔

اسلام چونکہ دین فطرت ہے اس لئے انسان کے کسی فطری تقاضے پر اس نے پابندی نہیں لگائی بلکہ انہیں تسلیم کر کے انہیں پورا کرنے کی اجازت یا ترغیب دی ہے یہ بھی انسانی فطرت کا ایک تقاضا ہے کہ وہ اپنا کچھ وقت کھیل یا تفریح وغیرہ میں خرچ کرے اس کی ضرورت دو وجہ سے ہوتی ہے ایک تو جسمانی صحت کے لئے کھیل اور ورزش وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے کہ اگر کسی قسم کی ریاضت اور ورزش وغیرہ نہ کی جائے تو جسم کو کئی بیماریاں لاحق ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور انسان کا جسم پورے طور پر صحت مند نہیں رہتا اور دوسری ضرورت دماغی اور ذہنی صحت کے لئے ہوتی ہے کچھ وقت آدمی کا کسی ایسے کام میں گزرے جو سنجیدہ نہ

ہو اور اس کی وجہ سے اس کا ذہن کچھ ہلکا پھلکا ہو جائے اور سنجیدہ مشاغل کی وجہ سے انسان کے ذہن میں جو جکڑن سی پیدا ہو جاتی ہے وہ دور ہو جائے اس لئے کہ اگر اس کو دور نہ کیا جائے اور مسلسل برقرار رہے تو انسان کی ذہنی صحت متاثر ہونے کا خطرہ ہوتا ہے تو جو کام بدنی صحت کے لئے کئے جاتے ہیں ان کو ہم کھیل سے تعبیر کر سکتے ہیں اور جو کام ذہنی صحت کے لئے کئے جاتے ہیں ان کو ہم تفریح سے تعبیر کر سکتے ہیں تو کھیل اور تفریح یہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک کام سے ایک ہی مقصد حاصل ہوتا ہے مثلاً جسمانی ورزش کا یا اس سے صرف تفریح کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی کام سے دونوں مقصد حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ بعض کھیل ایسے ہیں کہ ان سے جسمانی ورزش بھی حاصل ہوتی ہے اور تفریح طبع بھی حاصل ہو جاتی ہے اور انسان کا دماغ بھی ہلکا پھلکا ہو جاتا ہے تو شریعت مطہرہ نے انسان کی ان دونوں ضرورتوں کو تسلیم کیا ہے بلکہ پہلی ضرورت کو تو پورا کرنے کی ترغیب ہے مثلاً ایک حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **المؤمن القوی خیر واحب الی اللہ من المومن الضعیف وفی کل خیر** کہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں طاقت ور مومن بہتر ہے کمزور مومن سے اگرچہ خیر دونوں کے اندر ہی ہے اور ہر مومن میں خیر موجود ہے لیکن مومن قوی میں خیر اللہ کی نظر میں زیادہ ہے بنسبت مومن ضعیف کے اس لئے کہ مومن قوی عبادت بھی زیادہ کرے گا وہ خلق خدا کے کام بھی زیادہ آئے گا اور اصول ہے کہ **خیر الناس من ینفع الناس** اور وہ جہاد وغیرہ بھی کر سکے گا جب کہ مومن ضعیف ان چیزوں میں کمزور ثابت ہو سکتا ہے۔ تو بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طاقتور مومن بہتر ہوتا ہے اس سے پتہ چلا کہ مومن کو چاہئے کہ وہ اپنی صحت کی حفاظت کرے اور صحت کی حفاظت میں جہاں غذا اور علاج معالجہ داخل ہے وہیں جسمانی ورزش بھی داخل ہے اسی طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ورزشوں کی خاص طور پر ترغیب دی ہے جس سے یا تو جسم مضبوط ہوتا ہے یا جہاد کی تیاری میں مدد ملتی ہے مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑ دوڑ کی ترغیب دی ہے اسی طریقے سے تیر اندازی کی بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب دی ہے اور باقاعدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی ان دونوں کھیلوں کے مقابلے ہوا کرتے تھے، گھوڑ دوڑ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود مقابلہ کروایا ہے ایک دفعہ دو گروپ تیر اندازی کا مقابلہ کر رہے تھے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے اور فرمایا کہ میں فلاں ٹیم میں شامل ہو کر کھیلتا ہوں تو دوسری طرف والے کھیلنے سے رک گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رک کیوں گئے تو انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے مقابلہ میں ہم کیسے کھیلیں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف ہٹ کر فرمایا کہ تم دونوں کھیلو میں تم دونوں ٹیموں کے ساتھ ہوں تو

اس طرح کے کھیل جس میں جسمانی صحت کا مقصد بھی حاصل ہو وہ جہاد کی تیاری میں مفید بھی ہو اس کی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب دی ہے۔

اسی طرح ایسے لہو اور لعب کی ترغیب یا اجازت دی ہے جس سے کوئی شرعی مقصد حاصل ہو رہا ہو مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر لہو و لعب باطل ہے سوائے تین قسم کے لہو کے ایک آدمی کا تیر چلانا دوسرا گھوڑ دوڑ اور تیسرا اپنی بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق کرنا۔

اس حدیث کا مطلب شارحین حدیث نے یہ بیان کیا ہے کہ ان تین کے علاوہ اور لہو اگرچہ جائز ہیں لیکن وہ مستحب نہیں ہیں اور یہ تین لہو مستحب ہیں اور مستحب اس لئے ہیں کہ ان سے شرعی مقاصد حاصل ہو رہے ہیں پہلے دو کھیلوں سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے کہ مومن ضعیف نہیں رہتا بلکہ قوی بن جاتا ہے اور دوسرا یہ مقصد حاصل ہوتا ہے کہ اس سے جہاد کی تیاری ہوتی ہے جو بذات خود مقصود ہے اور تیسرے کھیل کا فائدہ یہ ہے کہ اہل خانہ کے آپس میں تعلقات اچھے ہوتے ہیں اور اہل خانہ کے آپس میں تعلقات کا اچھا ہونا یہ بھی ایک مقصد شرعی ہے جب میاں بیوی کے تعلقات اچھے ہوں گے تو باقی گھر کے بھی اچھے ہو جائیں گے اگر میاں بیوی آپس میں لڑتے جھگڑتے رہیں تو آگے جو بچے ہوں گے وہ بھی چڑچڑے ہوں گے اور پورے گھر کا ماحول خراب ہو جائے گا یہ بات کھیل کی تھی۔

تفریح کا ثبوت:۔

اسی طرح تفریح کے معاملے میں بھی مراسیل ابی داؤد میں ایک حدیث ہے اس کی سند کے بارے میں میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ وہ کیسی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا: **روحوا القلوب ساعة فساعة** کہ کبھی کبھار اپنے دل کو راحت و آرام پہنچایا کرو، دل و دماغ کو راحت پہنچانے کا مطلب ہے کوئی جائز تفریح کر لینا تاکہ دل و دماغ ذرا ہلکا ہو جائے اگرچہ یہ حدیث مرسل ہے لیکن مرسل بھی ہمارے نزدیک حجت ہوتی ہے حدیث اگرچہ نہ بھی ہو لیکن اس طرح کے اقوال متعدد صحابہ و بزرگان دین سے ثابت ہیں اسی طرح کی ایک حدیث میں آتا ہے جس کو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے فرمایا کہ **الھوا و العبوا فانی اکرہ ان اری فی دینکم غلظة** کہ تم تفریح اور کھیلا کرو اس لئے کہ میں اس بات کو ناپسند سمجھتا ہوں کہ تمہارے دین کے اندر سختی دیکھوں۔

اسی طرح متعدد جگہوں پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی تقریر اور عمل سے یہی بات ثابت فرمائی ہے مثال کے طور پر ایک دفعہ کچھ حبشیوں نے مدینہ منورہ میں آکر اپنا ایک خاص قسم کا کھیل پیش کیا تو

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو بھی وہ کھیل دکھایا اس طریقے سے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑی ہو گئیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے کے اوپر سے انہیں دیکھنے لگیں تاکہ حجاب کے تقاضے بھی پورے ہو جائیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی یہ کھیل دیکھ لیں ان کی تفریح بھی ہو جائے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بار بار مجھ سے پوچھتے تھے کہ سیر ہو گئی تمہاری تسلی ہو گئی جتنا دیکھنا تھا دیکھ لیا یا نہیں تو میں کہتی رہی کہ اور دیکھنا ہے اور مقصد یہ تھا کہ میں اندازہ لگاؤں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں میری کتنی قدر ہے اور دیکھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری خاطر کتنی دیر کھڑے رہتے ہیں یہ حدیث مشکوٰۃ کتاب النکاح میں ہے اور صحیحین کی حدیثوں میں سے ہے۔ یہ دوسری حدیث جو پیش کر رہا ہوں یہ آگے باب مناقب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں آئے گی یہ بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی کی ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف فرما تھے کہ باہر ذرا شور سا سنائی دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم دیکھنے کے لئے باہر گئے کہ کیا معاملہ ہے تو وہاں ایک حبشن تھی اور بظاہر وہ نابالغ ہو گی وہ کچھ اپنا رقص سا پیش کر رہی تھی اچھل اچھل کر کوئی کھیل اپنا دکھا رہی تھی اپنا کرتب دکھا رہی تھی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کہا آؤ تمہیں بھی دکھاؤں چنانچہ میں بھی گئی تو میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کندھے کے پیچھے کھڑی ہو کر یہ کھیل دیکھنے لگی اور لوگ بھی اس کے ارد گرد اکٹھے تھے اور اس کا کھیل دیکھ رہے تھے، اتنے میں وہاں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آگئے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھتے ہی وہ کھیلنے والی بھاگ گئی اور دوسرے لوگ بھی بھاگ گئے نہ کھیل رہا نہ تماشا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آنے سے شیاطین بھاگ گئے یہاں یہ سوال اپنی جگہ پر ہے کہ یہ اگر شیطانی کام تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت کیسے دے دی اور اگر یہ کام جائز تھا تو شیاطین کے بھاگنے کا کیا مطلب ہے اس پر تفصیلی بات تو کتاب المناقب میں جہاں یہ حدیث آئے گی وہاں کریں گے اجمالاً یہ سمجھ لیا جائے کہ بعض کام فی نفسہٖ جائز ہوتے ہیں لیکن ان کے بارے میں یہ امکان ہوتا ہے کہ ان کو ذریعہ بنا لیا جائے کسی ناجائز کام کا مثلاً اس میں نماز کا وقت آگیا نماز کی بھی فکر نہیں تو کام فی نفسہٖ اگرچہ جائز ہے لیکن اگر اس میں کوئی آدمی مبتلا ہوتا ہے تو شیطان کو ایک توقع وابستہ ہو جاتی ہے کہ میں اس آدمی کو اغوا کر سکتا ہوں اور وہ انتظار میں بیٹھ جاتا ہے جیسا کہ بلی شکار کی تاک میں بیٹھتی ہے کہ جب میرا داؤ چلے گا تو اس پر جھپٹ پڑوں گی یہ کام شیطانی نہیں تھا بلکہ جائز تھا کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دیکھا بھی اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو دکھایا بھی

اور اس پر انکار بھی نہیں فرمایا منع بھی نہیں فرمایا لیکن بہر حال ایسا مباح کام تھا جس سے شیطان کو کسی درجہ میں توقع پیدا ہو سکتی تھی کہ شاید میرا داؤ چل جائے لیکن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آنے سے کھیل ختم ہو گیا تماشائی بھی منتشر ہو گئے تو شیطان کی امید پر بھی اوس پڑ گئی اس لئے وہ بھی بھاگ گیا اس نے کہا کہ میرے یہاں رہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ شیطان کا ایک وصف بہت اہم ہے کہ وہ اپنا وقت ضائع نہیں کرتا جہاں اسے مایوس کر دیا جائے وہاں سے وہ چلا جاتا ہے کہ بجائے اس پر محنت کرنے کے اپنا وقت ضائع کرنے کے یہ محنت کہیں اور جا کر کرتے ہیں کسی ایسی جگہ پر کرتے ہیں جہاں پر کامیابی کی کچھ امید ہو اس کو فقہاء کی اصطلاح میں **قطع طمع الشیطان** کہتے ہیں کہ شیطان کے لالچ کو ختم کر دیا جائے اور بعض کام اس مقصد کے لئے ہوتے ہیں مثلاً فرائض سے پہلے جو سنتیں شروع ہیں ان کی حکمت فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ اس کا مقصد **قطع طمع الشیطان** کہ شیطان امید لگا کر بیٹھا تھا کہ میں اس کو نماز نہیں پڑھنے دوں گا ور غلاؤں گا شاید یہ میرے کہنے سے نماز پڑھنے سے رک جائے اب شیطان دیکھتا ہے کہ یہ تو اتنا پکا ہے کہ فرض تو کیا چھوڑنے تھے یہ فرض کی تمہید چھوڑنے کے لئے بھی تیار نہیں ہے کہتا ہے کہ یہ میرے قابو سے نکل گیا تو اس طرح یہاں کام تو مباح تھا لیکن اس میں شیطان کو ایک طمع ضرور تھی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آکر وہ طمع منقطع کر دی لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلا کہ اس طرح کی تفریح جائز ہے بلکہ ایک معقول حد تک مناسب ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو دیکھنے کے لئے خود بلایا ہے۔

بغیر ورزش کے محض تفریح بھی جائز ہے:-

یہاں کھیلنے والی کی تو جسمانی ورزش بھی ہو رہی تھی لیکن دیکھنے والوں کو تو ظاہر ہے کوئی جسمانی ورزش نہیں ہو رہی تھی لیکن تفریح کا فائدہ حاصل ہو رہا تھا تو اس سے پتہ چلا کہ خالص تفریح کی بھی گنجائش ہے اور ان واقعات سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حسن خلق بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ازواج مطہرات کا بھی کتنا خیال رکھتے تھے۔

اسی طریقہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب میری رخصتی ہوئی اس وقت میرے ساتھ میرے کھلونے بھی تھے اور بعد میں بھی میری سہلیاں میرے پاس کھیلنے کے لئے آیا کرتی تھیں اور کھیلا کرتی تھیں تو جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لاتے تو وہ ادھر ادھر کھسک جاتیں آنحضرت ﷺ دیکھتے کہ میرے آنے کی وجہ سے ان کا کھیل خراب ہو گیا تو خود ان سہلیوں کو بلا کر لاتے اور کہتے کہ آکر کھیلوں میں کہیں اور چلا جاتا ہوں تو اس طریقہ سے ان کو دوبارہ کھیل میں لگا دیتے تھے۔

اسی طرح ایک حدیث میں آتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ایک بچی کی رخصتی کی اور اس کی شادی انصار کے گھر میں ہوئی تھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے اس کی رخصتی کر دی ہے تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ کر دی ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی ڈولی کے ساتھ لہو کا بھی انتظام کیا تھا کہ ساتھ کچھ تھوڑا سا کھیل تماشا بھی ہو تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ ایسا تو کوئی انتظام نہیں کیا اصل میں قریش کے ہاں اس طرح کی چیزوں کا کوئی رواج بھی نہیں تھا بہت سادہ زندگی تھی لیکن انصار کی زندگی پہلے سے متمدن تھی اور ان میں اس طرح کی چیزوں کا بھی رواج تھا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہیں چاہئے تھا کہ تم اس کی رخصتی کے ساتھ لہو (کھیل تماشے) کا بھی انتظام کرتیں اور بعض روایتوں میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسی بچیوں کا انتظام کرتیں جو اس کے ساتھ گاتی ہوئی جاتیں أتینا کم أتینا کم۔ اس لئے کہ انصار لہو کو پسند کرتے ہیں تمہیں ضرورت نہیں ہے لیکن جن کے ہاں رخصتی ہو رہی ہے وہ چاہتے ہیں کہ اس طرح کا کام ہو اس لئے تمہیں اس طرح کا انتظام کرنا چاہئے تھا یہ بخاری وغیرہ کی روایت ہے۔

خوشی کے موقع پر خوشی کا اظہار:۔

ان روایتوں سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ خوشی کے مواقع پر خوشی کا اظہار پسندیدہ ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ترغیب دی ہے۔

بعض لوگوں کا ایک عجیب وغریب مزاج ہوتا ہے ان کے ہاں دین داری کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ کبھی کوئی خوشی نہیں آنی چاہئے جس طرح خود اپنے تقوے میں جلے ہوئے ہیں اس طرح سارے گھرانے کو اس تقوے میں جلا کر رکھنا ہے۔ حضور ﷺ کا طریقہ یہ نہیں تھا ہاں ویسے حضور اقدس ﷺ نے لہو کی ترغیب کہیں نہیں دی لیکن یہاں چونکہ خوشی کا موقع ہے اس طرح عید کے موقع پر بھی اس طرح کی حدیثیں آتی ہیں کہ حضور ﷺ نے کہا کہ خوشی کا اظہار بھی ہونا چاہئے اور بعض اس طرح کی چیزوں کی اجازت بھی ہونی چاہئے۔

اسی طرح کوئی کھیل ہو رہا تھا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آکر روکا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مت روکو اس لئے کہ یہ عید کا دن ہے خوشی کا دن ہے انہیں خوشی منانے دو لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ حدود کے اندر ہو کسی ناجائز کام کا ارتکاب نہ ہو تو اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ خوشی کے موقع پر خوشی کا اظہار اور خوشی کا انداز جائز حدود کے اندر ہونا چاہئے اور یہ نہیں ہونا چاہئے کہ شادی اور مرگ یعنی سوگ میں فرق کرنا ہی مشکل ہو جائے۔

کھیل اور تفریح میں شرعی پابندیاں:۔

دوسری بات ان احادیث سے یہ سمجھ میں آرہی ہے جو ہمارے موضوع سے متعلق ہے کہ کھیل ہو یا تفریح یہ ایک حد تک انسانی فطرت کا تقاضا ہے اور شریعت اسلامی نے اس تقاضے پر کوئی پابندی عائد نہیں کہ بلکہ اسے پورا کرنے کی اجازت دی ہے لیکن یہ اجازت اتنی کھلی اور عام بھی نہیں ہے کہ کھیل اور تفریح کے نام پر جو چاہو کرلو بلکہ اس پر شریعت کی جانب سے کچھ پابندیاں ہیں نماز بھی ہر وقت نہیں پڑھ سکتے اور روزے بھی تمام دن نہیں رکھ سکتے تو جہاں عبادات کے اندر بھی پابندیاں اور حدود و قیود ہیں تو وہاں کھیل اور تفریح کی کھلی اجازت کیسے ہو سکتی ہے کہ اس میں کسی قسم کی قیود اور پابندی نہ ہو پھر تفریح انسان کی ضرورت ہے لیکن ظاہر ہے کھانے پینے اور لباس سے تو بڑی ضرورت نہیں کیوں کہ کھانا پینا اور لباس ضروریات اصلیہ ہیں کھیل و تفریح ضروریات زائدہ ہیں اور ظاہر ہے کہ شریعت نے کھانے پینے پر پابندی تو نہیں لگائی لیکن کھانے پینے اور لباس میں بھی کچھ نہ کچھ حدود و قیود ضرور ہیں حلال و حرام اس میں بھی ہیں کہ یہ کھا سکتے ہو یہ نہیں کھا سکتے یہ پہن سکتے ہو اور یہ نہیں پہن سکتے کھیل اور تفریح ضرورت سہی لیکن ثانوی درجے کی ضرورت ہے تو ظاہر ہے اس میں اتنی کھلی چھوٹ نہیں ہو سکتی کہ تفریح کے لئے جو چاہو کرو بلکہ اس میں کچھ پابندیاں ہیں کھیل اور تفریح کی اجازت تو دی ہے لیکن یہ اجازت علی الاطلاق نہیں ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح کے کھیل جائز ہیں اور کس طرح کے ناجائز ہیں تو اس کے بارے میں مفتی اعظم پاکستان مفتی شفیع رحمہ اللہ نے اپنے احکام القرآن میں اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا ہے اور اس میں اس سلسلہ میں ایک ضابطہ بھی بیان کیا ہے پہلے وہ ضابطہ ذہن میں رکھ لیجئے اس کے بعد پھر بعض کھیلوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف سمجھ لیں گے۔

ضابطہ یہ ہے کہ اس کھیل یا تفریح کے بارے میں یہ دیکھیں گے کہ اس میں کوئی قابل ذکر فائدہ ہے یا نہیں ہے اگر تو اس میں کوئی قابل ذکر فائدہ ہی نہیں ہے نہ ہی جسمانی ورزش حاصل ہوتی ہے نہ ہی تفریح طبع کا فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ تو ظاہر ہے خالص لہو میں داخل ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو گا کیوں کہ اس میں مشغول ہونا اضاعت وقت اور اشتغال بمالا یعنی ہے اور اگر اس میں کوئی فائدہ ہے تو پھر یہ دیکھیں گے کہ کسی نص میں یا کسی صریح حدیث وغیرہ میں اس سے منع تو نہیں کیا گیا اگر صریح حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے تو بھی وہ کھیل ناجائز ہو گی اور یہ کہیں گے کہ اگرچہ اس میں ہمیں فائدہ نظر آرہا ہے لیکن اللہ اور رسول کی نظر میں اس کے اندر کوئی ایسا نقصان ضرور ہے جو اس فائدے سے بڑھ کر ہے اور یہ **اثمھما اکبر من نفعھما** کا مصداق ہے چاہے وہ نقصان سمجھ میں آئے یا نہ آئے اس کی مثال نردشیر ہے، یہ ایک خاص قسم کا کھیل ہے جو شطرنج سے

ملتا جلتا ہے اس میں فائدہ یہ ہے کہ اس میں تشحیذ اذہان ہے اور دماغ کی ریاضت ہوتی ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ صراحتاً اس سے منع فرمادیا اس لئے یہ کھیل جائز نہیں ہے اور یہ سمجھیں گے کہ ہمیں اس میں جو فائدہ سمجھ میں آرہا ہے وہ اس نقصان کے مقابلہ میں معمولی ہے جو نقصان شریعت نے اس میں سمجھا ہے۔

اگر اس کھیل کے اندر فائدہ ہو اور کسی نص میں اس سے منع بھی نہ کیا گیا ہو تو پھر یہ دیکھیں گے کہ اس میں کوئی مفسدہ بھی ہے یا نہیں اگر اس میں فائدہ تو ہے مفسدہ نہیں ہے تو اس کی اجازت ہوگی اور اگر وہ فائدہ شرعاً مطلوب اور مستحسن ہے تو وہ کھیل بھی مستحسن ہوگا بشرطیکہ اپنی حدود کے اندر ہو اور اگر اس کے اندر فائدہ کے ساتھ ساتھ کوئی مفسدہ بھی ہے یا مفاسد ہیں پھر دیکھیں گے غلبہ کس کو ہے فائدہ کا پہلو غالب ہے یا مفاسد کا پہلو غالب ہے اگر مفاسد تو ہوں لیکن فائدہ کا پہلو غالب ہے اور مفسدہ کا پہلو اس کے مقابلہ میں معمولی ہے تو پھر بھی اس کھیل کی اجازت ہوگی لیکن اس سے بچنا اولیٰ ہوگا لیکن اجازت اس شرط پر ہوگی کہ آدمی ان مفاسد سے بچتے ہوئے اس کھیل کو اختیار کرے اور اگر اس میں فوائد تو ہوں لیکن مفاسد فوائد سے زوائد ہوں تو وہ کھیل شرعاً ناجائز اور ممنوع ہوگا۔

بعض کھیلوں میں ممکنہ مفاسد:۔

یہ اس ضابطے کا خلاصہ ہے اس ضابطے کے اندر ہم نے مفاسد کی بات کی ہے تو ضابطے کو مکمل طور پر سمجھنے اور اس کے انطباق کی سہولت کے لئے یہ بھی ذہن میں رکھ لیں کہ عام طور پر کھیلوں میں مفاسد کون سے ہو سکتے ہیں تو چند مفاسد جو کھیلوں میں بکثرت پائے جاسکتے ہیں یہ ہیں۔

سب سے بڑی بات جو تفریحات میں پائی جاتی ہے اور اس کی وجہ سے کئی تفریحات سے فقہاء نے منع کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں ایسا انہاک ہو جائے کہ ذکر اللہ فرائض اور ضروری کاموں سے انسان کو غافل کر دے بعض تفریحات ایسی ہوتی ہیں کہ آدمی ان میں ایک دفعہ لگ جائے تو چھوڑنے کو جی نہیں چاہتا خاص طور پر ایسی تفریحات جن میں جسمانی توانائی خرچ نہ ہوتی ہو کیوں کہ جس میں جسم کو حرکت دینی پڑے گی اس میں آدمی کبھی تو تھکے گا لیکن محض دماغی کام ہے یا تھوڑا بہت ہاتھ ہلانے کا کام ہے تو بعض اوقات آدمی اس میں ایسا لگتا ہے کہ چھوڑنے کو جی نہیں چاہتا بہت سارے ضروری کام بھی رہ جاتے ہیں نماز کا وقت آگیا نماز کا پتہ نہیں بیوی بچوں کے لئے کمانا ضروری تھا لیکن اس کی بھی کوئی فکر نہیں آرام کی کوئی پرواہ نہیں گھر میں کوئی بیمار ہے اس کے آرام کی کوئی پرواہ نہیں تو اس طرح کا انہاک کسی تفریح میں ہو جانا یہ ایک اہم مفسدہ ہے۔

دوسرا مفسدہ کشف ستر ہے یعنی جسم کے جس حصے کو چھپانا ضروری تھا اس کو ظاہر کرنا کئی کھیل ایسے

ہوتے ہیں کہ ان میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ ستر پورے طور پر چھپا ہوا نہیں ہوتا مثلاً صرف نیکر پہن کر بعض کھیل کھیلے جاتے ہیں بعض کھیل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں ناف سے لے کر گھٹنے تک کا حصہ تو چھپا ہوا ہوتا ہے اس لئے مرد کے لئے تو اس میں گنجائش ہوتی ہے لیکن عورتیں بھی وہ کھیل کھیلتی ہیں ان کے لئے ظاہر ہے ستر مردوں سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے ان کے لئے جائز نہیں ہوتا تو دوسرا ممکنہ مفسدہ کشف ستر ہے۔

تیسرا مفسدہ جو کسی کھیل میں پایا جاسکتا ہے کہ جس میں بد تمیزی اور بد تہذیبی ہو یعنی ایسا کھیل ہو جو شائستگی کے خلاف ہو اس کی آسان مثال ہمارے ماحول میں بسنت کی دی جاسکتی ہے کہ اس میں دوسرے مفاسد کے علاوہ ایسی ہلڑ بازی ہوتی ہے اور اس انداز کا شور شرابہ ہوتا ہے جو شریف آدمی کو زیب نہیں دیتا۔

چوتھا مفسدہ ایذاء رسانی کا ہوسکتا ہے کہ بعض کھیل ایسے انداز سے کھیلے جاتے ہیں کہ اس میں دوسروں کو ایذاء ہوتی ہے مثلاً اس میں شور ہوتا ہے یا راستے کے اندر کوئی کھیل کھیلنا شروع کر دیا گلیوں کے اندر کھیلنا شروع کر دیا جس سے گزرنے والوں کو تکلیف ہوتی ہے۔

پانچواں ممکنہ مفسدہ بے احتیاطی ہے کہ بعض کھیل ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بالفعل اگرچہ کسی کو ایذا نہیں ہوتی لیکن کسی کے نقصان کا خطرہ ضرور ہوتا ہے جو کھیل کے اندر شریک ہوتے ہیں وہ تو چونکہ اس کو سمجھ رہے ہوتے ہیں اس لئے وہ تو نقصان سے بچ جاتے ہیں لیکن دوسرے لوگوں کو بہر حال نقصان کا خطرہ ہوتا ہے اس کی ایک تو آسان سی مثال ہے اب کبھی نہیں دیکھا پہلے ہوتا تھا گلی ڈنڈا اب یہ ایسی چیز ہے کہ پتہ نہیں ہوتا کہ کس کو جاکر لگے کہاں پر لگے سر پر لگے آنکھ میں لگے یا کہیں اور لگے یہ اندھا کھیل ہے تو اس میں کسی کے ضرر کا واضح احتمال موجود ہے یا گلی محلوں کے اندر کرکٹ کھیلنا شروع کر دیا اور کرکٹ کی اصل گیند آپ جانتے ہیں بڑی بھاری اور وزنی ہوتی ہے ہوسکتا ہے کہ کسی کے گھر میں چلی جائے جس کے گھر میں گئی ہو سکتا ہے اس کے سر میں جاکر لگے یا کسی اور جگہ جاکر لگے اور اس کا نقصان ہو جائے تو یہ چیز بے احتیاطی سے خالی نہیں ہے یہ چند مفاسد بطور مثال کے ذکر کئے ہیں اور فقہاء زیادہ تر جس مفسدہ کا ذکر کرتے ہیں وہ پہلا ہے لیکن باقی بھی فی الجملہ بعض کھیلوں میں ہوتے ہیں۔

یہ کھیلوں کے بارے میں عام ضابطہ ہے یہ ضابطہ تو ایسا ہے کہ بظاہر اس میں کسی فقیہ کا اختلاف نہیں ہو سکتا البتہ اس کے انطباق میں بسا اوقات اختلاف ہو جاتا ہے مثلاً یہی اصول تھا کہ نص میں صراحتاً کسی کھیل سے منع کر دیا گیا ہو تو وہ ناجائز ہوگی لیکن اس میں اختلاف ہو سکتا ہے کہ یہ نص ثابت ہے یا نہیں جن کے نزدیک وہ حدیث ثابت ہوگی ان کے نزدیک وہ کھیل ناجائز ہوگا اور جن کے نزدیک ثابت نہیں ہوگی ان کے نزدیک جائز ہوگا۔

اسی طرح اس ضابطے کے اندر ایک بات آئی تھی کہ مفاسد کا فوائد پر غلبہ ہو اور مفاسد زیادہ ہوں اور ان سے احتراز نہ ہو سکتا ہو تو وہ کھیل بھی ناجائز ہے اب کون سے کھیل میں مفاسد زیادہ ہیں کس میں کم اور کس کھیل میں ان مفاسد سے احتراز کیا جاسکتا ہے اور کن میں ممکن نہیں ہے یہ معاملہ تجربے اور مشاہدے کا ہے اور تجربے اور مشاہدے میں حالات کو سمجھنے میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے اس کی وجہ سے اس اصول کے انطباق میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے۔

شطرنج اور نرد کھیلنے کا حکم:۔

چنانچہ بعض کھیلوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا بھی ہے ان میں سے دو کھیل یہاں پر خاص طور پر قابل ذکر ہیں اس لئے کہ ان کا روایات میں ذکر آیا ہے ایک نرد شیر اور دوسرا شطرنج شطرنج معروف کھیل ہے اور نرد شیر اس سے ملتا جلتا کھیل ہے بعض حضرات نے ان میں فرق یہ بیان کیا ہے کہ اصل میں دنیا میں جو واقعات رونما ہوتے ہیں وہ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ ہیں کہ جن میں انسان کی تدبیر اور حیلہ بازی کا کوئی دخل نہیں ہوتا جیسے موسم، آندھیاں، بارشیں اور زلزلے ہیں دوسری قدرتی آفات اور واقعات ہیں اور دوسرے وہ واقعات ہیں جن میں انسان کی تدبیر اور حیلہ بازی کا بھی دخل ہوتا ہے اور ان میں پہلے زمانے میں سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی تھی بادشاہوں کے واقعات اور اقتدار کی رسہ کشی کو کہ کبھی کسی کو دبالیا کبھی کسی نے کسی کو دبالیا کبھی لشکر کشی کے ذریعہ سے کبھی حیلہ بازی کے ذریعہ سے تو شطرنج میں اصل میں دوسرے قسم کے واقعات کا مظاہرہ ہوتا ہے کہ کوئی اس میں بادشاہ ہوتا ہے کوئی کچھ ہوتا ہے کوئی کچھ ہوتا ہے اور ان کا ایک کھیل ہوتا ہے تو اس میں اس قسم کے واقعات کا سامنا کرنے کی ایک ریاضت ہوتی ہے اور نرد شیر میں پہلے قسم کے واقعات کی تمثیل ہوتی ہے۔

بہر حال دونوں ملتے جلتے ہیں نرد شیر غیر اختیاری امور سے متعلق ہے اور شطرنج اختیاری امور سے متعلق ہے نرد شیر کے بارے میں اگرچہ بعض سلف سے اجازت ثابت ہے لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تک یہ نہی کی حدیثیں نہیں پہنچیں اس لئے ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ ناجائز ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اس سے منع فرمادیا اور یہ نہی بھی صحیح احادیث کے اندر آتی ہے ان میں ایک تو صحیح مسلم کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نرد شیر کے ساتھ کھیلا تو گویا کہ اس نے اپنے ہاتھوں کو خنزیر کے گوشت اور خون کے ساتھ رنگ لیا۔

شطرنج کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے شطرنج کی تین صورتیں ہیں۔